

250-летию Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова

60-летию воссоздания философского факультета
Московского университета в структуре МГУ имени М.В. Ломоносова
посвящается

СЛОВАРЬ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ

Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова

МОСКВА
ИНФРА-М
2005

УДК 1я(032)
ББК 87+92
С48

Словарь философских терминов / Научная редакция
С48 профессора В.Г. Кузнецова. — М.: ИНФРА-М, 2005. — XVI,
731 с. — (Библиотека словарей «ИНФРА-М»).

ISBN 5-16-002328-3

Современное философское знание, впитавшее в себя мудрость народов от древности до настоящего времени, дает осмысление всем важнейшим моментам жизни человека, наиболее общим проблемам науки, морали, искусства, права, государства, религии, политики, мифологии и обыденного сознания. Массив этого знания огромен, количество философов, усилиями которых была создана философия, трудно себе даже представить, ориентироваться в этом море фактов чрезвычайно сложно. Основной задачей предлагаемого словаря является раскрытие содержания философии через понятия, философскую терминологию. Своеобразным путеводителем, ориентирующим читателя в материале, является расположенный в конце книги список терминов.

Для всех интересующихся философией.

УДК 1я(032)
ББК 87+92

ISBN 5-16-002328-3

© ИНФРА-М, 2004

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Англ.	— английский
ап.	— апостол
бл.	— блаженный
букв.	— буквально
в.	— век
вв.	— века
г.	— год
гг.	— годы
гл.	— глава
греч.	— греческий
досл.	— дословно
др.	— другие
еп.	— епископ
кит.	— китайский
лат.	— латинский
нем.	— немецкий
н.э.	— наша эра
о.	— отец (преподобный)
ок.	— около
пр.	— прочие
преп.	— преподобный
прот.	— протоиерей
санскр.	— санскритский
св.	— святой
ср.	— сравни
см.	— смотри
т.д.	— так далее
т.е.	— то есть
т.к.	— так как
т.п.	— тому подобный (ая, ое)
франц.	— французский
ум.	— умер (ла)

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Термин «философия» происходит от греческих слов «φίλος» (любить) и «σοφία» (мудрость, знание, разумение), «φιλοσοφία» означает «любовь к мудрости», под которой понималась любовь к познанию, к наукам, исследование сущности и причин всех вещей, мудрость, наука, знание и т.п. Философия возникает как особое образование, несущее на себе печать как мифологического, так и религиозного сознания и включающее в себя знания о всех областях человеческой деятельности от математики до медицины и косметики. Последнее обстоятельство определило интегрирующую, связующую роль философии по отношению к другим знаниям.

Установка на целостность постижения бытия и признание единства философской проблематики давала основание философам рассматривать историко-философское развитие как единый мировой процесс. Зародившиеся и существующие в различных регионах земного шара философские системы представлялись звеньями одной цепи, которая завершалась в соответствующую эпоху конкретной философской системой. Согласно Гегелю, философия формируется на Востоке, а расцветает на Западе, завершая развитие человеческого мышления и полностью реализуясь в его собственной системе. В этом смысле не может быть устаревшей философии, ибо вся она представляет собой единое смысловое пространство. «Каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты единого целого... новейшая философия есть результат всех предшествующих принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута»^{*}.

Философия возникает как особое воззрение на мир почти одновременно в различных местах развивающейся человеческой культуры в период с VII по V в. до н.э. В Вавилоне из шумерской мифологии и эпоса зарождаются философские представления о мире и месте человека в нем; в Иране именно в этот период возникает зороастризм, с его учением о зависимости устройства мира от свободной воли человека и торжестве справедливости в нем; в Индии — классические ортодоксальные философские системы, такие, как веданта, йога и др., и неортодоксальные системы, такие, как джайнизм, буддизм, санхья, в Китае — конфуцианство, моизм, даосизм и все варианты философских учений о постижении мира от скептицизма до материализма и нигилизма. В Древней Греции первые элементы философского подхода к миру проявляются в поэмах Гомера и Гесиода, затем в теокосмогонии орфиков и в сентенциях семи мудрецов.

^{*} Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. М., 1993. С. 98.

Социокультурная одновременность этих событий свидетельствует о наступлении важного периода в развитии человеческой культуры: появляется человек философствующий. Он «осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения...»^{*} Возникновение философии предстает нашему мысленному взору как своеобразный социокультурный взрыв самосознания человечества, отражающий кардинальные изменения, происходящие в сознании и мышлении человека, во всей культуре.

В наиболее классическом виде философия в ее современном понимании формируется в Древней Греции. Дело в том, что философия для своего действительного становления и развития требует определенных внешних политических условий, в которых хотя бы относительно может быть реализована свобода человеческой мысли. «Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй...»^{**} Важнейшей предпосылкой формирования греческой философии как проявления свободного творческого духа древних греков является такая выработанная ими форма политического правления, как демократия, которую Гегель назвал художественным произведением в политике.

Культурно-географическая неоднородность греческих государств-полисов неизбежно вела к соперничеству в военной, экономической, политической и культурной сферах. Своеобразным выражением такого соперничества становятся Олимпийские игры — еще одно изобретение древних греков. В этих условиях формируется особый характер личности свободного гражданина, которым в первую очередь движет стыд и нежелание вызвать неодобрение со стороны равных себе или, наоборот, желание проявить себя перед соплеменниками с наилучшей стороны. В философии это проявляется в том, что рассуждения принимают форму спора, который закладывает основы диалектики как метода философского исследования, и философия начинает формироваться как диалоговая форма сознания. Это способствует разработке, с одной стороны, образных приемов и типов доказательств, в основе которых лежит логика, а с другой стороны — субъективно-эмоциональных приемов воздействия на противника, т.е. риторики. Диалектика, логика и риторика становятся своеобразными символами и органичными частями древнегреческой философии.

В то же время следует заметить, что классическая философия возникает как рациональное преодоление мифологического сознания. Она делает ясным то, что было смутным в мифе, она начинает свое существование в качестве понятийного мышления, когда на первое место выступают рациональные знания и мыслитель вынужден оперировать абстракциями. Однако в становящейся греческой философии все еще большую роль играет образное восприятие мира и метафорическое изложение знаний о нем. Греческий гений изображает своеобразное гармоничное представление о мире, месте человека в нем. Причем гармония мира представляется грекам почти абсолютной. Подобно тому, как музыкант улавливает гармонию звуков, художник — гармонию цвета, скульптор — гармонию форм, поэт — ритмику стиха, философ улавливает разумность бытия и раскрывает ее для нас в виде

^{*} Ясперс К. Истоки истории и ее цель / Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32—33.

^{**} Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. М., 1993. С. 143—144.

системы понятий и категорий. Мир трактуется как диалектическое единство идеи и материи, души и ума, а Космос выступает как нечто чувственно-материальное. Философия в греческой культуре занимала центральное место, а рационалистическая традиция, зародившаяся в ней, определила пути развития современной европейской мысли.

Как говорилось выше, уже в античности мудрость понималась не только как некая совокупность знания, связанного лишь с обыденным сознанием, но и более широко — как знание о высших целях, к которым должен стремиться человек, т.е. как своеобразное искусство жизни*. Кроме того, мудрость, как отмечает А.Ф. Лосев, трактовалась в античности и как гибкость ума, в противоположность «неучености и глупости» (Plat. Prot. 360 d, Apol. 22 t)**. Гибкость ума — это то, что затем проявится в философии в виде диалектики. Мудрость трактовалась, согласно А.Ф. Лосеву, и как знание о гармоничном Космосе, о его «строгой всеобщекосмической структуре», и как знание основополагающих принципов упорядоченности мира. Развивая эти идеи, Платон рассуждает о мудрости как о смысловой структуре Космоса, определяющей всю духовную деятельность человека. А Аристотель говорит о ней как об особом рода знании, которое одновременно есть учение «о четырехпринципной структуре каждой вещи, т.е. учение об ее идее, материи, причине и цели... Мудрый тот, кто не только знает сущность вещи и факт существования этой сущности, но еще знает также и причину вещи и ее цель»***. В этическом плане мудрость понималась как знание о критериях оценки поступков человека, определяющих степень его добродетельности, а также как знание о сущности и причинах добра и зла.

Мудрец воспринимался как человек, обладающий неким высшим знанием, которое доступно отнюдь не всем и не всегда может быть реализовано в обществе; не случайно доказательством приобщения человека к клану мудрецов служила его персональная ответственность, и его собственная жизнь во многих случаях была подобна подвижническому подвигу.

На уровне обыденного сознания философ и сегодня воспринимается как мудрец, знающий ответы на все вопросы. Когда связанные с этим надежды обывателя не оправдываются, он начинает относиться к философу в лучшем случае с иронией. Дело в том, что философия, пройдя длинный путь становления, и в настоящее время по своей сути остается любовью к мудрости, главное в ней — не достижение окончательных ответов, а процесс осознания действительности, выработки представлений, рационального обоснования любой деятельности людей, в том числе и их обыденных поступков, их поведения и взаимоотношений. Важной особенностью философии является поэтому соединение в ней рационально-теоретического подхода и эмоционально-образного, ассоциативного мышления. Философская мудрость — это бесконечный процесс поиска истины, который никогда не может остановиться.

Важно также и то, что мудрость не тождественна многознанию, которое, как говорили древние, «уму не научает». «Многознание, — писал Кант, — есть цикло-

* См.: Лосев А.Ф. Термин «София» / Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 7.

** Там же. С. 8.

*** Там же. С. 16.

ническая ученость, которой недостает глаза философии*. Философски мыслить — значит обладать определенной культурой мышления, уметь чувствовать глубину, многоаспектность и предельность философской проблематики. Философия в целом выступает как диалог мыслителей всех эпох и воззрений, внутри которого сталкиваются разнообразнейшие точки зрения и синтезируются в едином общечеловеческом мыслительном процессе противоположные концепции. В рамках этого общего диалога происходит возвращение к «старым» проблемам и открытие новых. В своей рефлексии над бытием философ опирается не только на знания конкретных наук, но и на результаты иных видов духовного освоения бытия (искусства, религии и пр.). Опираясь на «знание о знании», философ «как никто другой должен постоянно отдавать себе отчет в том, что всегда стоит лицом к лицу с знанием о незнании»**. Знаменитое утверждение Сократа: «Я знаю только то, что ничего не знаю», — это не просто философская бравада или намерение удивить общественное мнение необычностью антиномичной формы выражения мысли, а гносеологическая установка философа, благодаря которой слабость философии, связанная с недостаточностью конкретных знаний для обоснования философских обобщений, оборачивается ее силой. Философия сознательно подталкивает человека к расширению границ своей творческой мыслительной деятельности.

Таким образом, философия как любовь к мудрости — это особая форма рефлексии человека над бытием и над самим собой, которая основывается не только на дискурсивном способе мышления, но и на непосредственно-интуитивном, художественно-эмоциональном постижении и имеет своей целью отражение целостности и единства мира.

ПРЕДМЕТНЫЕ УРОВНИ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Философия как рациональное познание безусловно ориентирована на идеалы науки, но философская рациональность понимается гораздо шире научной, шире и поле применения философии. В этом плане философия отвечает целому ряду общенаучных характеристик. Если попытаться выделить наиболее существенные из них, присущие той или иной конкретной философской системе, то философия предстает прежде всего как особый тип теоретического знания. Но при этом следует учитывать относительность данного понимания, так как философия является открытой системой, внутри которой отдельные философские концепции (в том числе и те, которые отказывают философии в праве быть наукой) являются реализацией ее всеобщих устремлений.

Философия — полисистемное и многофункциональное образование, которое при решении тех или иных проблем оборачивается к ним одной из своих сторон. Этими сторонами и выступают конкретные философские концепции. Единая цель, объединяющая все философское знание, а именно выяснение предельных взаимоотношений бытия и человека, взаимоотношения между миром и человеком, между человеком и обществом, может достигаться самым различным образом, представляя собой целостную палитру воззрений. Именно поэтому дать строгое опре-

* См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 353.

** Дубровский Д.И. О специфике философской проблематики // Вопросы философии. 1984. № 11. С. 63.

деление философии, справедливое для любой философской системы, вряд ли возможно, но можно описать ее некоторые предметные особенности, очерчивающие проблемное поле всей философии.

В философии можно выделить ряд смысловых стержней, позволяющих сохранять ее единство, не превращая ее в случайное собрание знаний. Философия всегда претендует на высший вид теоретического знания о фундаментальных основах бытия и принципах его познания, на **особую науку о всеобщем**. Философия всегда занимается выявлением сущности и предназначения человека, размышляя о месте человека в мире. В этой функции, исследуя фундаментальные, предельные основы бытия и человека, она выступает как особый социокультурный феномен. Философия, отвечая на «запросы» эпохи, является **осознанием культуры**. Особенность философии состоит в ее персональном характере, так как она в большей степени, чем частные науки, выступает как **выражение бытия** конкретным мыслителем.

В истории философии наиболее четко границы ее общего проблемного поля были описаны И. Кантом, который отмечал, что существуют два самостоятельных уровня философии, выполняющих разные задачи в общественном сознании. **Первый уровень** — это «школярская» философия, являющаяся совокупностью наиболее общих представлений, с которыми должен знакомиться каждый человек на ранних стадиях своего образования. Здесь приобретает положительное знание о философии.

Второй уровень понимания философии — это представление о философии как об **особой науке о судьбоносных целях человеческого разума**. Так понимаемая философия придает ценность всем другим видам знания, выявляет их значение для человека. Это уровень философской мудрости. И. Кант ставит вопросы, ответы на которые задают для философии границы собственного смыслового поля: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?», «Что такое человек?».

Ответ на первый вопрос связан с особым пониманием взаимоотношения человека с миром. Человек познает мир, но это познание — не просто слепок бытия, а результат сложного взаимоотношения между человеком и объектом познания. Поэтому исследование процесса познания и знания в целом является одной из важнейших задач философии. Однако это, в свою очередь, требует от философа выработки неких общих представлений об устройстве мира, сущности бытия в целом. Ответ на второй вопрос связан с решением нравственных проблем и выявлением знаний, касающихся сущности человека, его взаимоотношений с другими людьми. Отвечая на вопрос: «*На что я могу надеяться?*», философ исследует феномен веры, подвергая ее философскому, а следовательно, критическому анализу. И наконец, итогом философствования выступает ответ на вопрос: «*Что такое человек?*». Здесь на основании решения предшествующих проблем выясняется действительная роль, место и предназначение человека в мире.

Таким образом, в самом общем плане можно дать следующее описание предметного поля философии: предметом философии является бытие как система, включающая такие подсистемы, как мир и человек. Философия выступает как знание о предельных взаимоотношениях (закономерностях), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях бытия.

Человек ставит вопросы о сущности и происхождении мира, о том, что лежит в основе мира, пытается выявить основные формы проявления мира, ставит вопросы о том, един или множественен мир, в каком направлении он развивается и раз-

живается ли вообще. Частные науки также отвечают на данные вопросы в рамках собственных предметов. Но лишь философия ставит их в предельной форме, говоря о наиболее общих предпосылках бытия, наиболее общих взаимоотношениях между миром и человеком. Данный предметный уровень мы можем обозначить как **онтологический**. Философские решения онтологических проблем могут быть самыми разнообразными, но объединяет их то, что они осуществляются философами в предельной форме.

Являясь частью бытия, человек определенным образом противостоит ему и осознает это свое противостояние. Такая ситуация позволяет рассматривать весь окружающий мир как объект познания. Причем это — не только внешний мир, но и сам человек как часть мира, и организованная совокупность людей — общество. На этом уровне философия ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших претензий на знание о нем. Это — **гносеологический** предметный уровень философии. Предельность гносеологической позиции философии связана с тем, что в отличие от конкретных наук она затрагивает проблемы обоснования знания и познания как такового. Представитель частных наук в рамках своего предмета никогда не ставит вопрос о познаваемости мира в целом, ибо предмет науки предстает как ограниченная часть бытия, которая принципиально познаваема с помощью соответствующих конкретно-научных приемов. Общая гносеологическая проблематика дает нам самые разнообразные варианты ее решения в философии, однако все они затрагивают предельные характеристики процесса познания, выявляя смысл познавательной деятельности как таковой.

Человек является существом одухотворенным. Он не только познает мир, но и живет в нем, эмоционально переживая свое существование, взаимоотношения с другими людьми, свои права и обязанности. Человек пытается отыскать критерии нравственности, добра, красоты, осознает трагичность некоторых моментов своего существования, задает вопросы миру и самому себе о греховности и смертности. В ряде случаев, решая эти вопросы, человек может ориентироваться на определенные мировоззренческие установки, в том числе и на веру. Философия, опять же в предельной форме, исследует эти ценности человеческого существования, утверждая их обоснованность и необходимость. Эту область философских исследований можно обозначить как **аксиологический** предметный уровень. Соответственно, здесь возможны самые различные варианты философских решений.

Человек живет и действует, опираясь на практическое освоение бытия. В этом смысле практика является активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек способен активно воздействовать на окружающую его действительность, используя познанные им закономерности, может направить течение каких-то событий в желаемое русло, практически осуществляя, например, свои собственные представления о желаемом устройстве мира и общества. Однако человек может осуществить и такие преобразования, которые становятся угрозой существованию самого человечества. Философия в этом плане исследует предельные основания практической деятельности человека, вырабатывая на основании познания истины и ее сочетания с общечеловеческими ценностями и интересами некую общую систему норм данной деятельности, ее параметры и ограничения. Эта область исследований относится к **праксеологическому** предметному уровню философии.

Специфика философии как формы теоретического сознания связана также с особенностью ее метода. Не существует общего философского метода, а есть единство предельного философского подхода к исследованию бытия. Философия представляет собой прежде всего работу разума, т.е. некоторое размышление над наиболее общими проблемами бытия, которое называется рефлексией. Отличие философской рефлексии от иного рода рассуждений связано с тем, что философ исходит не из ограниченной предметной области, «границы» которой представителями конкретных наук не подвергаются сомнению, а ставит вопросы, затрагивающие сущность самой духовной деятельности. **Философская рефлексия** — это особое понимание мира посредством его познания и переживания, когда познанные закономерности преломляются сквозь призму интересов человека, а ценностно-эмоциональное восприятие мира подвергается рациональному осмыслению. Это размышление над предельными основаниями бытия, во всех его проявлениях, включая и размышление над основаниями существования самого человека, смысла его жизни. Конкретное наполнение рефлексии может быть различным, что и создает богатство философских подходов к миру.

Важной особенностью проблемного поля философии выступает широкий исходный базис, на который она опирается в своих исследованиях. Предельный и всеобщий характер предмета философии, ее общая методика опираются на выводы и результаты всего научного познания и знания, а также на «внетеоретические» формы постижения мира, которые тоже могут быть подвергнуты особой философской интерпретации. Кроме того, философ размышляет над теми фактами, которые по тем или иным причинам не получили или принципиально не могут получить своего объяснения в науках.

Особенность философии проявляется в ее отношении к обыденному сознанию. Одна из задач философии состоит в определении системы ценностных ориентиров, по которым должен жить человек, строиться общество. Она не должна замыкаться на саму себя. Борясь с предрассудками здравого смысла, философия не игнорирует то положительное, что в нем имеется. Это помогает ей ориентироваться на интересы человека, на ценностно-эмоциональное переживание им бытия. Если наука стремится в максимальной степени отвлечься от специфически личностного плана познания, что придает «чистоту» ее теориям и объективность ее результатам, то философия принципиальным образом неотделима от субъекта, она даже может рассматривать последнего как объект своей рефлексии.

ФИЛОСОФИЯ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Наряду с особенностями философии как концептуальной системы особый интерес представляет сам процесс философствования. Какой бы проблемой ни занимался философ, будь-то вопросы логики, онтологии, этики или эстетики, в центре его внимания оказывается человек, который мыслит, живет, верит, оценивает и преобразовывает мир. Нацеленность философии на человека позволяет рассматривать ее как особую гуманитарную дисциплину.

В гуманитарных науках предмет исследуемых феноменов предстает как совокупность текстов. Любое понимание текста осуществляется через его личностную интерпретацию, которая представляет собой взаимоотношение не менее двух

индивидуальных «Я», возможно даже двух культур друг к другу. Интерпретация — это поиск смысла сквозь призму собственного «Я».

Поскольку философия имеет дело прежде всего со смысловыми конструкциями, то она неизбежно представляет собой разновидность интерпретации. Читая Платона, я персонифицирую его текст, я не могу его читать так, как его читал бы сам Платон. Я вношу в него свое «Я», развиваю близкие мне смысловые возможности текста, которые детерминированы моей социальной и исторической традицией, особыми социокультурными обстоятельствами. Таким образом, философия во многом является **искусством интерпретации**, выступает как герменевтическая деятельность. Интерпретация есть неустрашимый момент, форма и способ функционирования философских знаний. Новое философское знание всегда является результатом интерпретации. Рост философского знания, его новизна, неустрашимая (по принципиальным соображениям, касающимся природы философии) плюралистичность обеспечиваются интерпретационной природой философского знания и спецификой ее уникального предмета.

Текст как объект философии выступает как особая смысловая **вторичная** (производная от человека и объективированная вовне в качестве самостоятельной сущности) **реальность**, живущая по своим особым законам. Каждая эпоха, каждый исторический контекст в жизни человеческого общества шифрует знаки этой реальности по-своему, в соответствии со своими умениями, целями и представлениями об истине, добре, справедливости и красоте. Философский текст загадочен и символичен, пронизан субъективными моментами, глубоко связанными в то же время со спецификой исторической ситуации и объективными характеристиками определенной эпохи. Задача философского исследования заключается в расшифровке символов текста посредством интерпретации, исходящей из сегодняшней социокультурной и пространственно-временной заданности. Это, в свою очередь, основывается на специфике и разнообразии интерпретационных методов философии.

Дело в том, что естественные науки тоже интерпретируют факты и явления. Направленность интерпретации здесь понятна — достижение соответствия с действительностью или по возможности максимальное приближение интерпретации текста к реальному положению дел. Естественные науки представляют собой интерпретацию первого текстового уровня, соотнося находимые ими смыслы с фактами.

В философии интерпретация может осуществляться на вторичном или на еще более удаленном от реальности «n-ом» уровне, не имеющем никакой связи с реальной действительностью, с материальными фактами и явлениями. Таким образом, философия выступает как **«интерпретация интерпретаций»** (Поль Рикёр). Именно это позволяет рассматривать философскую интерпретацию как деятельность мышления, которая приумножает смыслы. Философия является особым гуманитарным знанием, его своеобразной квинтэссенцией, она увеличивает массив смыслов. Она стоит в центре того, что когда-то было принято называть «науками о духе». Она оперирует не просто со вторичным бытием, представленным нам в виде текстов, а с интерпретациями этого бытия. Работая на уровне понятий и категорий, на уровне идей, философ в каком-то смысле всегда является идеалистом. Мир идей — жизненная стихия любого философа.

В философии осуществляется своеобразный синтез герменевтики как общего текстового, гуманитарного метода исследования и смысловых творческих особенно-

стей философского знания. Герменевтика — искусство интерпретации, постижения смысла диалогических отношений — «сплетается» с философскими методами исследования, обогащает их и сама выводится на рациональный уровень, приобретает философский статус.

Последнее составляет особое герменевтическое поле философской деятельности с бесконечными потенциальными смыслами, где стираются временные и пространственные грани. Это особое образование, в котором осуществляется вневременной диалог между эпохами и мыслителями. Здесь нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего как чего-то наступающего. Это царство одновременности, в котором все мыслители и прошлого, и настоящего становятся современниками, ведут между собой диалог, взаимно отрицают и взаимно дополняют друг друга. Преодолевая временное расстояние, «становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширение самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя, через понимание другого»*. Имея перед собой первичный текст, смысл и значение которого заданы конкретно-историческим социокультурным фоном и самосознанием мыслителя, являющегося творцом данного текста, философ изначально проникает внутрь данного текста, чтобы затем разыскать в нем новые смыслы и значения, связанные с его самосознанием и новыми социокультурными обстоятельствами.

Философия — наиболее свободная интерпретация (не просто достижение адекватности). В конкретных науках однажды открытый смысл, зафиксированный в соответствующей концепции, остается в истории. Даже если он подвергается интерпретации, то на его базе возникает другая концепция, а к первой концепции возвращения не происходит. Поэтому научные концепции, как только возникают новые теории, превращаются в научно-исторические памятники, которые интересны прежде всего историкам науки. Смысловое поле науки как бы «вытянуто» к будущему, и связь с предшествующими концепциями проявляется лишь генетически. Смысловое богатство ушедшей в историю концепции незначительно.

Философский текст (кроме специальных историко-философских задач) не является только культурно-историческим памятником, смысл которого будто бы задан раз и навсегда. Он, наоборот, представляет собой открытую для других концептуальную систему, в которой массив смыслов ничем не ограничен. Философ ищет в тексте новые смыслы, более того, он вправе допустить такую интерпретацию (крамольную лишь с позиции историка философии), которая может даже исказить изначальный смысл текста, так как его значение сопрягается с личной рефлексией философа над сегодняшним бытием.

Философ интерпретирует с целью поиска смысла и ценностей, которые заложены в тексте потенциально и раскрываются в контексте новой социокультурной и пространственно-временной заданности. Философское понимание текста есть такая его интерпретация, которая делает его нужным сегодня. И то, что в результате такой интерпретации мы в некоторых случаях отступаем от канонизированно-

* Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 25.

го философского текста, давая ему новую жизнь и продолжение в мыслительной деятельности современников, тесно связано с задачами и спецификой философии. Это — один из источников приращения философского знания. В философии никогда предшествующий материал не отбрасывается полностью как устаревший и ненужный, но платой за это является его постоянная интерпретация последующими философами, которые могут весьма значительно изменить смысл, стиль и даже ценностные ориентиры толкуемого автора.

Особенностью философской интерпретации является то, что создаваемые новые смыслы могут даже по объему значительно перерастать рамки интерпретируемых произведений. Это уже не просто некие литературные комментарии к исследуемому тексту, а вполне самостоятельные, законченные произведения. Последняя особенность иногда гипертрофированно предстает в постмодернизме и постструктурализме. Однако в основе этой абсолютизации лежат действительные процессы, выражающие смысл философской герменевтики и заключающиеся в смыслообразовании и смыслотворчестве.

Философия выступает как реализация творческого потенциала человеческого сознания, осуществленная на обширном первично-бытийном, вторично-коммуникативном и семиотическом поле, включающем в себя рациональное исследование феноменов бытия, конструирование новых смыслов, позволяющих взглянуть на мир «с иной стороны», со стороны художественного восприятия мира и человеческих взаимоотношений. Философия реализуется в пульсирующем многообразии вариантов решения тех или иных проблем, различных исторических подходов. И все вместе это создает поле философской деятельности.

Философия интерпретирует, исходя из анализа предельных взаимоотношений (закономерностей), которые существуют между миром и человеком на всех уровнях бытия, включая личностные переживания мира и самого себя. Причем это знание, в силу того что оно не может иметь абсолютного характера, носит глубоко личностный характер. Философия является интегральной формой интерпретации, осуществляемой на уровне самосознания всей общечеловеческой культуры. Это особая герменевтическая деятельность, ищущая, находящая и конструирующая смыслы бытия и человеческого существования. Философ интерпретирует, учитывая весь социокультурный контекст эпохи, те ценности, которые носят общечеловеческий характер, но всегда преломляя их через свое собственное миропонимание и мироощущение.

Таким образом, можно сделать вывод, что философия является двойственной формой сознания, в которой органично переплетаются рационально-теоретические и ценностные аспекты духовного взаимодействия человека с миром. Разнообразие философских концепций отражает различные стороны философского отношения к миру, и человек, прикасающийся к философии, в конечном счете сам выбирает то, что для него наиболее истинно и убедительно. Это — разнообразие внутри единства. Двойственность философии, широкий квазиэмпирический базис придают ей в ее конкретном выражении характер предельного, хотя и не абсолютного знания. Философия опирается на весь познавательный опыт человечества и не должна замыкаться в рамки «новейшей супернаучной» методологии. Это позволяет ей видеть ограниченность и относительность любого познания и его недостаточность для ориентации человека в мире.

Как рационально-теоретическая форма сознания философия выступает самосознанием теоретической деятельности, а как ценностная форма сознания она является самосознанием всех форм ценностно-мировоззренческого постижения мира, что позволяет ей быть самосознанием общечеловеческой культуры в целом. В основе философской рефлексии как наиболее общего метода рассуждения лежит герменевтическая интерпретация, осуществляющая нахождение и конструирование общекультурных и личностных смыслов бытия и человеческого существования.

доктор философских наук, профессор В.В. Миронов

А

АБСОЛЮТ (от лат. *absolutus* — неограниченный, безусловный) — философское понятие, обозначающее начало всего сущего. Термин «А.» был введен в употребление в конце XVIII в. М. Мендельсоном и Ф. Якоби, которые обозначили им пантеистически трактуемое Б. Спинозой понятие «природы». По содержанию понятие А. близко к таким категориям, как «перводвигатель» Аристотеля, «абсолютное Я» Фихте, «непознаваемое» Спенсера и др. Для Гегеля высшее определение А. состоит в том, что А. есть дух, прошедший в своем развитии все стадии истории природы и общества и достигший совершенства в самопознании. В истории религиозной мысли в качестве А. полагали или лично Бога (*иудаизм, христианство, ислам*), или безличную сущность, понимаемую как источник всякого бытия (*индуизм*), или изначальный принцип бытия (*даосизм, буддизм*, воззрения платоников (см. *Платонизм*) и стоиков (см. *Стоицизм*)). Согласно материалистической философии А. является материя, понимаемая как бесконечная, неуничтожимая и вечно развивающаяся основа мира.

АБСОЛЮТЫ МОРАЛЬНЫЕ — фундаментальные нормы и принципы морали, которые полагаются в качестве неизменных правил жизни или исходных аксиоматических положений этической теории, не нуждающихся в обосновании. В качестве таковых часто выступают простые нормы нравственности (например, не убий, не прелюбодействуй, не причиняя зла другому) или более общие понятия морали. Например, английский философ Д. Э. Мур полагал, что исходной нормативной категорией в *этике* должно быть *добро*, поскольку это понятие не может быть выведено из какого-либо другого и постигается только интуитивно. Для ряда нравственных теорий, принимающих А.м. в качестве теоретического основания морали (например, категорический императив в этике Канта), характерно отделение нравственных мотивов поведения от всех иных, имеющих какой-либо практический интерес, и обоснование положения о том, что для счастья достаточно лишь следовать добродете-

ли, которая не требует никакой награды, кроме себя самой, т.е. нравственное совершенствование рассматривается в них в качестве приоритетной цели бытия. Подобные этические теории выдвигали Сократ, Платон, Шейфсбери, Кант, Мур и др.

АБХИДХАРМА (санскр.), абхидхамма (пали) (букв.: высшая дхарма, или разъяснение учения; по определению индийского философа Васубандху — «чистое знание», или размышление о дхарме и нирване) — термин, обозначающий: а) третий и последний раздел «Трех корзин» буддийского канона «Абхидхарма-питака» (Корзина, содержащая разъяснение дхармы); б) буддийское учение о дхармах и нирване; в) жанр религиозно-философской литературы (он развивается, в частности, в сочинениях Васубандху «Абхидхармакоша», «Шарипутра-абхидхарма» школы дхармагуптака, «Самматия-шастра» школы самматия и «Сатьясиддхи» школы саутрантиков (сохранилось в китайском переводе). В отличие от сутр, считающихся изречениями самого Будды, абхидхармические сочинения почти во всех школах буддизма представляют собой толкования доктрины основателя религии его учениками. Иногда йогачары называли свои сочинения А. независимо от их содержания. Махаянисты называли А. многие свои тексты, включая праджняпармитские сутры. В Китае и Тибете к А. относят «Бриллиантовую сутру». Основной предмет этих сочинений — учение об освобождении от страданий (сотериология). Их авторы были убеждены, что достижение такого состояния возможно как результат правильной интеллектуальной установки. Поэтому такие попытки оцениваются как рациональное обоснование буддийских истин. В истории буддизма традиции А. противостоят традиции праджняпармитской литературы (от санскр. праджня — совершенная мудрость), авторы которой считали, что истинная мудрость — результат не правильной интеллектуальной позиции, а практики сострадания; г) особый метод изложения буддийского учения, рассчитанный на теоретически подготовленных адептов.

АВАТАРА (санскр. *ava* — низ, *tri* — переходить; букв.: нисхождение, сошествие) — понятие индийского религиозно-философского сознания, принятое в индуизме и буддизме

для обозначения нисхождения божества в мир в антропоморфном, зооморфном или ином превращенном облике. Есть основания полагать, что предпосылкой идеи А. выступал образ Пуруши (Ригведа, X. 90). Термин появляется в поздних упанишадах и содержательно разрабатывается в древнем индийском эпосе. Его включение в понятийный строй обусловлено развитием теистических систем религиозно-философской мысли Древней Индии. Концепция А. согласовывала представления о трансцендентном бытии божества с идеей его имманентного присутствия в мире. Образы и последовательность А. соотносены религиозным мышлением с представлениями о судьбах мира в круговращении циклов истории: нисхождение конкретной А. соответствует определенному порядку мироздания и религиозно-нравственному состоянию людей. А. приходят в свой срок, чтобы исполнить свою миссию, и в срок уходят по истечении отмеренного времени — последовательность А. образует, как правило, эсхатологическую перспективу, замыкающую отдельный цикл истории. Нисхождение А. задает в представлениях о времени особое измерение — «священную историю».

Опираясь на концепцию А., индийские религиозные течения систематизировали состав пантеона: основанием тому служила мысль, что то или иное божество является А. другого божества — так складывалась иерархия богов вишнуистской, шиваистской, кришнаитской и других теологий. В вишнуизме главное действующее лицо превращений — Вишну, его А. — Кришна, Рама и др. В межконфессиональном диалоге индуистских и христианских мыслителей концепция А. рассматривается в связи с догматом Боговоплощения, подчеркиваются их различия: например, учение об А. предполагает множественность нисхождений, воплощение Христа — «одно для всех»; природа А. — божественна, христианская идея Боговоплощения провозглашает двуединство природы Иисуса Христа. Значительные расхождения существуют между концепцией А. и христианским учением о *кенозисе*. В современном религиозноведении термин «А.» используется для обозначения типа *теофании*, отличающегося от принятых в христианстве представлений о Боговоплощении.

Литература: Bhandakhar R. G. Vaisnavism, saivism and minor religions system. Varanasi, 1965; Otto R. India's religion of grace and Christianity compared and contrasted. L., 1930; Partridge G. Avatars and Incarnation. L., 1970.

АВЕСТА — священная книга зороастризма. Название «А.» сохранилось в различных формах. В среднеперсидской литературе — «Апастак», или «Ден», — «закон», «предписание», «религиозное установление», «религиозная книга». Парсийская традиция относит возникновение А. к 1-му тысячелетию до н.э. и полуполюгендарной деятельности Заратуштры. А. включает в себя тексты, слагавшиеся в разное время и в разных иранских областях, а потому она неоднородна по языку и содержанию. Памятник дошел до нас в двух редакциях. Первая представляет собой сборник молитв, записанных авестийским алфавитом. Состав первой редакции А.: «Вендидад» («Кодекс против дэвов»), «Висперед» («Книга обо всех высших существах») и «Ясна» («Ритуал»). Молитвы расположены в канонизированном порядке, до сих пор читаются зороастрийскими (парсийскими) священниками. Вторая редакция — сборник тех же книг, но расположенных в ином порядке, имеющем целью не чтение при богослужении, а систематическое изучение. Кроме того, авестийский текст в этой редакции, разбитый по книгам, главам и строкам, сопровождается комментированным переводом на среднеперсидском языке, записанным не авестийским, а пехлевийским алфавитом. Этот перевод-комментарий именуется «Зенд». Вторая редакция А. называется «Зенд-авеста» («Текст и толкование»). В ее состав входит «Вендидад» — свод законов и предписаний, направленных на отвращение злых духов (дэвов) и водворение праведности. Он также содержит преимущественно в форме диалогов между Заратуштрой и Ахура-Маздой требования ритуальной чистоты, искупления грехов и различные культовые указания, а также элементы мифологии. Состав из 22 глав («фрагмент»). Далее идет «Висперед» («Все владыки», т.е. «гении благих существ»). Состав из 24 глав, по содержанию примыкает к «Ясне». Имеются правила, касающиеся ритуалов. «Ясна» («Ритуал») включает молитвы, произносимые при жертвоприношениях и богослужении, восхваления и литургические обращения к

божествам. Состоит из 72 глав, в том числе 17 глав так называемых Гат (тадж. гах — «музыкальный текст», «песня»), считающихся наиболее древней частью А. Гаты — изречения Заратустры, составляющие почитаемую часть А. Знать «Ясну» наизусть обязан каждый священнослужитель. Основная мысль Гат — человек должен следовать нравственным и духовным идеалам бога добра Ахура-Мазды. «Яшт» («почитание», «восхваление») — хвалебные гимны, 22 песнопения, посвященные различным зороастрийским божествам. Содержат много мифологических элементов, «Малая авеста» — собрание кратких молитвенных гимнов и текстов, посвященных Солнцу, Митре, Луне, огню Варахрана, благословениям. А. включает в себя элементы астрологии и мифологии, тексты философского и исторического содержания. В ней идет речь о постоянной борьбе добра и зла, о загробной жизни, о конце света, о воскресении из мертвых, содержатся элементы древнейших представлений иранских народов эпохи первобытнообщинного строя и его разложения. Кроме того, существуют авестийские фрагменты в форме небольших сборников: «Эхриатастан» — жреческий кодекс и «Нирангистан» — ритуальный кодекс и др.

АВТАРКИЯ (греч. *αὐταρκεία* — самоудовлетворение, самодостаточность) — в античной этике термин, обозначающий внутреннюю удовлетворенность, отсутствие потребностей и желаний и как следствие этого независимость. Широкое распространение понятие А. получило в эллинистической философии — в первую очередь среди киников и стоиков. Они рассматривали А. как отличительную черту мудреца, которая достигается путем добродетельной жизни. Стоику Хрисиппу принадлежит определение А. как «состояния, которое удовлетворяется необходимым и которое способно приладить жизнь к должному». У Аристотеля понятие А. впервые приобретает политический смысл: «Государство представляет собой общение... родов и селений ради достижения автаркии». У Фукидида А. означала политическую и экономическую независимость страны от других государств.

АГНОСТИЦИЗМ (от греч. *ἄγνοτος* — неузнанный, неузнаваемый; *ἄγνοτος* — неизвестный) — философское учение о непо-

знаваемости объектов, оставшихся за пределами опыта. Аргументы агностиков: несовершенство органов чувств человека; беспомощность человеческого разума перед тайнами природы. Эмпирический А. утверждает, что человек способен познавать только то, что воспринимает. Погружаясь в собственное душевное состояние, он может обнаружить в нем знание о мире, причем точность этого знания зависит от разрешающей способности органов чувств. То, что находится вне этой способности, не является познаваемым. Исходя из этого, понятно высказывание Протагора: «Человек — мера всех вещей». Античный А. тесно связан со *скептицизмом* и с учением о параллелизме *микрокосмоса* и *макркосмоса*.

Философской основой А. являются здравый смысл, наивный реализм и *сенсуализм*. Все они предполагают наличие неопровержимого «чистого опыта», за пределами которого находится псевдореальность. Познавательные вопросы относительно последней являются метафизическими псевдовопросами, неправильно поставленными и научно неразрешимыми. Такая позиция наиболее последовательно отстаивалась логическим позитивизмом, философские предпосылки которого содержатся в учении Беркли о бытии (быть — значит быть воспринимаемым) и в учении Юма о рациональной недоказуемости существования объективных причинно-следственных связей. К А. может привести любая трактовка познавательного процесса, ограниченная рамками *эмпиризма* или *рационализма*, т.к. эмпиризм преувеличивает роль чувственной ступени познания, а рационализм абсолютизирует интеллектуальные познавательные способности.

АДЖИВИКА (санскр. «а-джива» — отрицание души) — направление в индийской философии, достигшее наибольшего расцвета в VI—V вв. до н.э. и оппозиционное индийским религиям. А. не приемлет основные индийские религиозно-философские принципы, прежде всего закон нравственного воздаяния и перерождения (закон *кармы* — *сансары*) и принцип освобождения (*мокши*, *нирваны*) от сансарной зависимости (см. *Сансара*). Наиболее известными философами этой школы являлись Аджита Кесакамбаин, Пакудха Каччаяна, Махали Госала, Санджая Велатхипутта, Пурана Касаппа;

к ним примыкают Паяси и др. А. принимала полнэлементную теорию (*бхута*-вада), согласно которой все движение и многообразие объективного и субъективного мира зависит от определенного соединения и разложения неизменных элементов (*бхут*). Так, по мнению Аджиты, их существует четыре — земля, вода, воздух, огонь. Пакудха к ним добавляет жизненную силу (*джива*), принципы соединения (любовь) и разъединения (страдание). Если эти два философа отрицают закон кармы — сансары и принцип освобождения, то другие признают существование некой слепой и безличной силы — неотвратимой судьбы. Некоторые представители А. дают этому своеобразную интерпретацию: безличная и слепая сила необходимости (ниятивада, или фатализм) жестко детерминирует сансару. Иные же скептически воздерживались от утверждения или отрицания кармы — сансары и потустороннего мира вообще. По мнению представителей А., человек способен реализовать свои творческие возможности, следуя аскетическому образу жизни. А., как правило, проповедовала отказ от социальной активности.

Литература: B a s h a m. History and doctrines of the ajivikas. L., 1951.

АДИАФОРА (от греч. αδιάφορος — безразличный, равнодушный) — безразличное, этический термин, обозначающий у *киников* и *стоиков* все то, что не есть добродетель или порок. Поздние стоики различали «предпочтительное безразличное» и «непредпочтительное безразличное»: предпочтительно то, что способствует жизни, согласной с природой. Разум побуждает человека к надлежащим поступкам и отвращает его от ненадлежащих. К неразумному влекут страсти и несоответствующие природе душевные порывы.

АКАДЕМИЯ (Ἀκαδημία) платоновская — философская школа в Древней Греции, основанная Платоном ок. 388 г. до н.э. Школа представляла собой религиозно-философский союз по образцу пифагорейского братства, название получила от имени мифического героя Академа, которому были посвящены гимнасий и сад, где и проводил Платон занятия с учениками. Руководство А. (схолархат) Платон завещал своему племяннику Спевсиппу. В дальнейшем схоларх

определялся выборным путем. Созданная первоначально для распространения учения Платона А. на протяжении почти тысячелетней истории претерпела многочисленные изменения. Принято выделять несколько этапов в развитии А.

Древняя, или первая, А. (388—270 гг. до н.э.) придерживалась преимущественно поздней философии своего основателя и сочетала его идеи с пифагорейскими интуициями в духе мистики чисел и этически окрашенной онтологии. В частности, ставила на место платоновой идеи число и провозглашала различие между единством и множественностью как первопричину мира.

В период Средней, или второй, А. (270—150 гг. до н.э.) произошел отход от учения Платона. Основываясь на аргументации софистов, А. встала на позиции *скептицизма*, оспаривая принцип познаваемости мира.

В Новой, или третьей, А. (150 г. до н.э. — 529 г.) учения всех крупных философов подвергаются скептической критике. Борьба против стоической теологии и понятия *Абсолюта* привела в известной мере к возникновению атеистических идей. Для дальнейшей деятельности А. характерен эклектический синтез идей Платона, Аристотеля и стоиков, особенно в области этики. В IV—V вв. А. прочно связывается с *неоплатонизмом*. В 529 г. А. была закрыта декретом византийского императора Юстиниана.

Продолжательницей дела античной А. считала себя Флорентийская А., основанная Козимо Медичи в 1459 г. Главными ее представителями были Марсилио Фичино, успешно переводивший и комментировавший сочинения Платона, и Пико делла Мирандола.

Литература: Brun J. Platon et l'académie. P., 1963; Dillon J. The Middle Platonism. A study of Platonism 80 B.C. to 220 A.D. L., 1977; Cluger J. Antiochus and the late Academy. Göttingen, 1978.

АКСИОЛОГИЯ — философское учение о ценностях как основаниях целеполагающей деятельности людей. Центральное для А. понятие ценности фиксирует важнейший аспект существования человека — его способность к активному и сознательному преобразованию мира и самого себя в соответствии со значимыми для него идеальными представлениями.

В самом общем виде выделяются ценности материальные, социальные и духовные.

В первых выражается отношение человека к вещам и процессам окружающего мира с точки зрения их способности удовлетворить его жизненно важные потребности (в пище, одежде, комфорте и т.п.). Социальные ценности (например, представления об интересной работе, профессиональном успехе, общественной справедливости, рациональном государственно-политическом устройстве и т.п.) обеспечивают деятельность человека как социального существа. Наконец, благодаря духовным ценностям человек реализует себя как творческого и нравственную индивидуальность: созидает (и интерпретирует) художественные произведения, оценивает поведение окружающих и свое собственное и т.д. Отличительными чертами ценностных представлений являются: а) их бинарный характер, т.е. наличие противоположных ценностных модальностей, предполагающих личный волевой выбор (приятное — неприятное; доброе — злое; прекрасное — безобразное; справедливое — несправедливое); б) иерархичность как позитивных, так и негативных ценностей. При этом само смысловое содержание ценностных представлений является весьма различным и определяется в зависимости от культурно-исторического контекста.

Категория ценности в определенной степени противостоит гносеологической категории *истины*. На это обратил внимание еще Аристотель, разделявший разум на теоретический, или созерцательный, и практический, или этико-политический. Последний, согласно Аристотелю, «от созерцательного ума... отличается своей направленностью к цели» (Соч. В 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 442). Впоследствии жесткое различие между теоретическим и ценностно-практическим разумом будет отстаивать Кант, с которого, собственно, и можно начинать отсчет А. как самостоятельной сферы философских исследований. Для Канта человек, с одной стороны, есть природно-телесное существо, включенное в необходимые природные связи, а потому вынужденное познавать их посредством соответствующих им врожденных логико-теоретических способностей; с другой стороны, он — свободно волящее нравственное существо, руководствующееся в своей деятельности ценностными максимами практического разума. Однако лишь со второй половины XIX в. своеобразие ценно-

стного бытия человека получает систематическое и разнообразное осмысление. В баденской школе *неокантианства* (Виндельбант, Риккерт) разрабатывается онтология ценностей, постулирующая их *трансцендентное* и объективное смысловое существование, лежащее в основе любых субъективных актов оценки и ценностных предпочтений. Иную по существу концепцию выдвинули представители философии жизни. Так, В. Дильтей ставит проблему различия логических категорий, посредством которых мы познаем природу, и «категорий духовного мира» (ценность, понимание, смысл, цель, значение), посредством которых только и может быть схвачена и выражена сфера человеческих переживаний и духовного творчества. Критический пересмотр понятия ценности предпринимает Ф. Ницше, подметивший тот факт, что ценностным представлениям, когда они становятся достоянием массового сознания и тем более когда они приобретают идеологический характер, свойственны репрессивность, языковой фетишизм и выхолащивание жизненно значимого содержания. Идеи Ницше будут интенсивно разрабатываться в аксиологических доктринах XX в., особенно в постмодернистской традиции.

Один из самых глубоких вариантов А. в русле феноменологической традиции был предложен М. Шелером. В противовес формалистической и рационалистической этике Канта им разрабатывалась «материальная этика ценностей», в которой подчеркивалась особая роль интуитивного переживания и воплощения ценностных содержаний, предшествующих любой ценностной рациональной рефлексии. М. Шелер постарался также выявить «материальные» априорные структуры ценностных переживаний в виде иерархии бинарных модальностей: приятного и неприятного, любви и ненависти, благородного и неблагородного, симпатии и антипатии. Им же была предложена иерархическая классификация ценностных представлений, во главе которой стоит религиозная «ценность святости». Близкий к шелеровскому вариант А. в русле своей стратификационистской онтологии предложил Н. Гартман, наделив ценности Духа объективным существованием, которое раскрывается в субъективных актах ценностных суждений и поступков. Правда, онтологический статус объективного мира

ценностей у Гартмана так и остался неясным. В отечественной традиции наиболее систематические варианты религиозно-философской А. были предложены В.С. Соловьевым и Н.О. Лосским. Объективный и абсолютный характер ценностей (Добра, Красоты, Истины), по их мнению, обусловлен наличием совершенного божественного бытия, в своем творчестве человек должен стремиться к посильному воплощению этой ценностной полноты.

В аксиологических исканиях XX в. отразились как его драматические политические коллизии, так и существенные культурные трансформации, связанные с техническим прогрессом и возникновением сложнейшего комплекса нравственных проблем в науке, технике и политике. Из философских трудов аксиологическая проблематика перекочевала на страницы научных и научно-популярных изданий, стала предметом обсуждений в медицине, биологии, психиатрии, педагогике и даже в точных науках. Здесь достаточно указать на такие проблемы, как угроза существованию жизни на земле со стороны негативных аспектов технического прогресса; нравственные аспекты трансплантации органов, эвтаназии, клонирования в биологии и медицине; сохранение автономии человеческой личности в условиях глобальной информатизации и т.д. В настоящее время сложился целый комплекс междисциплинарных аксиологических дисциплин — биоэтика и этика науки, без взаимодействия с которыми не может сегодня успешно развиваться собственно философская А.

Вместе с тем в философской А. по-прежнему остается целый ряд краеугольных теоретических проблем, далеких от своего окончательного решения и служащих по сию пору предметом жарких дискуссий. К их числу, в частности, относятся: проблема природы ценностей; проблема ценностных абсолютов и их критериев; проблема понимания и усвоения ценностных смыслов; вопрос о соотношении национальных и общечеловеческих, личных и коллективных ценностей и т.д. Для современных философско-аксиологических исследований характерно их смыкание с антропологической проблематикой и философией языка.

Литература: Риккерт Г. О системе ценностей // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 1; Шелер М. Избранные произведения. М., 1994; Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.

АКСИОМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД — способ развития, систематизации и построения теоретического знания в форме так называемых аксиоматических теорий. Применение А.м. состоит в процедуре аксиоматизации совокупности сведений, которые получены в ходе предварительного содержательного анализа того или иного круга явлений, т.е. в нахождении таких исходных положений, принимаемых без доказательства и называемых аксиомами, или постулатами, из которых чисто логически посредством процедур вывода (доказательства) выводятся (дедуцируются) все остальные сведения, называемые теоремами. Если это удастся сделать, то исходную совокупность сведений называют содержательной теорией, а найденные аксиомы вместе с теоремами называют формализованной аксиоматической теорией. Для аксиоматизации содержательной теории требуется достаточно высокая степень ее разработанности.

Иногда аксиоматическую теорию строят с помощью специального языка символов. В этом случае аксиомы представляют собой формулы этого языка (последовательности символов), а теоремы получаются как преобразования исходных последовательностей символов в новые последовательности по строго определенным логическим правилам исходных последовательностей символов в новые последовательности. Такую теорию называют исчислением, или формальной аксиоматической теорией.

Содержательные теории с отдельными элементами теории дедукции широко используются в научном познании, собственно же А.м. нашел свое наиболее полное применение в области математики, логики и физики. Исторически первой аксиоматической теорией была теория бытия, построенная древнегреческим философом Парменидом, представителем элейской школы. В логике первые аксиоматические теории были предложены Аристотелем (см. *Силлогистика*) и представителями стоически-мегарской школы (см. *Логика высказываний*). Несколько позже в математике Евклид аксиоматизировал геометрию, а в конце XIX в. итальянский логик и математик Пеано аксиоматизировал арифметику. В физике первая аксиоматическая теория была построена И. Ньютоном (классическая механика).

Аксиоматические теории представляют собой высшую форму организации знания.

Относительно них могут устанавливаться такие их свойства, как непротиворечивость, полнота, разрешимость, независимость исходных постулатов, определяться их отношения к другим аксиоматическим теориям и т.д. Однако, как показал К. Гёдель, доказавший в 1931 г. теорему о неполноте формальной арифметики, А.м. имеет существенные ограничения в своем применении, т.к. достаточно богатые содержательные теории (теории, содержащие по крайней мере арифметику) в принципе не могут быть полностью аксиоматизированы. В дальнейшем были получены и другие ограничительные теоремы, касающиеся А.м. В частности, А. Тарский показал, что понятие истины, определяемое относительно некоторой теории, не выразимо средствами этой теории.

АЛГЕБРА ЛОГИКИ — один из основных разделов математической логики, основанный на алгебраическом способе представления и решения логических проблем. Современная символическая логика, начало которой было положено исследованиями Г. Лейбница и особенно Дж. Буля, развивалась ими и их непосредственными последователями (У. Джевонс, А. Венн, Э. Шредер, П.С. Порецкий) в форме алгебраических построений. Именно в исследованиях этих ученых впервые был использован термин «А.л.» Однако после работ Г. Фреге логические теории начали строиться в форме исчислений, а А.л. стала рассматриваться как формальная семантика этих исчислений.

В настоящее время многие логические теории имеют в качестве своих моделей соответствующие им алгебры. Так, классической логике высказываний соответствует булева алгебра, в которой анализируются двузначные (булевы) функции. При этом одно из значений трактуется как значение «истина», а другое — как «ложь». Так как эти значения являются характеристиками высказываний, n -аргументные булевы функции можно понимать как операции над n -кой высказываний. При этом исходными операциями булевой алгебры считаются: конъюнкция ($\&$) — соответствует союзу «и» русского языка, дизъюнкция (\vee) — соответствует союзу «или» и отрицание (\neg) — соответствует словосочетанию «неверно, что», а все остальные определяются через них.

В булевой алгебре устанавливаются различные свойства этих операций. Основными свойствами являются:

- $x \& (y \& z) = (x \& y) \& z$ — ассоциативность $\&$;
- $x \vee (y \vee z) = (x \vee y) \vee z$ — ассоциативность \vee ;
- $x \& y = y \& x$ — коммутативность $\&$;
- $x \vee y = y \vee x$ — коммутативность \vee ;
- $x \& (y \vee z) = (x \& y) \vee (x \& z)$ — дистрибутивность $\&$ относительно \vee ;
- $x \vee (y \& z) = (x \vee y) \& (x \vee z)$ — дистрибутивность \vee относительно $\&$;
- $(x \& \neg x) \vee y = y$ — закон противоречия;
- $(x \vee \neg x) \& y = y$ — закон исключенного третьего.

Все остальные свойства могут быть получены из указанных как производные.

В булевой алгебре вводятся также канонические способы представления функций с помощью аналитических выражений (различные виды конъюнктивных и дизъюнктивных нормальных форм), решается вопрос о минимизации таких выражений, устанавливаются критерии логического следования одного аналитического выражения из других, а также решается целый ряд иных задач. Конечное число значений булевых функций позволяет определить их с помощью так называемых *таблиц истинности*, что делает возможным табличный (матричный) способ задания классической логики высказываний.

Развитие идей многозначной логики, в которой рассматриваются n -значные и даже бесконечнозначные функции, привело к созданию различных многозначных А.л. В последних высказываниях приписывается не два истинностных значения — истина или ложь, а n различных значений или бесконечное их число.

В современной науке и двузначные и многозначные А.л. не только используются как удобные формальные семантики тех или иных логических исчислений, но и применяются в программировании и в проектировании компьютерных систем.

АЛГОРИТМ (от *algorithmus* — латинизированное имя среднеазиатского ученого IX в. аль-Хорезми) — четко заданная конечная последовательность процедур, приводящая к решению любой конкретной задачи из некоторого класса задач. Построение А. для задач определенного типа, т.е. алгоритмизация их решения, сводит поиск ответа на поставлен-

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА

ный вопрос к столь простым операциям, что они могут выполняться чисто механически, а потому могут быть переданы некому устройству (например, компьютеру), которое и осуществит поиск ответа в соответствии с предписанием А.

Поиск А. для решения различного рода задач всегда был важной темой исследований в математике. Начиная со средневековья хорошо известны и вошли в школьный курс арифметики А. сложения, вычитания, умножения и деления «столбиком» в десятичной системе счисления, А. нахождения наибольшего общего делителя, А. нахождения корней квадратных уравнений и многое другое. Развитие современной логики привело к необходимости нахождения А. для решения многих задач данной науки. Так, распознавание логических законов в логике высказываний решается с помощью А. построения таблиц истинности. В настоящее время большое внимание уделяется нахождению удобных А. поиска доказательства теорем для различных логических теорий.

Однако многие проблемы математики и логики в течение длительного времени не поддавались алгоритмизации. Возникли подозрения, что для них вообще нельзя построить А. Для доказательства такого рода отрицательной теоремы (о несуществовании А.) необходимо было исходное интуитивное понятие А. уточнить строго формальным образом. Эта работа была выполнена в 30–50-е гг. XX в. и привела к нескольким эквивалентным друг другу уточнениям понятия А. Такими уточнениями являются понятия абстрактной машины Тьюринга, общерекурсивной функции, λ -определимой функции, нормального алгоритма Маркова и ряд других. На основе этих уточнений были получены результаты о несуществовании А. для многих задач логики и математики. В частности, А. Черчем была доказана теорема о несуществовании А., который по любой формуле первопорядковой логики предикатов установивал бы, является ли она законом этой логической теории или нет.

В современной науке теория А. является основой конструктивного направления в математике и логике. Она является также базовой дисциплиной в области вычислительной техники и программирования, машинного решения самых разнообразных задач, моделирования различных процессов.

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА — богословская школа в г. Александрия, в которой осуществлялись первые попытки интерпретации идей христианства на языке античной философии, примирения греческой культуры и христианской веры. На А.ш. сильное влияние оказала философская традиция, сложившаяся в Александрии на протяжении нескольких веков (начиная с III в. до н.э.). Эта традиция сочетала в себе иудео-александрийскую философию, представлявшую синтез платонических, стоических и иудейских воззрений (Аристобул, Филон Александрийский), неопифагореизм, который совмещал содержание платонических сочинений с религиозным духом пифагорейских мистерий (Сотион, Аполлоний Тианский, Никомех из Герасы и др.), и неоплатонизм Плотина и Порфирия.

А.ш. возникла на основе христианского учебного заведения — огласительной, или катехизической, школы, — созданного в середине II в. Благодаря деятельности первых «александрийских учителей» (Филон, Климент, Ориген) А.ш. становится центром *аллегорического метода* истолкования Библии.

АЛЛЕГОРИЧЕСКИЙ МЕТОД — метод иносказательного толкования текста, использовавшийся христианами экзегетами для интерпретации Библии. «Авторами» А.м. принято считать Филона Александрийского, Климента Александрийского и Оригена. Филон различает «тело» (буквальный смысл) и «душу» Священного Писания, ключ к пониманию которой дает А.м. Ориген видит основную и самую трудную задачу христианина в отыскании духовного смысла Священного Писания.

Для более позднего богословия характерно толкование самого внешнего мира как аллегории, через раскрытие которой лежит путь к познанию *Абсолюта* и обожению. А.м. получил значительное распространение не только на христианском Востоке, но и в современных протестантских герменевтических системах.

АЛХИМИЯ (позднелат. Alchymia, alchymia, через арабов Альхимия; возможно, от греч. chymeia, chemeia — искусство выплавки металлов, chyma — жидкость, литье, или от Хемия (греч. Chemia) — одно из наименований Древнего Египта, от древнеегипетского

Хам, хаме — черный, букв.: — черная страна, страна черной земли) — наряду с другими тайными, оккультными науками (астрологией и каббалой) явление культуры, сопутствовавшее на протяжении более 1,5 тыс. лет различным эпохам (эллинизм, европейское средневековье, Возрождение). А. существовала еще в составе древних восточных культур — в Ассирио-Вавилонском царстве, доисламской Персии, Арабском халифате, а в Китае, Индии и Японии — во времена становления там буддизма. Наибольшее распространение А. получила в средневековой Европе в качестве феномена именно этой культуры.

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

Возникновение А. (II–VI вв.) связано с деятельностью Александрийской академии. Это было время становления А. в составе позднеэллинистической герметической философии (по имени Гермеса Трисмегиста (т.е. Трижды Величайшего), легендарного основателя А.) под влиянием учения персов-огнепоклонников, неопифагорейских и неоплатонических умозрений эллинизированного Египта, предхристианских и раннехристианских философских систем. Александрийская А. занимает срединное положение между ремесленной практикой, направленной на имитацию благородных металлов (хризопея — золота и аргиропея — серебра), и оккультным теоретизированием. Опираясь на вещество, алхимик одновременно размышляет над его природой.

Обнащение лаборатории алхимика и мастерской ремесленника и используемые ими вещества в основном совпадали. Совпадал и характер деятельности: открытие, наблюдение и описание веществ и их взаимодействий, технологические операции. Но у алхимика иная цель: построение особой Вселенной, собственной картины мира, представленной в специфических образах-понятиях («философский камень», целительные панaceи, алкагест — универсальный растворитель, гомункул — искусственный человек). Он осуществляет тем самым единение микро- и

макрокосмоса, соотнося природное и духовное, вселенское и человеческое на пути к знанию.

В VII–XI вв. А. ни в практическом, ни в теоретическом отношении не обогатила средневековое природознание.

На втором этапе (XII–XIV вв.) А. вступает во взаимоотношения с культурой европейского средневековья, пребывая между практической химией и «естественной философией», основанной на христианизированном учении Аристотеля о материальном мире. (Мир веществ, согласно этому учению, состоит из сочетаний четырех начал-стихий — земли, воды, воздуха, огня, обладающих соответствующими свойствами-качествами — сухостью, влажностью, холодом, теплом.) В результате А. рационализируется, приобретая черты лишь внешним образом алхимизированной практической химии, с одной стороны, и деятельности, направленной на познание вещества, — с другой.

Названные выше образы-понятия А. существуют не сами по себе, а в конкретных познавательных-практических проблемах, связанных с преобразованием вещества. Мысль о всеобщей превращаемости вещества, из которой следует возможность трансмутации металлов, коренится в аристотелевой идее первичной материи как совокупности всех свойств-качеств и начал-стихий. В аристотелевых началах-стихах, абстрактных качествах, принципах алхимик видит и то, что видел Аристотель, но и нечто иное — вещественное, обнаруживаемое органами чувств, преобразуемое с помощью соответствующих лабораторных приемов. Аристотелева вода, например, у алхимиков — знак холодного и влажного, но и та вода, которую можно пить, и aqua fortis (азотная кислота), и aqua regis (царская водка). Аристотелевы начала-стихии обретают вещественный характер, выстраиваясь в триаду алхимических начал-принципов и вместе с тем веществ: ртуть, сера и соль. Принцип и вещество вместе: «Возьми, сын мой, три унции серы и пять унций злости...» Это примета особого, радикально отличного от нынешнего мышления. Мысль алхимика движется от изучения функциональной зависимости «свойство — свойство» (блеск золота, например, зависит, в числе прочего, от огненности серы) к изучению принципиально иной зависимости «состав — свойство». При этом антиатомистические

представления имеют тенденцию через понятия «квинтэссенция» (скрытая сущность тела) и «биологическая» индивидуация (тело — живой организм) стать физико-химической атомистикой новой науки. Если, однако, понимать атомизм как неуничтожимость и неизменяемость единицы вещества, тогда идея трансмутации оказывается бессмысленной. В этом случае следовало бы отказать от алхимических веществ-принципов (ртуть, соль, сера) как кирпичей мироздания и признать реальные металлы, например, простыми химическими элементами в современном смысле. Таким образом, атомизм — в некотором роде логическое будущее А.

Учение об алхимических началах-принципах противостоит двум основным направлениям средневекового природознания (XIII в.): созерцательному опыту Оксфордской школы (Р. Бэкон, Р. Гроссетест) и схоластике Альберта Великого — Фомы Аквинского. Но в этом противостоянии оно как бы примиряет средневековые номинализм (имя — идея вещи — лишь конструкция ума) и реализм (имя — идея вещи так же реальна, как и сама вещь) и тем самым предвосхищает метод науки Нового времени, оперирующей с реальными веществами, но осмысляемыми с помощью соответствующих понятий. В этом и состоит главный урок, преподанный А. научной химии — науке Нового времени.

Учение об алхимической субстанции и акциденции (сущность всех металлов едина; различны их преходящие, акцидентальные, формы) обуславливает «врачующий» характер препаративной деятельности алхимиков, совершенствующих металл, освобождающих его от порчи. Эта практическая установка находится в соответствии со следующими двумя устремлениями алхимической мысли. Первое: разрушение видимых форм вещества, физическое и физико-химическое воздействие на вещество (дробление, измельчение, растирание, обжиг, растворение вещества в минеральных кислотах и др.). Так, алхимик выявляет сокровенную сущность — квинтэссенцию, форму форм, лишенную каких-либо свойств кроме идеального совершенства (идея, восходящая к александрийской А.). На этом пути — физикализация А. Второе: одухотворенная предметность (зооморфные, антропоморфные, анимистические представления о веществе, «исцеление»

вещества с помощью «медикамента» — «философского камня»). На этом пути — биологизация А., ведущая к формированию идеи химической индивидуальности. Во взаимодействии этих устремлений можно усмотреть предвосхищение современной химии, мечущейся меж всемогущей физикой и всеобъемлющей биологией.

Деятельность алхимиков к концу второго этапа складывается из трех составляющих: а) ритуально-магический опыт, в котором препаративные процедуры сопровождаются соответствующими заклинательными формулами, выражаемыми особым символическим языком (мир веществ — мир символических их заменителей, причем последний истиннее первого, ибо священнодействен, исполнен высшего смысла; с одной стороны, «дело это делает рука», с другой — «деяние это творит десница»); б) система определенных лабораторных приемов, направленных на недостижимый, как теперь ясно, результат; в) синтетическое искусство, с помощью которого изготавливают конкретную вещь. Так, в рамках А. воспроизводится особый тип познавательного-практической деятельности, непосредственно предшествовавший химии Нового времени.

Но реальный путь от А. к химии оказался трудным. Потребовалось длительное взаимодействие трех направлений средневекового природознания (схолистического теоретизирования, ремесленного опыта и А.), прежде чем *experientia* как опытность, знание и *experimentum* как проба, опыт, встретившись, привели к научному эксперименту.

Именно в силу обретения А. собственнотейоретического взгляда на свой предмет главные практические вклады А. приходится на VIII—XII вв. в арабском мире и на XII—XIV вв. в Европе. Получены серная, соляная и азотная кислоты, винный спирт, эфир, берлинская лазурь. Создано разнообразное оснащение мастерской-лаборатории — стаканы, колбы, фиалы, чаши, стеклянные блюда для кристаллизации, кувшины, шипцы, воронки, ступки, песчаная и водяная бани, волосяные и полотняные фильтры, печи. Разработаны операции с различными веществами — дистилляция, возгонка, растворение, осаждение, измельчение, прокаливание до постоянного веса. Расширен ассортимент веществ, используемых в лабораторной практике: нашатырь, сулема, селитра, бора,

оксиды и соли металлов, сульфиды мышьяка, сурьмы. Разработаны классификации веществ. Впервые описано взаимодействие кислоты и щелочи. Открыты сурьма, цинк, фосфор. Изобретены порох, фарфор. Бонавентура (XIII в.) установил факт растворения серебра и золота в царской водке. В трактате Р. Бэкона «Зеркало алхимии» можно усмотреть неосознанное приближение к правилам стехиометрических соотношений и принципу постоянства состава. Ему же принадлежит систематизированное описание свойств семи известных тогда металлов. Но успехи прикладного свойства А. должна разделить с химическим ремеслом.

Во многом сходна с европейской А. арабского мира VIII—XII вв. (Ближний Восток и страны Магриба). Это сходство не случайно, если принять точку зрения М. Бергло о проникновении А. в Европу через арабов.

Практическая химия шла путем эмпирического поиска, лишь оттеняя особую природу А.

Третий этап А. (XV—XVII вв.) связан с кризисом европейского средневекового мышления и отмечен новым расцветом оккультных увлечений, характерных для ренессансного неоплатонизма. В стороне стоит Парацельс (XVI в.), ориентировавший золото-сереброискательскую А. на лекарственную — *ятрохимию* (греч. *ιατρος* — врач).

А. в эпоху Просвещения (XVIII в.) воспринималась современниками как фарс.

Таким образом, в ходе исторических взаимодействий с умозрительным природознанием и химическим ремеслом А. трансформируется в научную химию. Под влиянием А. изменились химическое ремесло и умозрительное природознание, став соответственно химической технологией и опытно-индуктивной наукой XVII в.

В составе же европейской средневековой культуры А. можно рассматривать как синкретическую полифункциональную паракультурную составляющую этой культуры, ее пародийную изнанку, «выбалтывающую» скрытые смыслы официального средневековья, взаимодействуя с ним и тем самым трансформируя его, суля возрожденческое обновление на пути к культуре (и науке) Нового времени.

Литература: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев — М., 1998; Рабинович В.Л. Алхимия как феномен

средневековой культуры. М., 1979; Он же. Образ мира в зеркале алхимии. От стихий и атомов древних до элементов Бойля. М., 1981; Jung C.G. Psychologie und Alchemie. Zurich, 1944; Read J. Through alchemy to chemistry. N.Y., 1963; Thorndike L. A history of magic and experimental science. Vol. 1—8. N.Y., 1923—1958.

АЛЬТРУИЗМ (франц. *altruisme* от лат. *alter* — другой) — нравственный принцип, согласно которому благо других людей и они сами более значимы, чем собственное Я, противоположен *эгоизму*. Термин «А.» был введен в оборот О. Контом, сформулировавшим принцип «Живи для других». В XIX в. под влиянием *утилитаризма* А. понимался как ограничение личного интереса ради общего, а в некоторых интерпретациях — именно общественного интереса. А. шире принципа уважения, запрещающего отношение к другому как к средству достижения собственных целей и принципа *справедливости*, запрещающего ущемление интересов другого и обязывающего воздавать другим по заслугам. В своем существенном содержании принцип А. был воплощен в христианской заповеди любви и *милосердия*, но полностью их не исчерпывает, т.к. данные понятия в христианстве включают благоговение и совершенствование. Однако в новоевропейской философии милосердие начинает трактоваться именно в духе А. и содействие благу другого рассматривается как основа морали вообще. В эпоху Просвещения в учениях Шейффера, Хатчесона, А. Смита, Руссо, Гердера, Гёте и др., в XIX в. в учениях Шопенгауэра и В.С. Соловьева А. как принципу человеческих взаимоотношений придается исключительное значение.

В XIX и начале XX в. А. как нравственный принцип стал предметом критики христианских, в особенности православных, мыслителей, полагавших, что А. приводит к тому, что человек забывает Бога и свою обязанность угождать Ему: выполнять все его заповеди (К.Н. Леонтьев). В рамках утилитаристской традиции предлагались некоторые модификации А., призванные облегчить моральный выбор человеку, посредством исключения из морали заповеди любви. Так, допускалось, что человек, ориентируясь на счастье большего числа людей, вправе причинить некоторый вред небольшому числу людей. А. отвергался и как «учение буржуазно-демократической морали» (Н.А. Бердяев) —

АНАГОГИЯ

как абстрактный и формальный принцип. В *марксизме* А. отвергался как идеологическая иллюзия, призванная закамouflировать такой общественный порядок, который позволяет обладателям частной собственности представить свой частный корыстный интерес «в качестве интересов своих ближних». Ницше видел в А. одно из выражений «морали рабов».

Во второй половине XX в. философско-этическая проблематика, связанная с А., получила развитие в исследованиях «просоциального» поведения, в которых А. анализируется в контексте практических отношений между людьми на материале различных форм солидарности — благодеяния, благотворительности и т.п., а также в контексте этики заботы. Достижения эволюционной генетики позволили представителям *социобиологии* показать биологические предпосылки А. и функциональную неопределенность того, что принято считать «личным интересом». Исходя из совершенно иных методологических и теоретических оснований, социобиологи пришли к важному выводу о взаимопосредствованности личного и общего интереса (на что, выдвигая разные аргументы, указывали Дж. Батлер, Гегель и Маркс). Оказалось, что в дилемме «А. — эгоизм» заключается противоречие не частного и общего, а моего и чужого интересов. А., с этой точки зрения, понимается как содействие не общему интересу, а именно интересу другого человека, возможно, как равного, и при любых условиях — как ближнего, и уточняется, что А. необходимо отличать от коллективизма как принципа, ориентирующего человека на благо сообщества (группы). Такое определение нуждается в нормативной и прагматической спецификации; в частности, относительно того, кто судит о том, в чем заключается благо другого, в особенности когда другой не может считаться в полной мере способным судить о том, что составляет его действительный интерес.

Литература: Конт О. Общий обзор позитивизма. Гл. XIV: Альтруизм как истинное основание личной морали // *Родоначальники позитивизма*. Вып. 4–5. СПб., 1912; Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. П., 1900; Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т. I. М., 1988; Шопенгауэр А. Две основные проблемы нравственности // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992; *Altruism* / Ed. Paul E.F., Miller F.D., Paul J.

Cambridge, 1993; *Altruism and Helping Behavior: Social Psychological Studies of Some Antecedents and Consequences*. N.Y. — L., 1970; Nagel T. *The Possibility of Altruism*. Princeton, 1970.

АНАГОГИЯ (греч. ἀναγωγή — вести вверх, возводить) — первоначально термин, означающий «духовное» и «мистическое» осмысление текста Библии на основе религиозного опыта и Боговидения самого интерпретатора. Утвердился в Александрийской школе патристики, получив классическое выражение в творчестве св. Симеона Нового Богослова.

В Западной Европе А. стала применяться благодаря усилиям Бэды Достопочтенного. Данте нашел ей в «Пире» независимое от Библии применение к тексту своего произведения «Новая жизнь». В России в святоотеческой герменевтике А. вошла в употребление в середине XVI в. благодаря усилиям Дмитрия Герасимовича и Максима Грека, а во второй половине XVII — первой половине XIX в. А. стала ключевым понятием в философско-богословской мысли ученых монахов св. Тихона Задонского, св. Паисия Величковского, св. Филарета Московского и Платона (Левшина). Их усилия были направлены на покаянное самопознание и на выражение антиномичных форм мышления, которые Платон (Левшин) называл «окололичностями». В работах М. Хайдеггера, особенно последнего периода, М. Фуко и Р. Барта намечился путь к «непродуманному», по М. Хайдеггеру, и анагогическому философствованию: без вербализировано выраженных «истин».

Литература: Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.

АНАЛИЗ (греч. ἀνάλυσις — разложение, расчленение) — способ мысленного или реального расчленения объекта познания на части с целью выявления его структурных элементов и отношений между ними. Обычно А. является самым первым этапом рационального исследования, предшествует построению эксперимента и накладывает специфические особенности на его проведение, потому что разные способы А. могут привести к выявлению разных структурных элементов и их связей и отношений. Процедурой, обратной А., является *синтез*.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одно из направлений современной западной

философии, распространенное преимущественно в англосаксонских странах. В широком смысле слова А.ф. можно трактовать как определенный стиль философского мышления, для которого характерны такие качества, как строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к широким философским обобщениям, абстракциям и спекулятивным рассуждениям. Для философов-аналитиков сам процесс аргументации не менее важен, чем достигаемый с его помощью результат. Язык, на котором формулируются философские идеи, рассматривается не только как важное средство исследования, но и как самостоятельный объект исследования. Многие аналитики, хотя и не все, предпочитают опираться на формальную логику, эмпиристскую методологию и данные науки.

Непосредственно возникновение А.ф. было подготовлено новыми тенденциями в развитии науки на рубеже XIX—XX вв. Изначально А.ф. была тесно связана с логикоматематическим знанием. Первые представители А.ф. (Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Ф. Рамсей и др.) были одновременно и крупнейшими специалистами в области математической логики. Они разрабатывали программу глубинного логического анализа языка, который противопоставляли «поверхностному» подходу лингвистической науки. Особое внимание уделялось выявлению логической формы тех языковых средств (например, обозначающих фраз), применение которых приводит к всевозможным заблуждениям и парадоксам, имеющим философское значение. Создавались проекты разработки синтаксически и семантически точного («совершенного», «идеального») языка, который мог бы способствовать прогрессу научного знания. В определенный период (20—40-е гг. XX в.) для А.ф. были характерны претензии на роль методологии всего научного знания (включая общественные науки), способствующей его унификации. В этом плане ей были присущи неопозитивистские черты (см. *Логический позитивизм*), феноменалистическая позиция в теории познания, индуктивизм в понимании науки. Одной из центральных проблем исследования для А.ф. является проблема значения, которую первоначально трактовали в «традиционном» смысле как проблему обозначения (именования) языковыми средствами отдельных

объектов (материальных или идеальных), а также ментальных состояний. Исследовались конкретные способы указания (референции) различных видов слов на свои объекты. В связи с этим ставился также общий вопрос об отношении языка и реальности.

В дальнейшем (начиная с 30-х гг.) происходило расширение проблематики значения за счет перехода к логико-лингвистическому анализу общеупотребимых форм выражения, учета прагматических, коммуникативных аспектов языка. Статичный подход сменяется динамичным подходом к значению как к функциональной характеристике употребления слов и выражений естественного языка. Первостепенно важным признается анализ целостных ситуаций речевой коммуникации людей («языковые игры», «речевые акты» и т.п.). В связи с этим обращается внимание на способы выражения в языке различных психических состояний, ставится вопрос о возможности познания «чужих сознаний» и о логико-лингвистических критериях личного тождества. А.ф. к началу 60-х гг. окончательно преодолевает свое прежде негативно-критическое отношение к традиционной философской проблематике («метафизике»), настаивая лишь на максимальном уточнении тех или иных понятий и экспликации логической структуры философской аргументации. В последние годы А.ф. все больше выполняет роль метафилософской доктрины, способной ассимилировать идеи других философских направлений и быть универсальным языком философской дискуссии. Концептуальное ядро А.ф., как правило, составляют научные программы, вырабатываемые в А.ф. языка, а «периферию» — другие аналитические дисциплины: «философия сознания», «философия действия», «философия психологии», «философия морали», «философия логики» и др. А.ф. распространяет свои методы на новые предметные области (например, на проблематику искусственного интеллекта), осваивает социокультурную проблематику, по-прежнему делая основной акцент на логико-лингвистической стороне рассматриваемых вопросов. А.ф. в различных странах сохраняет свои национальные особенности. Например, А.ф. в США (У. Куайн, Н. Гудмен, Д. Дэвидсон, Х. Патнэм, Т. Нейгел и др.) свойственна прагматистская ориентация; А.ф. в Австра-

АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ

лии и Новой Зеландии (Д. Сартр, Д. Армстронг, Д. Маки, Ф. Джексон и др.) принимает форму «научного реализма» (материализма); А.ф. в Великобритании больше ориентирована на логико-семантические проблемы (П. Стросон, М. Даммит, Д. Уиггинс, Д. Пёрс, К. Пикок и др.) и метаэтические исследования (Р. Хеар, Б. Уильямс, Д. Парфит и др.); в странах Северной Европы приоритет отдается исследованию логики человеческих действий и пропозициональных установок (Г. фон Вригт, Я. Хинтиikka и др.).

Литература: Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993; Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. М., 1998.

АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ — термины, имеющие широкое применение в различных направлениях современной философской мысли, главным образом в рамках аналитической традиции, введены И. Кантом в «Критике чистого разума». Вопрос о возможности априорных синтетических суждений заявлен Кантом как основной вопрос всей критической философии. Дихотомия А. и с.с. основывается на возможности различного отношения между субъектом и предикатом суждения. Под аналитическими суждениями Кант понимает такие, где предикат, уже содержащийся в понятии субъекта и смутно мыслящийся в нем, эксплицируется из этого понятия по закону тождества. Хотя аналитические суждения и не углубляют наших познаний, но они все же расширяют сферу отчетливо мыслимого. В этом психологическом моменте основное отличие аналитических суждений от бессодержательных тавтологий. Все аналитические суждения, основанные на законе тождества, априорны (строгая необходимость, согласно Канту, — один из критериев априорного знания). В числе примеров аналитических суждений, приводимых Кантом, положения: «все тела протяженны», «всякое золото желто», «все мои представления объединены в Я». Как аналитическое суждение положение «золото желто» имеет следующий смысл: необходимым условием именованного предмета «золотом» является наличие у данного предмета желтого цвета. Если трактовать данное положение как синтетическое суждение, возмож-

ность чего Кант в принципе не исключает, то оно будет означать, что всякий предмет с такими-то и такими-то свойствами, т.е. золото, обладает также и желтым цветом. В метафизике, как и в других науках, аналитические суждения играют служебную роль, уточняя и разъясняя основные понятия. Под синтетическими суждениями Кант понимает такие суждения, в которых предикат приносит новый признак, не содержащийся до этого в содержании понятия, относящегося к субъекту. Расширяя наше познание, синтетические суждения являются подлинной целью всех наук. Примеры синтетических суждений: «все тела имеют тяжесть», «всякое изменение имеет причину», « $7 + 5 = 12$ ». Канта интересуют только истинные синтетические суждения. Истинность синтетических суждений не может быть задана их формальной структурой, как у аналитических суждений. Она зависит от отношения суждения к какому-то внешнему X, которое и должно удостоверить правильность соединения субъекта и предиката в данном суждении. В отношении синтетических суждений возможны два случая: а) связь между субъектом и предикатом «подсказывается» наличными предметами, как в тезисе «все тела имеют тяжесть». Тогда мы имеем дело с эмпирическими синтетическими суждениями. Их всеобщность может быть исключительно «индуктивной»: б) связь между субъектом и предикатом удостоверяется благодаря тому, что формальная структура суждения отображает необходимые условия самой данности предметов чувств в опыте, так что эти предметы заведомо должны соответствовать тому, что мыслится в таком суждении (к примеру, Кант доказывает, что априорное знание о том, что всякое изменение имеет причину, возможно именно потому, что подчинение последовательности событий закону причинности есть необходимое условие восприятия нами этой последовательности). Это и есть априорные синтетические суждения. Они обладают строгой всеобщностью и необходимостью и составляют каркас чистой математики и общего естествознания. Метафизика только претендует на априорные синтетические познания и может реализовать их лишь в качестве практических постулатов. Это обусловлено тем, что ее предметная область (Бог, свобода и бессмертие души) лежит за границами возможного опыта и не может стать объек-

том восприятия. Исследование Кантом априорных синтетических суждений включает: а) установление общих условий их возможности; б) определение на основании этих условий границ синтетического познания; в) реализацию этих условий в том или ином конкретном случае, к примеру для основоположения о причинности (область возможных случаев определяется также априорно). Концепции различения А. и с.с. ближайшие последователи Канта не придали особого значения. Критический интерес к ней рождается в XX в. в связи с «лингвистическим поворотом» современной философии, особенно относительно вопроса о синтетической природе математического знания. Этот кантовский тезис отвергался большинством аналитиков, близких идеям Венского кружка. Еще более мощной атаке подверглось центральное положение Канта о возможности априорных синтетических суждений. Стандартная «аналитическая» схема вообще исключает эту разновидность суждений и подразумевает жесткое противопоставление конвенциональных аналитических положений и синтетических суждений опыта. Во второй половине XX в. вновь усиливается тенденция к отказу от резкого противопоставления аналитического и синтетического познания (Куайн, Рорти).

АНАЛОГИЯ (греч. ἀναλογία — соответствие, сходство) — сходство объектов в каких-то признаках. Умозаключение по А. — рассуждение, в котором сравниваются два объекта и на основании сходства ряда признаков этих объектов делается заключение о сходстве и других признаков. Сравняться могут как отдельные предметы, так и системы и неупорядоченные множества предметов, как реально существующие явления, так и мыслимые предметы, свойства и отношения.

Различают ненаучную (нестрогую) А. и научную (строгую) А. Ненаучная А. обосновывается с помощью здравого смысла. Научная — с помощью теории, на такой А. базируется метод моделирования. Основными функциями А. являются эвристическая — один из источников научных гипотез, объясняющая, доказательная. Нестрогая А. — слабое доказательство, иногда даже говорят: «аналогия — не доказательство»; однако строгая А. может выступать в качестве достаточного средства при доказательстве и аргументации.

АНАЛОГИЯ СУЩЕГО (от лат. analogia entis) — понятие в философии и богословии, означающее особый тип отношения между объектами или же особый тип предикации, при котором основанием соотнесения предметов являются не принципы тождества или различия, а принцип их подобия своему иноприродному источнику.

Философский смысл понятию «аналогия» (от греч. ἀναλογία — пропорция, соответствие) придает Платон, видимо, опираясь на пифагорейскую традицию. В диалоге «Тимей» он делает пропорцию принципом космической гармонии, а в диалоге «Государство» — социальной. С его точки зрения, А.с. с ее принципом «каждому свое» есть «справедливость Зевса» в отличие от несправедливого уравнилельного распределения. В метафизике, этике и биологии Аристотеля аналогия также играет существенную роль как форма проявления единого начала в единичных сущностях.

Особое значение аналогия приобретает в средневековой христианской философии, начиная с рассуждений Августина об одновременном сходстве и несходстве Бога и его творения, а также о неспособности нашего языка выразить совершенство Творца. Зафиксированная таким образом проблема заключалась в том, что простое сходство Творца и твари стирает грань между Богом и миром, простое же различие — разрывает их связь. Фома Аквинский развивает специальную теорию А.с., по которой совершенство бытия неодинаково распределено в универсуме и неоднозначно (эквивокально) выражается в каждом отдельном случае: Бог обладает всей полнотой бытия, тогда как остальные сущности обладают им «по аналогии», в определенном смысле и соразмерности, но бытие при этом остается тем же самым. Противоположную позицию занимает Иоанн Дунс Скот, утверждающий, что бытие всегда имеет однозначный (унивокальный) смысл во всех соотношениях. Томистская традиция (Капреол, Каетан, Суарес) развернула концепцию Фомы Аквинского в систематическую доктрину. Каетан детализирует учение Фомы, выделяя три типа А.с.: а) аналогия неравенства, когда разные предметы имеют одно имя и одно понятие, но относятся к разным уровням (тело небесное — тело земное); б) аналогия атрибуции, когда предметы имеют одно и то же имя и понятие в отношении к объекту, но по-разному приписываются

объекту (здоровый образ жизни — здоровый организм); в) аналогия пропорциональности, когда имена и понятия объектов тождественны до определенной степени (зрение физическое — зрение умственное). В последнем случае основанием аналогии может быть не только метафора, но и действительная причастность общему принципу, что особенно важно в случае с приписыванием Богу определенных предикатов. Таким образом, томизм предлагает «третий путь» — по отношению к «отрицательному» и «положительному» богословию — сохраняющий и идею невыразимости божественной сущности, и идею сходства Творца и творения.

Второе рождение теории А.с. происходит в неотомизме (особенно Э. Шивары, Ф. ван Стенбергена), для которого в новом культурно-историческом контексте предстает старая задача сделать абсолют легитимным предметом теоретического мышления, при этом избежав, с одной стороны, антропоморфического, субъективистского перенесения на абсолют свойств эмпирического мира, с другой — позитивистского самоизоляции разума в мире явлений. (Ср. проблематику русского философского символизма XX в., особенно «Философию имени» А.Ф. Лосева.) Принцип А.с. активно используется в аналектике неотомиста Лакебринка, полемически ориентированной против «негативизма», свойственного, по его мнению, гегелевской диалектике. Протестантское богословие обратило внимание на А.с. лишь в XX в., но зато эта версия представлена такими именами, как Барт (критический подход с точки зрения собственной концепции «аналогии веры»), Тиллих (символический подход), Бульман (экзистенциальный подход). Определенный интерес метод А.с. вызывает у философов-аналитиков.

Литература: Przywara E. *Analogia Entis*. N. Y., 1932; Anderson J. F. *The Bond of Being*. St. Louis, 1949; Lyttkens H. *The Analogy between God and the World*. Uppsala, 1952; Klubertanz G. P. *St. Thomas Aquinas on Analogy*. Chicago, 1960; McInerney R. *The Logic of Analogy*. The Hague, 1961; Mondin B. *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*. The Hague, 1963; Davies B. *Thinking about God*. L., 1985; Broadie A. *Maimonides and Aquinas on the names of God* // *Religious Studies*. 1987. 23. P. 157–170.

АНАМНЕСИС (греч. ἀνάμνησις — припоминание) — идея-метафора древнегреческой философии, в соответствии с которой

путь к истинному познанию лежит через воспоминание души о ее пребывании в более реальном и совершенном мире. Как философское понятие кристаллизовалась у Платона. В отличие от более общего понятия памяти А. характеризует процесс логического и морального преобразования, который следует из «собранности» в памяти разрозненных моментов действительности.

Философема А. содержится уже в общегреческой мифологии. Мнемосина (Память), одна из древнейших богинь-титанид, является матерью Муз, а значит — одной из прародительниц культурного космоса. Как противоположность богини Леты (дочери Раздора), властвующей над забвением, Мнемосина гармонизирует разрозненное, пользуясь тем, что память о целом хранится в каждой части. Интересно, что мифологическое сознание тесно связывает Память и Забвение в процессе этического преобразования человека: в Лейбадейской пещере, где Трофоний предсказывал будущее, протекали два источника — Леты и Мнемосины, — первый из которых давал очищение от хаоса прошлого, а второй — осознание судьбы. (Сравни у Данте: омовение в Лете как условие перехода из Чистилища в Рай.)

Греческая философия наследует философему А. от орфиков. Орфические мистерии и заклинания отводят процессу А. значительную роль: магическая табличка орфиков (пропуск в загробный мир) гласит: «Я — дочь земли и звездного неба, но иссохла от жажды и погибаю; дайте мне тотчас напиться воды студеной, истекающей из озера Памяти» (Inscr. Gr. Sic. It. 638). Ключи Памяти, по учению орфиков, спасают душу от растворения в безличной стихии, сохраняя ее как «знающую», и выключают ее из круговорота переселения душ. Эта орфическая тема вплоть до позднего неоплатонизма остается в арсенале античной философии. У пифагорейцев мы встречаемся не только с этим толкованием А., но и с целенаправленной техникой культивации памяти, что было связано как с уставом школы, так и с утопическими идеями пифагорейцев. Сила А. обосновывалась в пифагореизме онтологически (у Филолая монада — это Мнемосина, а декада — Память), что позволяло пифагорейцам дать философское обоснование мифологической интуиции А. как участника космообразующей деятельности. Орфические мотивы можно найти и у Гераклита, связывающего память с

градацией состояний души, и у Эмпедокла с его теорией очищений как воспоминаний о прошлых переселениях души, ведущих к осознанию моральной цели этих странствий.

Всесторонне раскрывает возможности философии А. Платон, для которого А. становится центральным понятием теории познания. С одной стороны, Платон использует образ «восковых дощечек» (Тезет, 191–195а), который показывает материальный субстрат памяти, с другой — описывает процесс активного воспроизведения в душе тех знаний, которые не выводимы из относительного и непостоянного мира чувственного опыта, а следовательно — запечатлены во время пребывания души в мире «истинно сущего» (Менон, 81b–86b; Федон, 72e–76e; Федр, 250b–d). В «Федре» А. тесно связан с картиной циркуляции души в космосе. В 249c–d подчеркивается, что воспоминаниями о бытии следует пользоваться правильно, чтобы прийти к «совершенным таинствам», в которых определенным образом «исполняется» предназначение души философа. Если этический аспект А. был хорошо изучен орфико-пифагорейской традицией, то гносеологический аспект разработан впервые именно Платоном. А. в его толковании — первая концепция априорного знания в западноевропейской философии. Мифология переселения душ для этой темы уже не существенна: на первый план выходит анализ формальных структур достоверного знания, корнящихся в самой природе человеческого разума. Но поскольку А. раскрывает нам не готовое знание, а возможность его извлечения из эмпирической путаницы неосознанного душевного содержания, усиливается значение «майевтических» процедур, т.е. воздействия внешней (до некоторой степени даже иррациональной) силы, ведущей за собой субъект «припоминания». (Такой силой может выступать учитель, мистагог, партнер диалога, поэтическое «исступление», «удивление» и т.п.) Платон собирает все смыслы припоминания как созидательной силы (например, воспоминание Эра о загробном мире; воспоминание об Атлантиде; воспоминания о Сократе, каковые обычно оказываются многослойными, отраженными в разных умах картинами прошлого; воспоминания о древней мудрости и т.д.) вокруг понятия истины как таковой, неотчуждаемо присутствующей в любом акте мышления, т.е. в конечном счете вокруг понятия «эйдос».

Аристотель посвящает проблеме А. небольшую работу «О памяти и припоминании», где, кроме психофизиологического анализа проблемы памяти, дает концепцию А. как специфически человеческого качества, которое не только может идентифицировать ряд прошлых и настоящих восприятий, но и изменить расплывчатое состояние сознания, превратив его в отчетливое и активное обладание образом. Известную роль в истории философии сыграло также учение Аристотеля об активном интеллекте, который, в отличие от пассивного и вообще более низких состояний психики, не имеет воспоминаний. Кажущееся противоречие платонизму может смягчиться, если мы вспомним, что и для Платона эйдос сам по себе не имеет страдательных (т.е. связанных с непросветленной памятью) аспектов.

В средневековой философии в той мере, в какой она не принимала наследие античности, вырабатывались собственные трактовки А. как спасительной силы памяти. Однако неприемлемость теории переселения душ не исключала использования психологического и гносеологического аспекта А. Особую роль играло понятие А. и памяти в философии Августина. Сопоставляя триаду «память — интеллект — воля» с Троицей — «Отец — Сын — Дух Святой», Августин возводит к божественному источнику все так или иначе связанные с памятью (названной им «благороднейшей» способностью человека) акты осознания и отождествления явлений и идей. Употребление Августином «памяти» и «бытия» как синонимов показывает, что античная теория А. сохранила в его философии свое центральное значение.

В средневековой философии сохранился и аристотелевский аспект А. Начиная с Петра Дамиани активно обсуждалась проблема статуса высшего интеллекта, которая обострилась в связи с рецепцией аверроизма в XIII в. Ряду теологов оказалась близкой трактовка А. как деятельности, этически и даже онтологически преобразующей смысл припоминаемого содержания, а значит — деятельности, способной «сделать бывшее небытием». Отсюда важность А. не только для теории познания, но и для теодицеи.

В философии Нового времени проблема А. теряет свою самостоятельность и растворяется в проблеме памяти как эмпирические психические способности. Исключением являются лишь Лейбниц, в монадологии кото-

рого звучит платоническая тема А., и Юм, чья теория ассоциаций парадоксальным путем привела к восстановлению значимости А. как процедуры преодоления хаоса.

В немецкой классической философии идея А. оказывается особенно важной для Гегеля. Его понятие «Erinnerung» (т.е. «воспоминание» и в то же время «погружение внутрь» как уход от внешней объективации духа к его внутренней динамике) имеет прямую связь с платоновским А. Однако в связи с идеей историзма знания и бытия сама функция А. в немецкой классической философии заметно изменилась: теперь это скорее фермент, активизирующий процесс идеального движения, а не сила, выводящая душу из природного движения, как это было в античности.

В философии XIX–XX вв. А., как и память вообще, начинают играть важную роль в тех концепциях «философии жизни», которые стремятся противопоставить диктатуре разума свободный поток витальности. У Бергсона А. и память как его основа оказываются единственным средством преодоления материальной косности, но в отличие от платонического А. рациональная структурность эйдоса становится не сердцевиной А., а его враждебным противовесом. В «философии жизни» происходит как бы переворачивание платонизма: соматически-психологический хаос становится «верхом», а нормативная однозначность идеи — «низом». Но поскольку этот «переворот» был осуществлен механически, с неосознанным сохранением всех содержательных характеристик «верха» и «низа», «философия жизни» довольно быстро попадает в гносеологический тупик и уступает место экзистенциализму и феноменологии, более последовательным как в отрицании традиции, так и в ее истолковании. Сохранив роль памяти и А. как «защиты» от власти абстракций, каковую подчеркивает «философия жизни», эти течения пытаются найти внерациональный, но онтологически обоснованный слой сознания, открываемый процедурами, аналогичными античному А. Показательны в этом отношении построения Хайдеггера (припоминание «забытого» бытия) и Гадамера, герменевтика которого не лишена заимствований у гегелевской трактовки А.

Связь А. с понятиями «времени», «совести» и «понимания», раскрытая в этих учениях, также является более корректным, чем в

«философии жизни», истолкованием классических схем западной философии. Характерна для этического аспекта А. теория психоанализа, опирающаяся на способность припоминания очистить сознание от «аффектов». Своего рода аналогом философского А. можно считать ряд направлений литературы XX в. (М. Пруст и др.), поставивших в центр авторского творческого акта воспоминание.

В русской философии Вяч. Иванов делает понятие А. едва ли не центральным в своем учении о «предвечной памяти Я», посредством которой Нетварная Премудрость учит человека превращать средства вселенской разлуки — пространство, время и инертную материю — в средства единения и гармонии (Соч. Т. 3. Брюссель, 1978. С. 431). Ср. также «анамнесиологию» его ученицы О. Дешарт.

Литература: Nüller E. Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus. Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 25, 1912; Lion A. Anamnesis and the a priori. Oxford, 1935; Hartmann N. Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie // Kleinere Schriften. Bd. II. Berlin, 1957; Huber C. E. Anamnesis bei Plato. München, 1964; Ebert Th. Plato's Theory of Recollection Reconsidered // Man and World, 1973.

АНВИКШИКИ (санскр., букв.: смотреть вслед, исследовать; рационально-логическое знание, философия) — в Древней Индии понятие, означающее рациональное философствование, рефлексию над чувственным опытом и данными традиции. До I в. оно употреблялось в различных направлениях мысли (*санкхье, йоге, локаяте*), но с возникновением ньяи как системы логики стал малоупотребительным. А. по-разному трактовалось в древних памятниках. В «Законах Ману» (см. *Смрити*) А. — дисциплина для познания *атмана* (атма-видья), т.е. раздел религиозной доктрины. В «Артхашастре», трактате о политике, А. выступает как самостоятельная наука, не зависящая от религиозного учения. В современной литературе развернулась полемика по вопросу об эквивалентности индийского понятия «А.» европейскому понятию «философия». Положительно в основном отвечают на этот вопрос Г. Якоби, О. Штраусс, Д. Чаттопадхья; подводя итог данной дискуссии, с ними солидаризируется В.К. Шохин. Отвергают такое отождествление, усматривая в нем европоцентрист-

ские мотивы, М. Винтерниц, П. Хакер, В. Хальбфасс, В.Г. Лысенко.

Литература: Атрхашастра, или Наука политики Каутильи: Пер. с санскр. М.—Л., 1959; Законы Ману: Пер. с санскр. М., 1960; Jacob H. Frühgeschichte der indischen Philosophie/Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1911; Winternitz M. Anviksiki und Atmavidya // Indologia Pragensia. 1921. № 1; Hacker P. Anviksiki / Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978; Лысенко В.Г. Анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии / Методологические проблемы изучения философии зарубежного Востока. М., 1986; Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994.

АНИМАТИЗМ (лат. animatus — одушевленный) — вера в существование безличной силы, распространенной повсюду и оказывающей влияние на жизнь людей. Термин «А.» был введен в научный оборот английским антропологом и религиоведом Р. Мареттом для описания религиозных верований первобытных людей. Опираясь на свидетельства миссионеров и этнографов, изучавших племена тихоокеанского региона, Маретт вступил в полемику со сторонниками анимистической концепции происхождения религии (см. *Анимизм*). Он утверждал, что на начальной стадии развития религии главную роль играла не вера в существование душ, духов и призраков, а вера в мана — чудодейственную безличную силу. Мана, по мнению аборигенов тихоокеанских островов, распространяется в мире неравномерно. Явления природы, предметы, животные и люди могут обладать ею в большей или меньшей степени. Если человек имеет много мана, ему сопутствует удача, он ловок, здоров и красив. Вся религия первобытных людей, подчеркивал Маретт, нацелена на то, чтобы овладеть этой силой и использовать ее себе на благо. Вера в существование такой силы была обнаружена у разных племен и народов. Она известна под разными именами: у меланезийцев — мана, у ирокезов — оренда, у алгонкинов — маниту, у жителей Западного Судана — ньяма, у пигмеев — мегбе, у зулусов — умойя и т.п. А. присущ не только ранним стадиям религиозной эволюции, многие его элементы были обнаружены в развитых религиях.

АНИМИЗМ (от лат. anima, animus — душа, дух) — вера в души и духов. Впервые в этом значении термин был использован ан-

глийским этнографом Э. Тайлором для описания верований, зародившихся в первобытную эпоху и лежащих, по его мнению, в основе любой религии. Согласно теории Тайлора, эти верования развивались в двух направлениях. Первый ряд их возник как результат размышлений древнего человека над такими явлениями, как сон, видения, болезнь, смерть, а также из переживаний транса и галлюцинаций. Для объяснения этих явлений «первобытный философ» вырабатывает понятие о душе, находящейся в теле человека и время от времени его покидающей. В дальнейшем формируются более сложные представления: о существовании души после смерти тела, о переселении душ в новые тела, о загробном мире и т.п. Второй ряд анимистических верований возник из присутствия первобытным людям стремления к олицетворению и одухотворению окружающей действительности. Древний человек рассматривал все явления и предметы объективного мира как нечто подобное себе, наделяя их желаниями, волей, чувствами, мыслями и т.п. Отсюда возникает полидемонизм — вера в отдельно существующих духов грозных сил природы, растений, животных, умерших предков, которая в дальнейшем трансформировалась в *политеизм*, а затем и в *монотеизм*. Основываясь на древности и широкой распространенности в первобытной культуре анимистических верований, Тайлор выдвинул формулу: «Анимизм есть минимум определения религии». Эту формулу использовали в своих построениях многие философы и религиоведы, однако при обсуждении тайлоровской концепции А. выявились и ее слабые стороны. Главным контраргументом были этнографические данные, которые свидетельствовали, что религиозные верования так называемых примитивных народов зачастую не содержат в себе элементов А. Такие верования были названы «преанимистическими». Кроме того, было обращено внимание на то, что тайлоровская теория, согласно которой А. коренится в ошибочных рассуждениях «философствующего дикаря», не учитывает социальных и психологических причин религиозных верований. Несмотря на признание многих положений концепции Тайлора устаревшими, современные философы и религиоведы продолжают пользоваться термином «А.» и признают, что ани-

АНТИНОМИЯ

мистические верования составляют весьма существенную часть во всех религиях мира.

АНТИНОМИЯ (греч. ἀντινομία — противоречие закона самому себе) — логически невозможное соединение двух противоречащих друг другу высказываний относительно одного и того же предмета мысли. Первоначально этот термин означал внутреннюю противоречивость отдельного юридического закона. Идея А. была использована в учениях Гераклита и Платона, существенно применена в апориях Зенона. Как философское понятие определяется у Канта в «Критике чистого разума». А., согласно Канту, неизбежно возникают в человеческом уме вследствие стремления осмыслить конечный мир опыта с помощью понятий абсолютного и бесконечного. Этих А. четыре: а) мир имеет начало во времени и заключен в пространственные границы. — Мир не имеет ни начала во времени, ни границ в пространстве; б) всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из него. — Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в нем не существует ничего простого; в) причинность по законам природы недостаточна для объяснения всех явлений, для их объяснения необходимо признать еще и свободную причинность. — Нет никакой свободы, все в мире происходит исключительно по законам природы; г) в мире есть нечто, что либо как часть мира, либо как его причина есть безусловно необходимая сущность. — Не существует никакой безусловно необходимой сущности ни в мире, ни вне мира в качестве его причины. Излагая доказательства как тезисов, так и антитезисов, Кант подчеркивает, что они не являются софизмами, однако могут быть отвергнуты при изменении посылок. Доказательства ведутся от противного, например, если допустить, что мир не имел начала во времени, то до настоящего момента прошла бесконечность, однако бесконечность не может пройти, стало быть, сделанное допущение противоречиво, и истинно противоположное: мир имел начало во времени и т.п. Ключ к разрешению А. — трансцендентальный идеализм как учение о субъективной природе пространства и времени и различении явлений и вещей самих по себе (феноменов и ноуменов).

Концепция Канта в значительно измененном виде легла в основу разработки диалектической логики Гегелем. Противоречия, по Гегелю, возникают не в результате неудачного применения абстрактных категорий к конкретной реальности, а являются объективными и необходимо присущими развивающемуся духу, бытию и мышлению. Поэтому противоречие недостаточно понимать только как А. Антиномический характер развития свидетельствует о диалектически противоречивой его сущности. Проблема А. не утратила своего значения в философских исканиях XX в., она широко используется в методологии науки, где А. используются при исследовании развития научного знания (К. Поппер, И. Лакатос, Т. Кун и др.).

Литература: Кант И. Критика чистого разума. Соч. Т. 3. М., 1964; Гегель Г. Наука Логики. Т. 1. М., 1970; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983; Структура и развитие науки. М., 1978; Кун Т. С. Структура научных революций. М., 1975.

АНТИОХИЙСКАЯ ШКОЛА — направление христианского богословия, сложившееся в Сирии около 200 г., представители которого придерживались буквального понимания текста Библии в отличие от *Александрийской школы*, настаивавшей на аллегорическом толковании (см. *Аллегорический метод*). Расцвет А.ш. приходится на IV–VI вв., время творчества знаменитых богословов Диодора из Тарса, его ученика Иоанна Златоуста, Феодорита Кирского, Феодора Мопсуетского, Нестория. Антиохийцев обычно представляют как аристотеликов, однако их аристотелизм был внешним и касался лишь приемов обращения с анализируемым материалом. В период христологических споров (V–VI вв.) представители А.ш. отстаивали человеческую природу Христа в отличие от александрийцев, которые придерживались доктрины о соединении в личности Иисуса Христа божественной и человеческой природы.

Основатель А.ш. пресвитер Лукиан пострадал от гонений при Диоклетиане в 303 г. Согласно ряду источников, его богословие было тесно связано с учением Павла Самосатского, после отлучения которого от Церкви Лукиан также был осужден. Возможно, Лукиан был одним из создателей арианской доктрины о предвечном творении Слова — Христа.

Литература: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994; Лебедев А. П. История вселенских соборов IV–V вв. М., 1995; Кудрявцев Н. П. Евстафий Антиохийский. М., 1910.

АНТИТРИНИТАРИИ — в широком смысле противники тринитарной христианской церковной догматики, в узком — представители протестантских течений, не принимающие тринитарный догмат. Древнейшими антитринитарными учениями считаются взгляды монархиан (динамистов и модалистов) и евионитов (II–III вв.), признававших верховенство Бога-Отца над остальными неравными Ему и подчиненными Ему ипостасями. Монархиане-динамисты (например, Павел Самосатский, III в.) видели в Иисусе Христе лишь человека, в котором действует одна из сил Бога-Отца — Слово. Монархиане-модалисты (Праксей, Нозет Смирнский, Савеллий) верили, что на земле воплотился сам Бог-Отец. Их называли патрипассианами (от лат. *pateris passio* — страдания отца), поскольку, по их взглядам, на кресте страдал Сыно-Отец, обнаруживающий свою единую ипостась в различных формах (досл. «схемах» — греч. *σχηματισμοίς*). Савеллий (III в.) полагал, что Отец, Сын и Дух — «личины, наружности» (греч. *τρόσωπον*) одной божественной монады и в ветхозаветную эпоху Бог с людьми говорил под видом Отца, (Сына и Духа тогда еще не было), в новозаветную — под видом Сына, а настанет время, когда и Дух, как уже это сделали первые два лица, растворится в монаде. После Никейского собора (325) антитринитарные идеи продолжали высказывать в первую очередь Арий и его последователи (например, аномен — евномиане) (см. подробнее: а) Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. В 4-х т. СПб., 1907–1917 (репринт. М., 1994); б) Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914 (репринт. М., 6/г); в) Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994; г) Гусев Д. Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872). Древнейшие формы антитринитаризма существовали вплоть до V в.

В эпоху Реформации А. предпочитали называть себя унитариями. В то время как подавляющее большинство протестантских деноминаций и общин признали непреложность догмата о Троице: Бог един по суще-

ству, но троичен в Лицах (которые имеют собственные ипостасные свойства), А. видели в этом догмате отступление от последовательного монотеизма и пытались текстологическими (анализируя Священное Писание) и рациональными доводами его опровергнуть. Итальянские А., преследуемые инквизицией, были вынуждены сначала эмигрировать в Швейцарию и Германию, а затем (в конце XVI в.) в Польшу, где образовалась община социниан (по имени ее основателя Фауста Социна). Социниане отвергали всю тринитарную догматику, но поклонялись Иисусу Христу как Богу, а Дух Святой почитали как Божественную силу. Иисуса Христа А.-социниане считали абсолютным человеком, исходя из идеи, что, будь Христос Богом, Он не смог бы служить примером людям. Социниане изложили свое вероучение в так называемом раковском катехизисе, вышедшем в 1605 г. В середине XVII в. социниане обособились в Трансильвании, Пруссии и Англии. Последовательный антитринитаризм может либо эволюционировать в сторону жесткого монотеизма, либо трансформироваться в пантеизм (панентеизм, деизм) или политеизм (супрематеизм).

АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ — концепция современной эпистемологии и методологии науки, утверждающая принципиальную гипотетичность всех человеческих знаний. Важнейшие шаги в направлении преодоления традиционной эмпиристской методологии, ориентированной на существование базисного (фундаментального) знания, были осуществлены в эпистемологических концепциях К. Поппера и Л. Витгенштейна, ориентированных, соответственно, на естественнонаучное и математическое познание. К. Поппер сохраняет за интерсубъективным опытом роль решающей познавательной инстанции, но радикально переосмысливает его функцию. Она состоит не в подтверждении, а в опровержении, фальсификации научных гипотез. Непосредственным и ближайшим следствием такого переосмысления функции опыта является фаллибилизм — учение о погрешимости всякого знания. Принцип обоснования заменяется здесь принципом рациональной критики, которая рассматривается как более точное выражение духа научного познания. В русле поппе-

ровского подхода И. Лакатос развил «квази-эмпиристскую» трактовку математики. Он отрицает особую эпистемологическую надежность математического знания, называя такой подход к математике «евклидовой методологией». Критика последней осуществляется им посредством сближения математического знания с физическим. В качестве аналогичных принятым в физике «потенциальным фальсификаторам» в математике, по мнению Лакатоса, могут выступать некоторые содержательные неформальные теории, играющие здесь более скромную роль «эвристических фальсификаторов» формальных теорий. «Эвристические фальсификаторы» не могут непосредственно привести к опровержению формальных теорий, но в случае возникновения противоречий между двумя видами теорий возникает необходимость определенных изменений, развития хотя бы одной из них, что приводит к росту научного знания и, следовательно, имеет прогрессивное значение. Витгенштейн, развивая антифундаменталистские идеи в истолковании математического знания, отвергает трактовку Лакатоса. Математическое доказательство имеет особую «жесткость». Логические и математические системы суть наши конструкции, и возможны как различные правила языковых игр, так и различные системы логики и математик. Системы правил «языковых игр» не нуждаются в обосновании и не могут быть оценены рационально-логическими средствами. Антифундаменталистская тенденция является ведущей и в современной методологии гуманитарного познания. В отличие от более ранних методологов гуманитарного познания (В. Дильтей, Г. Риккерт), имевших тяготение к специфическому виду фундаментализма, современные представители рассматриваемого направления (Х.-Г. Гадамер) настаивают на обусловленности познания традицией. История здесь побеждает «логос».

Идеи Поппера развивает и немецкий философ Г. Альберт. В самой структуре традиционной модели науки, по его мнению, содержится принципиальный порок, названный им «трилеммой Мюнхгаузена». Всякая попытка «абсолютного обоснования» оказывается такой же безнадежной, как и попытка вытащить себя из болота за собственные волосы, и ведет к трем внутренне неприемлемым решениям: а) бесконечному регрессу,

который неосуществим; б) эпистемологическому круту, который, хотя и осуществим, но не эффективен с точки зрения целей обоснования, так как в лучшем случае может обеспечить лишь мнимое обоснование, но не дать архимедову точку опоры для познания, независимый и «непартийный» базис оправдания — автономный фундамент познания; в) остановке процесса обоснования. Последняя стратегия связана с ограничением рационального поиска, догматична, но, тем не менее, именно она получила наибольшее распространение.

Важную ошибку традиционной модели обнаруживает и немецкий философ Х. Шпиннер. Он называет ее «парадоксом базиса обоснования». Шпиннер исходит из попперовской концепции, согласно которой информационное содержание теорий и их надежность являются контрарным эпистемологическим свойством, которые тем не менее должны быть объединены в базисе фундаменталистского обоснования науки. С одной стороны, базисная инстанция, согласно этим представлениям, должна быть знанием наиболее надежным и неопровержимым, с другой стороны, высокоинформативным знанием, а значит, согласно Попперу, высокоопровержимым и, следовательно, проблематичным. Иначе говоря, оно должно обладать противоположными качествами: одновременно быть высокоопровержимым и абсолютно неопровержимым. Ясно, что это невозможно.

Литература: Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983; Лакатос И. Доказательства и опровержения. М., 1967; Кезин А. В. Идеалы научности // Философия и методология науки. М., 1996; Сокулер З. А. Проблема обоснования знания. Гносеологические концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера. М., 1988; Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1969; Spinner H. Theoretische Pluralismus. Meisenheim am Glan, 1971.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ — философия древних греков и римлян, зародившаяся в VI в. до н.э. в Древней Греции и просуществовавшая до VI в., когда византийский император Юстиниан закрыл в 529 г. последнюю античную философскую школу — Академию. В развитии А.ф. можно выделить четыре основных периода.

Досократовская философия (до V в. до н.э.) — период формирования собственно

греческого философского мышления — представлена учениями древних ионийцев (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Пифагор) и италийцев (Парменид, Зенон, Эмпедокл и др.). В центре внимания древних философов был поиск первоначал сущего (стихий мира), в качестве которых признавались огонь, вода, земля, воздух, а также эфир, *пейрон*, числа.

Классическая философия (V—IV вв. до н.э.) — период деятельности Сократа, Платона и Аристотеля. В это время возникают знаменитые философские школы (*кинники*, *киренатики*, *мегарики*), процветают *софисты*, закладываются основы философской проблематики, значительно расширяется спектр обсуждаемых философских проблем и начинается дифференциация ранее синкретичного знания. Кроме того, основной интерес философии смещается с натурфилософских исследований в область антропологии и политики, философия обращается к человеку как существу нравственному и социальному; закладываются основы категориального аппарата философии.

Эллинистическая философия (IV—II вв. до н.э.) — период возникновения многочисленных философских школ и направлений, занимающихся интерпретацией главным образом философии Платона и Аристотеля, тексты которых заново издаются и активно комментируются.

В связи с ростом в эту эпоху военномонархических тенденций главным для всех эллинистических школ является разработка учения о сохранении внутреннего покоя личности и защиты ее от катастроф и потрясений.

Римский период (I в. до н.э. — VI в.) приходится на время возвышения Рима, в котором наравне с Константинополем сохранялось наследие греческой философской мысли. Вторым родным языком философии наряду с греческим становится латынь, на которую переводятся основные философские тексты. Этот этап истории античной мысли характеризуется постепенным угасанием ее ведущих философских школ. Первой приходит в упадок традиция эпикурейцев, затем наступает черед *стоицизма*; позже теряет свою самостоятельность школа перипатетиков. Платоническая традиция на исходе античности синтезировала лучшие достижения эллинистической мысли в философии *неоплатонизма*.

Литература: Аристотель. Соч. В 4-х т. М., 1975—1982; Платон. Собр. соч. В 4-х т. М., 1990; Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. I—VIII. М., 1963—1992; История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. I. М., 1995; Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Dublin und Zurich, 1972; Guthrie W. K. C. History of Greek Philosophy. T. I—VI. Cambridge, 1962—1981.

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП — основание философских и научных концепций, которые усматривали в понятии «человек» основную категорию при разработке системы представлений о Вселенной, в наиболее последовательном виде был сформулирован в 1973 г. английским астрофизиком Б. Картером. Используя знаменитое изречение Декарта «*Cogito ergo sum*» («Я мыслю, следовательно, существую»), он предложил принцип «*Cogito ergo mundus talis est*» («Я мыслю, следовательно, мир такой, какой он есть»).

Позднее этот принцип стал известен в двух вариантах: а) наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием в качестве наблюдателей (слабый А.п.); б) Вселенная и набор фундаментальных постоянных, определяющих ее свойства, должны быть такими, чтобы на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей (сильный А.п.).

В менее явной форме А.п. содержится в работах А. Уоллеса, К.Э. Циолковского, А.Л. Зельманова, Г.М. Идлеса. Позднее этот принцип детально анализировался Р. Дике, Ф. Типлером, И.Л. Розенталем, В.В. Казютинским, А.Н. Павленко, Л.В. Лесковым и др. А.п. можно интерпретировать как признание телеологической концепции эволюции Универсума и зависимости фундаментальных свойств Вселенной от существования в ней наблюдателей (человека). Более мягкое толкование — рассмотрение его в качестве правила отбора наиболее реалистичных физических и космологических теорий и научных парадигм.

Согласно А.Н. Павленко, А.п. «явился естественным наполнителем той пустоты, которая возникла в мировоззренческом фоне науки после процесса ее секуляризации. Мировоззрение потеряло ту причину, которую Аристотель определил как *causa finalis*. Часовой механизм мироздания ока-

зался подвешенным «в воздухе» вечной материи без начала и без конца». И.Л. Розенталь предложил следующую формулировку А.п.: действующие во Вселенной законы необходимы для возникновения сложных форм материи. В рамках такой формулировки естественное объяснение получают космологические совпадения некоторых чисел и набор значений фундаментальных констант. Известно, например, что средняя плотность вещества во Вселенной близка к критической величине 10^{-29} г/см³. Если плотность больше критической, то Вселенная должна неограниченно расширяться; если меньше, то расширение со временем сменится сжатием. А.п. подсказывает следующее решение этой проблемы. Если бы плотность вещества во Вселенной была много меньше критической, то в ней не смогла бы произойти его конденсация в звезды и галактики. В противоположном случае при экстремально высокой плотности коллапс Вселенной произошел бы настолько быстро, что в ней не успела бы развиться жизнь.

Аналогичным образом можно использовать А.п. при анализе возможных отклонений величин фундаментальных констант (массы элементарных частиц, гравитационной постоянной и др.) от их реального значения. Этот анализ показывает, что даже небольшое изменение их численных значений привело бы к резкому изменению свойств Вселенной и сделало бы невозможным возникновение в ней жизни.

Устанавливая взаимосвязь фундаментальных констант и физических законов, действующих в нашей Вселенной, с необходимостью возникновения в ней жизни, А.п. не дает ответа на вопрос, почему такая связь существует. Один вариант ответа на этот вопрос можно получить, обращаясь к исследованиям проблемы космологической сингулярности, которые в последние годы выполнены А.Д. Линде. Согласно нарисованной им картине, в этом состоянии пространство — время напоминает «квантовую пену» с плотностью, близкой к критической. Некоторые из возникающих в процессе квантовых флуктуаций вакуумных пузырей начинают раздуваться, и их энергия переходит в форму материи. Такие пузыри после цепи преобразований становятся Вселенными, набор фундаментальных констант которых носит случайный характер. Вселенная, в которой

мы живем, возникла именно таким образом. Свойства иных Вселенных могут очень сильно отличаться от тех, с которыми мы имеем дело. Вечно кипящий квантовый вакуум, не имеющий ни начала, ни конца, постоянно рождающий новые весьма разнообразные миры, набор свойств которых определяется законом случая, — таков образ Универсума, встающий перед нами из теории раздувающейся Вселенной А.Д. Линде.

Другой вариант ответа на вопрос о физических механизмах, вследствие которых эволюция Вселенной на всех ее последовательных этапах подчиняется А.п., дает феноменологическая теория семантически насыщенного мёона В.В. Налимова — Л.В. Лескова. Из этой теории следует принцип семантического давления, которое направляет процессы эволюции в сторону все более сложных форм организации вещества.

Литература: Павленко А.Н. Антропный космологический принцип // Философские исследования. 1995. № 4; Розенталь И.Л. Проблемы начала и конца Метагалактики. М., 1985.

АНТРОПОДИЦЕЯ (от греч. *ἀνθρώπος* — человек и *δίκη* — справедливость) — оправдание человека, религиозно-философское учение, цель которого — разрешение противоречия между идеей творения человека по образу и подобию Божьему и фактом наличия в нем злой воли, а также обоснование пути «одухотворения твари», т.е. примирения человека с Богом. В строгом смысле слова А. — продукт христианской мысли. Согласно христианской традиции, человек был сотворен совершенным по своей природе, однако грехопадение привело его на путь зла, вследствие чего он разорвал свою связь с Богом и погряз в грехе, что привело к губительным последствиям не для его собственной природы, но и для тварного мира в целом. Только благодаря «вочеловечиванию» Иисуса Христа становится возможным возрождение людей, оправдание их перед Богом. Образ Божий присущ от рождения всем индивидам, подобие же Божие приобретается путем добровольного следования за Христом, всегда через «рвение», «подвиг», «потовый труд» и т.п. В связи с этим уже в патристике возникает проблема соотношения благодати и свободной воли индивида. Пелагий и его сторонники считали, что и после грехопадения человек имеет «возможность не грешить»,

поскольку обладает свободной волей, благодать при этом воспринимается лишь как вспомогательное средство достижения праведной жизни, без которого в принципе можно обойтись. Пелагию противостоял Августин, утверждавший, что в человеке господствует греховное начало и что он не может преодолеть его собственными усилиями. Возрождение индивида возможно только посредством благодати, которая действует непреодолимо, побеждая даже его злую волю. При этом «дар благодати» обретается исключительно по Божественному предопределению, независимо от воли человека и «помимо всяких его заслуг». Православие избрало средний путь, согласно которому «благодатная сила Божия» является необходимым условием оправдания человека, но без его собственных усилий оно состояться не может.

Одним из важнейших для А. является вопрос о смысле человеческой жизни. Согласно христианству, высший смысл и значение земного существования индивида — в надежде на загробное воздаяние. Антагонизм земного существования и «небесных целей» индивида разрешается путем подчинения низшего (материального) высшему (духовному) началу. Отвергая католическую сотериологию с ее учением о «сверхдолжных делах» и протестантскую с ее тезисом о предопределении Богом одних людей к спасению, других к наказанию помимо их воли, православие отстаивает идею обожения. Обожение предполагает не теоретическое принятие христианства, а совпадение энергий Бога и человека, т.е. «синергизм». Его следствием становится «вхождение в истину», «жизнь в истине», что сопровождается изменением всех сторон бытия личности: раскрываются заложенные в человеке духовные потенции и она делается «соработником Христа».

Проблемы А. в русской религиозной философии разрабатывались Н. Бердяевым, С. Булгаковым, В. Несмеловым, В. Соловьевым, П. Флоренским и др. В отечественной традиции выделяются два основных подхода к оправданию человека. Один — экзистенциальный (Несмелов, Бердяев), при котором человек рассматривается как своеобразный «первоатом», чья деятельность первична по отношению к социальной сфере, любому социальному институту. В своем «стремлении к богоподобию» индивид преодолевает свою ограниченность и частично освобождается

от «господства злого начала». Однако реализация высших духовных потенций человека невозможна в его земном существовании, она осуществима лишь в эсхатологической перспективе. Второй подход базируется на принципах «философии всеединства» и связанном с ними учении о софийности мира. Софийность находит свое проявление в реальном человечестве, в исторической церкви, пробуждая в людях духовную энергию, обеспечивающую связь между тварью и Богом. Человек и после грехопадения не отрывается от своего «софийного корня» и в силу этого становится «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность». Одухотворение тварного мира, соединение божественного и человеческого в богочеловечестве и есть путь А., однако полное торжество софийности осуществимо лишь «в конце времен».

Литература: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996; Русская религиозная антропология. Т. 1, 2. М., 1992.

АНТРОПОЛОГИЯ (от греч. *άνθρωπος* — человек; *λόγος* — учение) философская — учение о человеке, его сущности, происхождении и призвании во Вселенной. Базовые и теоретические установки А. были заложены еще в греческой традиции: знаменитый тезис Протагора о человеке как мере всех вещей и сократовский призыв к человеку познать самого себя. Вместе с тем греческая мысль трактует человека как хотя и выделенную — в силу обладания разумным Логосом, — но все-таки часть живого телесного Космоса, где правит Судьба и действует мировой Ум-Демииург. В основе христианской А., заложенной прежде всего трудами Августина и Григория Нисского, человек понимается как вершина и цель божественного творения, как духовное существо, потенциально носящее в себе образ Божий и призванное актуально проявить в тварном земном мире свое богоподобие, дабы обрести Царство Божие. Начиная с эпохи Возрождения и вплоть до XIX в. по мере накопления научных данных о человеке и секуляризации общественной жизни идет становление различных вариантов рационалистической гуманистической А., где сущность человека отождествляется с деятельностью его познающего разума, социальной и личной свобо-

дой, правом на земное счастье. Свою завершенную форму классический европейский гуманизм приобретает в антропологических воззрениях французских просветителей и в немецкой классической философии. Антропологические искания XIX в. при сохранении основных просвещенческих идеалов разворачиваются под определяющим вниманием натурализма и социоцентризма. Натурализм, опираясь на эволюционную теорию Дарвина, рассматривает человека как закономерный продукт природной эволюции и объясняет его духовную жизнь и культурное творчество, исходя из общебиологических законов. Социоцентрическое направление наиболее систематическую разработку получает в *марксизме*. Человек здесь понимается как «ансамбль общественных отношений», где определяющим условием его возникновения и прогресса является совместная материально-производственная деятельность. Соответственно, и гармоничное развитие человека, преодоление всех форм его отчуждения видится в марксизме на путях революционного изменения капиталистических производственных отношений. С конца XIX — начала XX в., в связи с нарастанием кризисных явлений в Европе (войны и революции, негативные аспекты технического прогресса, ломка традиционных ценностей, кризис семьи, утрата психологической стабильности в социуме и т.д.) происходит радикальный поворот западной мысли в сторону углубленной разработки проблемы человека и пересмотра предшествующих философско-антропологических воззрений. В европейской А., начиная с трудов Кьеркегора и Ницше, все отчетливее звучат трагические и пессимистические мотивы. Критике подвергается «классический образ человека» как разумного, целостного и бесконечно прогрессирующего существа, призванного в конце концов обрести гармонию с самим собой, с другими людьми и с миром. Сущность человека начинают видеть в его противостоянии ходу истории и сопротивлении природе (М. Шелер, персонализм); человека понимают как существо бессознательно-аффективное (психоанализ), символическое (Э. Кассирер), играющее (Й. Хейзинга), понимающее (герменевтика), свободно самоопределяющееся (экзистенциализм) и т.д. вплоть до попыток разгадать его тайну путем обращения к патологическим формам бытия в виде психических расстройств,

сексуальных отклонений и т.п. (постмодернизм). При всей тонкости поднимаемых проблем, технической скрупулезности и изощренности философского анализа европейской А. XX в. присущ один принципиальный недостаток — последовательный антропоцентризм, доходящий до антрополатрии (человекобожия) и агрессивного эгоцентризма. Вопреки этому ряд современных научных результатов и набирающих силу общественных тенденций позволяет говорить о происходящем сегодня антропокосмическом мировоззренческом повороте, на новом уровне возвращающем нас к древним представлениям об органической связи человека и его сознания с окружающими природными процессами; об особой гармонизирующей (или дестабилизирующей!) роли человеческой деятельности в глобальных процессах; наконец, о реальных перспективах психического и телесного преображения самого человека в свете открывающихся космических перспектив.

Весьма важными для развития А. оказались антропологические прозрения русской философии рубежа XIX—XX вв., во многом предвидевшей кризисные черты бытия человека XX столетия и наметившей пути их преодоления. Это учение о человеке как о духовно свободном существе, имеющем неограниченные возможности для совершенствования (Н.А. Бердяев); всесторонняя критика эгоцентризма и отстаивание идеи соборной сущности человека, его нравственного сознания и со-творчества с другими «я» в рамках «мы» (А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, С.Л. Франк, П.А. Флоренский); понимание человеческого творчества как важнейшего средства гармонизации стихийных природных процессов (Н.Н. Федоров, С.Н. Булгаков); представление о космическом будущем человечества (К.Э. Циолковский). Вместе с тем перспективы философской А. зависят и от эмпирических данных конкретных наук — психологии, этнографии, медицины, культурологии и т.д. Продуктивное и интенсивное взаимодействие философских и нефилософских антропологических исследований — необходимое условие как их собственного развития, так и залог формирования в будущем единой синтетической науки о человеке, могущей выступить твердым основанием социального и экзистенциального бытия личности XXI в.

Литература: Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1—2. Казань, 1994; Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993; Гейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987; Проблема человека в западной философии. М., 1988; Марков Б. В. Философская антропология. Очерки истории и теории. СПб., 1997.

АНТРОПОМОРФИЗМ (от греч. *άνθρωπος* — человек и *μορφή* — форма) — наделение предметов и явлений природы человеческими свойствами, уподобление человеку; характерен для мифологического и религиозного сознания, однако и ныне сохраняет свою значимость не только в сфере искусства и народного фольклора, но и в области науки (см. *Антропный принцип*).

Научное сознание начиная с периода Нового времени считало необходимым преодолеть антропоморфные представления в описании и объяснении природы. Стандарты научной рациональности начинают основываться на экспериментальных и теоретических процедурах, как казалось, исключающих антропоморфизацию научных теорий. Однако кризис классической науки, наметившийся в начале XX в. и вызванный прежде всего преодолением границ человеческого восприятия и понимания, обнаружил прямой А. языка науки («сила», «притяжение — отталкивание», «небесное тело» и пр.), ранее не замечаемый учеными. Если А. оказывается неизживаемым свойством человеческого сознания, то встает вопрос о формах «очеловечивания» внечеловеческого мира. Указанная ситуация кризиса классической науки говорит о возможности трех форм А., проектирующего на природу: а) формы телесной жизни человека; б) формы коллективной и индивидуальной деятельности людей, объективируемые, например, в технике; в) формы выражения многочисленных функций социальных субъектов. Более того, в настоящее время складывается новый тип мышления, для которого соответствие человеческих и внечеловеческих форм достигается путем взаимной конкретизации и дополнения.

АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗ — термин, принятый для обозначения проблемы происхождения и эволюции человека, становления *Homo sapiens* как вида в процессе формирования общества. Проблематика А. относится к естественнонаучным и социогуманитарным дисциплинам. В основе представлений

об А. в естествознании лежит теория развития, объясняющая диалектические взаимоотношения между биологическим и социальным. Среди проблем А. наиболее старой является проблема перехода от последнего животного к первому человеку. В качестве критериев качественной определенности человека предлагались двуноготь, разум, сознание, членораздельная речь, орудийная деятельность, технические способности. Ныне антропологи считают, что многие человеческие особенности указывают не на какие-то совершенно новые черты (у человека есть и такие, но их мало — свободная рука, прямохождение, сложный мозг), а являются усилением черт, характерных и для типичного наземного позвоночного, и для типичного млекопитающего, и для типичного примата.

Вопрос о сущности скачка от гоминид к человеку широко обсуждается в антропологической литературе. В настоящее время наблюдается отказ от стадийной концепции происхождения человека. Суть разногласий в том, что ископаемые остатки свидетельствуют о большом временном разрыве между появлением характеристик, считающихся истинно человеческими: прямохождение возникло раньше начала изготовления орудий и коллективной охоты, а сложноорганизованный мозг — много позже всех остальных признаков. Специальные черты морфологической организации, переход от использования орудий, начало формирования мышления, воли, языка относятся к периоду жизни такого предка человека, как *кроманьонец*, ко времени 30—40 тыс. лет назад. Существуют разногласия по поводу древности расовых различий, территории и числе центров сапиенизации (дискуссии между сторонниками моноцентризма и полицентризма). С современной точки зрения эволюция гоминид не была линейным процессом, вероятны значительные вариации скорости изменений в филогенезе.

Существенное отличие нового качества, полученного в ходе А., — принципиально иной тип взаимоотношений особи с окружающей средой, основанный на систематическом производстве искусственных орудий труда. Для этого действия только биологических закономерностей (факторов биологической эволюции): мутационного процесса, популяционных волн, дрейфа генов, изоляции и естественного отбора — недостаточно.

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ

Происхождение человека — уникальное явление, при котором осуществляется переход от биологических к социальным закономерностям. Социальные факторы антропогенеза (трудовая деятельность, общественный образ жизни, речь и мышление) приобрели важное значение в эволюции человека. Социальная эволюция человека сложилась на фундаменте биологической эволюции. Это означает, что возникновение социальной формы движения материи не отменяет действия биологических законов, а лишь изменяет их проявление (например, естественный отбор потерял ведущую роль как фактор видообразования, выполняя стабилизирующую функцию; теряет свое значение изоляция за счет активной миграции и устранения национальных и расовых предрассудков; в настоящее время численность человечества не подвержена значительным колебаниям, т.е. действие популяционных волн сказывается только в малонаселенных регионах). Биологическая эволюция человека ныне не выступает как носящий социально опосредованный характер процесс изменения генофонда отдельных популяций. В современном обществе отбор выступает как механизм поддержания сформировавшейся морфофизиологической организации в пределах видовой нормы или как фактор внутривидового полиморфизма. Биологическое развитие современного человека проявляется в виде разнонаправленных изменений морфофункциональных признаков (происходит историческое изменение психофизических функций; углубляется дифференциация на группы по биологическим параметрам; возрастает роль эмоциональных, волевых и других психологических факторов).

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ (от греч. *άνθρωπος* — человек и лат. *centrum* — центр) — воззрение, согласно которому человек является центром и высшей целью мироздания. Провозглашая существование надмирного целопологающего начала, творящего человека и определяющего его место во Вселенной, А. органично вписывается в систему религиозного мышления. Наиболее полное развитие А. получил в *иудаизме, христианстве и исламе*. В этих религиях он оказывает влияние на космологические, эсхатологические, социальные, этические, правовые и другие концепции. Например, с А. напрямую была свя-

зана теория геоцентризма, которая доминировала на протяжении многих веков. Под воздействием христианского вероучения антропоцентристское воззрение получило широкое распространение в средневековой европейской философии. Его обосновывали крупнейшие представители патристики и схоластики. В философии Нового времени идеи А. перестали пользоваться популярностью, что было обусловлено развитием естественных наук. Появление новых фактов и теорий, казалось бы, преодолело телеологию и тезис о том, что человек занимает уникальное положение в Космосе. Однако в XX в. наблюдается оживление интереса к А. Отдельные его элементы присущи экзистенциализму, персонализму, философской антропологии, католическому эволюционизму и другим течениям философии.

АНУ — см. *Параману*.

АНУМАНА (санскр., букв.: последующее мнение) — вывод, источник (или инструмент) получения достоверного знания, признаваемый почти всеми древнеиндийскими религиозно-философскими школами. В различных школах существовали различные дефиниции и истолкования вывода, но во всех он понимался как операция мышления над данными, полученными из восприятия. Выводное знание получалось из восприятия знака (лингга, хету, ападеша) и припоминания неразрывной связи между ним и объектом обозначения (лингин), который воспринимали ранее. Индийские мыслители отождествляли вывод с мышлением вообще и выводное знание — с рациональным.

Наиболее распространенными в традиционной индийской логике были пятичленная модель найяиков и две модели буддистов. Пятичленный силлогизм школы нья состоял из пяти высказываний: а) тезиса: «Звук не вечен»; б) основания: «Потому что он сотворен»; в) примера, положительного или отрицательного: «Как горшок» или «Что не вечно, то произвольно, как душа»; г) применения, положительного или отрицательного: «Так и здесь» или «Здесь не так»; д) заключения: «Поэтому звук не вечен».

Буддисты разделили вывод на две разновидности: вывод «для себя» и вывод «для другого». Первый формулировался в двух высказываниях: а) тезисе «На горе огонь»,

и б) основании «Так как там дым». Второй содержал три высказывания: помимо двух вышеназванных в нем должна была присутствовать общая посылка, представляющая собой либо обобщение сходных случаев («Везде, где есть дым, есть и огонь, как в очаге»), либо обобщение несходных случаев («Везде, где нет огня, нет и дыма, как в озере»).

Школы индийской логики расходились во взглядах не только на структуру вывода, но также на типологию выводов и на суть отношений между выводимым и основанием вывода. Их теории вывода очень сильно отличаются от силлогистики Аристотеля, описывающей ту же логическую операцию (умозаключение).

АПАТИЯ (от греч. ἀπάθεια — бесстрастие) — термин философии киников и стоиков для обозначения нравственно совершенного состояния мудреца, одинаково спокойно взвешивающего как на радость, так и на несчастье, равнодушного к лишениям и страхам. Сенека считал правильным переводить греческое слово «А.» как «душа, недоступная для любого страдания» (Сенека. Письма к Луцилию, IX 2). А. — необходимое условие счастья, достигается аскезой, занятиями философией и упражнениями в добродетели.

АПЕЙРОН (от греч. ἄπειρον — беспредельный, бесконечный) — первоначало в философии Анаксимандра, «начало и основа всего сущего», бесконечная первоматерия, не имеющая начала во времени и пространстве. А. — бескачественен, но является основой всех качественно определенных тел; вечно пребывает в движении; «не знает старости», «бессмертен и неуничтожим», самодостаточен. А. не только субстанциальное, но и генетическое начало универсума. Все элементы космоса обязаны ему своим рождением. Находясь в движении, А. выделяет противоположности — влажное и сухое, холодное и теплое. Комбинации этих свойств образуют землю, воду, воздух и огонь. Позже у Анаксимена понятие А. уже соотносится только с воздухом — А. превращается из субстанции в свойство.

В пифагореизме А. входит в первую пару онтологических противоположностей: предельное — беспредельное. Платон соотносит А. с понятиями бесконечности, неопреде-

ленности, текучести. Аристотель полагает, что А. возможен лишь акцидентально, а не субстанциально. Плотин в «Эннеадах» подчиняет А. Единому.

АПОРИЯ (греч. ἀπορία — затруднение, безвыходное положение) — кажущееся непреодолимым затруднение, возникающее при обнаружении противоречия в ходе решения проблемы. По Аристотелю, А. есть «равенство противоположных заключений» (Толика, VI 6, 145b). Широко известны А. Зенона Элейского (60-е гг. V в. до н.э.), с помощью которых он хотел доказать тезис своего учителя Парменида о том, что представимое нелепым и мыслимое непредставимо. Зенону приписывается 45 А., в которых вскрываются противоречия в понятиях движения, множества, пространства и времени. До нас дошло девять, наиболее известны из них «Стрела», «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха».

В «Стреле» Зенон рассуждает следующим образом: если стрела движется, то на пути к цели она проходит через все точки своей траектории полета (находится, покоится в них). В каждой из этих точек она покоится (= не движется) и движется (= не покоится). Следовательно, если стрела движется, то она находится в данной точке своей траектории и не находится в ней. Отсюда был сделан вывод, что мысленное представление движения невозможно, хотя реально мы его наблюдаем. В «Дихотомии» (греч. деление пополам) ход рассуждений таков: чтобы пройти какое-нибудь, пусть самое малое расстояние, нужно сначала пройти его половину, для чего следует пройти половину этой половины и т.д., а поскольку процесс такого деления бесконечен, то тело вообще не может начать двигаться. В А. «Ахиллес» доказывалось, что быстроногий Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, т.к., пока он преодолевает разделяющее их расстояние, черепаха проползает еще немного вперед и так до бесконечности.

Из того, что множество и движение не могут быть мыслимы без противоречий, элейцы делают вывод, что движение и множественность существуют лишь по видимости, в ошибочном мнении о них, а не в реальном бытии. Парадоксы Зенона в истории мысли нередко рассматривались поверхностно и оценивались как *софизмы*. Характерно одно

из опровержений А. Зенона киником Антисфеном: выслушав речь Зенона о невозможности мысленного представления движения, Антисфен встал и начал ходить, видимо, полагая, что эмпирический факт убедительнее теоретического доказательства.

А. Зенона сыграли важную роль в развитии античной диалектики и европейской науки, послужив импульсом к обсуждению в логике и математике проблем непрерывности и прерывности, единого и многого, актуальной и потенциальной бесконечности.

Литература: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989; Яновская С.А. Методологические проблемы науки. М., 1972; Нарский И.С. К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях (еще раз о парадоксе «летающая стрела») // Формальная логика и методология науки. М., 1964; Кузнецов В.Г. Логика изменения (несколько замечаний к проблеме соотношения диалектической и формальной логики) // Философские науки. 1984. № 6; Modern science and Zeno's paradoxes. Middletown, 1967.

АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

(греч. ἀποφατικὴ θεολογία от ἀποφάτις — отрицательный) — «отрицательное» (или мистическое) богословие — система раскрытия и обоснования истин христианского вероучения, сложившаяся к VI в. и получившая распространение преимущественно на христианском Востоке в виде двух основных течений. Представители первого течения, такие, например, как Климент Александрийский (ум. в 215 г.), резко отрицали возможность какого бы то ни было концептуального знания о Боге, по природе непостижимого. Обозначение Бога через ряд имен: Единый, Благой, Дух, Суший, Отец, Бог, Творец, Господь (Строматы, V 12) — является свидетельством христианской «дисциплины ума», избегающей еще более неподходящие слова, способные унизить Вседержителя, и бессилия человеческого языка. Даже знание об абсолютной непостижимости Бога дается по благодати лишь избранным (Строматы, V 13).

Другое течение начинает формироваться в период творчества Оригена (ок. 185–254). Ориген называет Бога «простой духовной природой», «монадой» и «единицей» (О началах. I 1, § 6–7). Бог для Оригена оказывается непостижимым не по природе, а лишь в силу немощи человеческого разума, не способного вырваться из плотского мира мно-

жественности вещей и ощущений. А.Б. Оригена «носит интеллектуалистический характер; оно сводится к отрицанию в Боге всего, что относится к материи и множественности» (Лосский Вл. Апофатическое богословие в учении Дионисия Ареопагита / Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 100). Григорий Нисский (ок. 335–395), полемизируя с Евномием, утверждавшим познаваемость сущности «Нерожденного» в понятиях, придерживался той же точки зрения, что и Климент Александрийский, но в целом для каппадокийской традиции характерна склонность ко второму течению. Так, Василий Великий (ок. 330–379) отличал от непостижимой сущности «действия» Бога, которые нисходят в мир и в которых Бог познается. Григорий Богослов (ок. 330–389/390) разводит «первую», «несообщимую» Природу и «до нас достигающую, последнюю», виденную, по слову Священного Писания, Моисеем на Синае. Григорий Нисский, оставаясь номиналистом в вопросе о божественных именах, развивал учение каппадокийцев об умопостигаемых теофаниях. Таким образом, четкое разведение А.Б. и катафатического становится возможным благодаря выработанному Василием Великим, Григорием Нисским и другими строгому различению непознаваемой сущности Божией (οὐσία, т.е. того, что есть Бог Сам по Себе — τί ἐστιν ο θεος) и ее теофанических проявлений — действований (динамических сил, δυνάμεις), или энергий (ἐνέργεια) (см. например: Василий Кривошеин, архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого / Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. Н. Новгород, 1996. С. 230–241).

Фундаментальный вклад в становление А.Б. внес Псевдо-Дионисий Ареопагит (V–VI вв.). В известной степени ему удалось синтезировать оба вышеназванных подхода. В корпусе *Ареопагитик* А.Б. особое внимание уделяется в трактатах «О божественных именах» (I 4–6, VII 1–3, XIII 3), «О небесной иерархии» (II 3), в 1-м и 5-м посланиях и в специальном трактате «О мистическом богословии», одна из глав которого — «Каково катафатическое богословие и каково апофатическое» — является кратким подведением предварительных итогов сказанному в несохранившихся «Богословских очерках» и

«Символическом богословии». Отрицательное богопознание противопоставляется положительному как более совершенное. Оно приводит к Божественной Премудрости, которая для человека есть «незнание» (ἄγνοια). Путем отрицания всякого знания, относящегося необходимо лишь к сущему, путем отрешения познающего от самого себя, совершается таинственное «соединение» (ἕνωσις) с Божественными Лучами — цель А.б. Бог как «не сущее» может быть постигнут только незнанием, для чего необходимо покинуть пределы знания и сущего в экстазе, в исхождении (Вл. Лосский). «Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением (ἐκστασει), все оставивший и от всего освободившийся, ты... будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы» (О мистическом богословии, I 1). Однако апофатизм не сводится лишь к богословию экстаза, поскольку это прежде всего состояние ума, отказывающегося от составления абстрактных понятий о Боге.

Г.В. Флоровский в работе «Corpus Areopagiticum» подчеркивал, что «апофатическое «не» не следует перетолковывать... катафатически [ибо оно] ...равнозначно «сверх»... [и] ... означает не ограничение или исключение, но возвышение и превосходство», несоизмеримость. Поэтому А.б. «есть путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания» (Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. XVI). Но это «упрощение» несводимо к экстастическому ἀλάλσις (упрощению) Плотина. «Экстаз Дионисия есть выход из бытия как такового, экстаз Плотина есть скорее сведение бытия к абсолютной простоте [объекта созерцания, который может быть определен положительно как Единое]» (Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 113). Экстазу предшествует κάθαρσις (внутреннее очищение). Но если платоновский интеллектуальный катарсис направлен на освобождение сознания от множественности всего сущего, то для Ареопагита очищение равнозначно отвлечению вообще от всего тварного, как скрывающего Бога.

Сторонниками А.б. были Евагрий Понтийский (ум. в 399) и Максим Исповедник (ок. 580—662) — толкователь корпуса Ареопа-

гитик (его схолии, наряду с парафразами Георгия Пахимера, являются существенным дополнением к трактатам Псевдо-Дионисия). Как отмечает В.М. Лурье, «апофатизм Евагрия был противоположен апофатизму Ареопагита именно в том, что, вследствие отождествления сущности ума с сущностью Божией, полагал целью обожения просто освобождение этой сущности от всего постороннего... Таким образом, апофатика Евагрия — это аскетика развоплощения, но при заключении ума внутрь себя самого, почитаемого Богом; апофатика Ареопагита — обожение в плоти и через Плоть Христову... но при выходе («исступлении») ума из самого себя» (Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение и изучение. 2-е изд. / Под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб., 1997. С. 431. Комм. i).

Сравнительному анализу А.б. Псевдо-Дионисия и Максима Исповедника посвятили свои труды Вл.Н. Лосский и Г.В. Флоровский (см. например: Лосский Вл. Боговидение. М., 1995. С. 84—96; Флоровский Г.В. Преподобный Максим Исповедник // Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. XXXIII—LXVI). В апофатике Максим Исповедник следует Ареопагитикам, а в учении о богопознании близок Евагрию: в полноте своего бытия Бог непостижим для тварного существа. Человеческий ум способен постигнуть лишь то, что есть первопричина (Бог), но не то, что она есть. Истинное познание Бога сводится к отрицанию (в силу его превосходства — διὰ ὑπεροχῆς) всех мыслимых категорий и свойств, присущих тварному бытию, в том числе — понятий сущности и движения. Для Максима Исповедника апофатическое отрицание подразумевает отречение мысли и «высвобождение ее из категориального строя дискурсивного познания» (Г.В. Флоровский). В этом суть А.б. «Оно сплошь отрицательно. Положительное содержание его заключается в том невыразимом... ошущении Бога, которое дается в мистическом акте как результат апофатического возвышения над всем бытием. Это и есть... μυστική θεολογία, познание Бога по существу...» (Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 56). Такой способ познания сопровождается озарением, о чем свидетельствуют жития подвижников благочестия. Высшее

АППЕРЦЕПЦИЯ

единение человека с Богом уже «осуществилось в тайне боговоплощения и в том высшем ведении, которое в этом единении имело человечество Христа» (Елифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник... С. 57). На грани апофатики и катафатики для Максима Исповедника находится знание Троичности Божества, которое переживается «достойными» как озарение «трисиянным светом», приближающее ум к экстастическому непосредственному богопознанию. Это есть знание тайны «внутрибожественной жизни», которая выразима словами, но постигаема лишь в опыте обожения.

Иоанн Дамаскин также придерживается А.б. и указывает в «Точном изложении православной веры», что языковые выражения обозначают не то, что Бог есть, а то, что Он не есть, поскольку «...Божество беспредельно и непостижимо. И только это... в Нем — постижимо» (гл. 4).

Отношение Григория Паламы (1296–1359) к А.б. было неоднозначным — он отказывался называть «Божественный мрак», т.е. положительное переживание «Неприступного», термином «А.б.», «поскольку в его эпоху «богословие» непременно означало выраженность и концептуализацию» (Мейендорф Иоанн. Указ. соч. С. 280). А его оппоненты, в первую очередь Варлаам, номиналистически абсолютизировали А.б. Палама предполагал недостаточность отрицательного пути, поскольку он — лишь отрешение от существ, доступное многим. Истинное созерцание «достигается через отрешение, но само не есть отрешение», оно «возникает из положительного дара Божия и само является положительным опытом. Однако это не значит, что оно выражается в терминах... катафатического богословия: оно есть встреча с Богом, трансцендентным по природе» (Там же. С. 279). Таким образом, по мысли Паламы, человек, «видя Бога Богом», воспринимает существование Бога и некоторые Его свойства, в том числе — «Божественную неприступность», не познавая при этом Его Сущность (см. подробнее: Григорий Палама. Триады в защиту свяшенно-безмолвствующих. М., 1995. С. 57–115, 189–266; Василий Кривошеин, архиеп. Указ соч. С. 114–208; Он же. Святой Григорий Палама — личность и учение (по недавно опубликованным материалам)/Там же. С. 209–228).

А.б. Псевдо-Дионисия оказало существенное влияние на теологическую мысль

христианского Запада. Экзегетами Ареопажитик были Иоанн Скот Эриугена (810–ок. 877) (православную трактовку его учения, в том числе апофатическую, см. в кн.: Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998. С. 168–406), Фома Аквинский (1225 или 1226–1274) (православный анализ его взглядов см., например, на русском языке в кн.: Бронзов А.А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884), Николай Кузанский (1401–1464) (см.: «Об ученом незнании», «Апология ученого незнания», «О неинном», «Игра в шар», «Охота за мудростью» и др. в кн.: Кузанский Н. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1979; Т. 2. М., 1980) и многие другие теологи.

Итак, А.б. имеет своей целью максимально адекватное выражение абсолютной трансцендентности Божества путем последовательного отрицания всего тварного, заслоняющего Бога (в том числе и человеческих представлений о Нем).

АППЕРЦЕПЦИЯ (от лат. *ad* — к, на, при и *perceptio* — восприятие) — понятие философии и психологии, впервые существенным образом использованное Г.В. Лейбницем, который обозначал им осознанное, отчетливо выраженное восприятие в отличие от бессознательного (малого) восприятия. По Лейбницу, А. является «самым ценным достоянием души», и игнорирование различия бессознательных и осознанных восприятий ведет к «беспомощной, неблагодарной и несерьезной философии». Кант под А. понимал «сознание самого себя» и различал эмпирическую и чистую (первоначальную) А. Осознанное внутреннее восприятие самого себя, собственных состояний сознания называется эмпирической А., или внутренним чувством. Этот вид А. сопровождается различными разрозненными представлениями, не имеет отношения к сущности Я, не может служить основанием тождества субъекта самому себе. Чистая А. порождает представление «я мыслю», сопровождающее все остальные (в том числе эмпирические) представления и являющееся одинаковым в сознании любого субъекта. Сознывая эмпирические представления, мы одновременно осознаем и себя сознающими их. Вместе с тем мы осознаем свое Я как сохраняющееся в потоке воспри-

ятий и находящееся вне времени, и это задает единство многообразию наших состояний. Данное единство Кант называет трансцендентальным единством А. Оно делает возможным априорное синтетическое познание. Зная чистые формы синтеза, категории, мы способны априорно представлять законы, которым неизбежно должны подчиняться явления как предметы возможного опыта, т.к. в противном случае они просто не дойдут до эмпирического сознания, т.е. не будут восприняты. Понятие «трансцендентальное единство А.» послужило отправным пунктом наукоучения Г. Фихте.

Дальнейшая эволюция понятия «А.» была связана с прикладными и практическими задачами прежде всего в области педагогики и психологии. В педагогическом аспекте кантовское учение об А. было разработано И.Ф. Гербартом. Воспитание человеческой личности, осознающей собственное Я, возможно при учете предыдущего положительного опыта человечества, который является принципом обеспечения единства сознательного восприятия (А.) достижений культуры. В психологии категория «А.» была использована В. Вундтом, который всю психическую деятельность человека связывал с осознанием самого себя и всего потока обрабатываемой им эмпирической информации. В XX в. понятие «А.» часто сводилось к понятиям «гештальт» и «установка» и перестало выполнять философскую функцию.

АПРИОРИЗМ МАТЕМАТИЧЕСКИЙ – взгляд на природу математических понятий, согласно которому они отражают структуру не реальности, а самого разума и в этом смысле являются независимыми от опыта. Такое их понимание впервые вводится Лейбницем и играет важную роль в теории познания Канта. С точки зрения Канта, исходные положения арифметики и геометрии являются концептуальным выражением представлений о пространстве и времени, имеющих внеопытную природу. Математика изучает именно их, а не свойства реальности.

Объективные предпосылки возникновения А.м. заключены в самом характере исходных представлений математики, их устойчивости и интуитивной ясности. Априористская концепция математики является попыткой объяснить эти очевидные особенности математического знания.

В XIX в. многие философы пытались примирить А.м. с опытным и эволюционным пониманием теоретического знания. Согласно Спенсеру, стороны реальности, важные для выживания рода, закрепляются в механизмах мышления и затем выступают в качестве безусловных внешних предписаний мыслительной деятельности. Априорное для индивида, с этой точки зрения, является апостериорным для рода и может быть объяснено исходя из приспособительной природы знания, а не из предположения о существовании неизменных врожденных форм чувственности. Эта идея лежит в основе *эволюционной эпистемологии*, которая развивалась в XX в. в работах К. Лоренца, К. Поппера, Д. Кемпбелла и других авторов. Эволюционное объяснение априорного знания приводит к представлению о том, что устойчивость и надежность исходных принципов математики и логики не является абсолютной и что они могут быть заменены в будущем некоторыми другими принципами, более адекватными с точки зрения приспособления к среде.

Попытка развития концепции чистого априоризма, свободного от натурализма и субъективизма, была предпринята Э. Гуссерлем в «Логических исследованиях» (1901). По Гуссерлю, всякий акт опытного восприятия мира связан с активностью разума, порождающего чистые эйдетические формы, не подверженные историческому изменению. Априорное (эйдетическое) знание у Гуссерля не является независимым от опыта в своем генезисе, но оно безусловно независимо от него в своем статусе в смысле невозможности его критики со стороны опыта. Исходя из наблюдения актов измерения и счета человеческое сознание, по Гуссерлю, восходит к чистым и неизменным математическим формам, образующим структуру мышления, приложимую к определенным сферам опыта или к опыту в целом. Априористская концепция Гуссерля построена на убеждении, что сама активность мышления способна преодолевать ограниченность субъективного и коллективного опыта и от частного и субъективного опыта восходить к мысленным формам, имеющим абсолютное значение для познания.

Существуют также попытки объяснить природу А.м. исходя из законов функциони-

рования языка (Н. Хомский, Я. Хинтиikka) или из понятия деятельности (Д. Лукас) и др. Однако современная теория познания все еще далека от общепризнанного решения этой задачи. Прояснение природы А.м. остается одной из наиболее глубоких проблем современной философии математики и теории познания в целом.

Литература: Кант И. Критика чистого разума. Соч. Т. 3. М., 1964; Спенсер Г. Основания психологии. Т. 2. М., 1898. Гл. IX; Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994; Лоренц К. Кантовская доктрина априорного с точки зрения современной биологии // Человек. 1997. № 5; Lucas J.R. Euclides ab omni naevo vindicatus // The British Journal for the philosophy of science. 1969. № 1.

АРГУМЕНТАЦИЯ — полное или частичное обоснование какого-либо положения (суждения, системы суждений, концепции и пр.). То, что обосновывается, называется тезисом А. Положения, используемые для его обоснования, называются аргументами, или основаниями, или доводами. Логическую структуру А., т.е. способ логического обоснования тезиса посредством аргументов, называют формой А. А. бывает доказательной и недоказательной. В доказательной А. (доказательстве) аргументы являются утверждениями, истинность которых установлена, а формой служит демонстративное рассуждение. Недоказательными являются А., в которых аргументы, по крайней мере отдельные, выступают не достоверными, а лишь правдоподобными утверждениями, а также те, в которых форма — недемонстративное рассуждение. Тезис в таких А. является правдоподобным утверждением. По направленности рассуждения различают прямую и косвенную А. В прямой А. посредством имеющихся аргументов обосновывают тезис. Косвенная А. заключается в следующем. Требуется обосновать некоторое утверждение (тезис). Выдвигается утверждение, являющееся отрицанием тезиса, т.е. антитезис (допущение косвенной А.). Из имеющихся аргументов и антитезиса выводят (дедуктивно или индуктивно) противоречие (конъюнкцию некоторого утверждения и отрицания этого утверждения). В результате делается вывод об обоснованности (полной или частичной) тезиса. Другим видом косвенной А. является разделительная А. Она осуществляют

ся путем исключения всех членов разделительного суждения, кроме одного, являющегося тезисом. Деятельность, противоположная А., называется критикой. Выделяют два способа критики: критику формы А. и установление ложности или малой степени правдоподобия тезиса. Во втором случае критика называется контраргументацией. Частным случаем контраргументации является опровержение — установление ложности какого-либо положения с использованием логических средств и ранее доказанных положений. Последние положения называются аргументами опровержения. По направленности рассуждения различают критику тезиса путем обоснования антитезиса и критику путем сведения к абсурду. Последний способ критики тезиса заключается в следующем. Из имеющихся аргументов и тезиса выводится противоречие, отсюда делается вывод о ложности или недостаточном правдоподобии тезиса.

В процессе А. и критики могут совершаться ошибки двух типов: умышленные и неумышленные. Умышленные ошибки называются софизмами, а неумышленные — паралогизмами. Соблюдение правил А. позволяет избегать ошибок. Правило 1: тезис должен быть сформулирован четко и ясно. Для реализации этого правила нужно выполнить следующие действия. Во-первых, выяснить, все ли нелогические термины, содержащиеся в формулировке тезиса, понятны. Если есть непонятные или двусмысленные выражения, то их следует уточнить, например, путем определения. Во-вторых, нужно уточнить логические термины. При нарушении этого правила возникает ошибка «нечеткая формулировка тезиса». Правило 2: тезис не должен изменяться в процессе А. и критики без специальных оговорок. С нарушением этого правила связана ошибка, называемая подменой тезиса. Правило 3: аргументы должны быть достаточными для соответствующего типа доказательства или опровержения тезиса. И наконец, форма А. (логическая связь между структурными элементами А.) не должна нарушать логические правила, относящиеся к соответствующей форме А. (*дедукции, индукции, аналогии*).

Литература: Алексеев А. П. Аргументация. Познание. Общение. М., 1991; Ивин А. А. Основы теории аргументации. М., 1997; Ивлев Ю. В. Логика. М., 1997; Поварнин С. Спор. О теории

и практике спора. СПб., 1996; Курбатов В. И. Социально-политическая аргументация: логико-методологический анализ. Ростов-на-Дону, 1991; Рузавин Г. И. Логика и аргументация. М., 1997.

АРЕОПАГИТИКИ — название, принятое для известного в науке *Corpus Dionysiacum* *Areopagiticum*, корпуса текстов Псевдо-Дионисия Ареопагита (греч. ἀρεοπαγίτης — член Ареопага, древней судебной коллегии в Афинах). Включает в себя четыре трактата: а) «О небесной иерархии» («Περὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας»); б) «О церковной иерархии» («Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας»); в) «О божественных именах» («Περὶ θεῶν ὀνομάτων»); г) «О мистическом богословии» («Περὶ μυστικῆς θεολογίας»), а также собрание 10 писем догматического содержания, четыре из которых адресованы «терапевту Гайю» (ср.: Рим. 16, 23; 1 Кор. 1, 14), девятое направлено к Титу, а десятое — «Иоанну Богослову... в изгнании на острове Патмос». Другие письма также имеют надписания или фрагменты текста, свидетельствующие о желании автора выдать себя за обращенного ап. Павлом члена афинского ареопага (см.: Деян. 17, 34), ставшего, по преданию, первым афинским епископом. В тексте имеются ссылки и на другие сочинения этого автора: «Об ангельских свойствах и чинах», «О душе», «О праведном и о божественном оправдании», «О божественных гимнах», «Об умопостигаемом и постигаемом чувствами», «Богословские очерки», «О символическом богословии», «О справедливом и божественном суде» — однако они не сохранились. Существуют лишь реконструкции структуры всего корпуса, по которым, например, «Богословские очерки» должны были предварять трактат «О божественных именах», а сочинение «О символическом богословии» ему последовать. Непосредственно к корпусу примыкают схолии Иоанна Скифопольского (середина VI в.), собранные и дополненные Максимом Исповедником (ок. 580—662) и бытующие под его именем, равно как и более поздние парафразы Георгия Пахимера (ум. в 1310).

А. становятся известны только в начале VI в. — на них ссылаются Севир Антиохийский на Тирском соборе 513 г. и Андрей Кесарийский в «Толковании на Апокалипсис», написанном ок. 520 г. В то же время А. переводятся на сирийский язык, что способствовало их распространению в монофизитских

кругах, особенно у севириан. Именно севириане защищали авторитет А. на диспуте 531—533 гг. в Константинополе, когда эфесский епископ Ипатий усомнился в аутентичности А., что послужило началом длительной дискуссии между сторонниками и противниками их подлинности, завершившейся только в XIX в. победой последних. На Запад А. были перенесены к началу VII в. — о них упоминают папа Григорий I Великий (ум. в 604 г.) и папа Мартин на Латеранском соборе 649 г. Ко времени проведения в Никее VII Вселенского собора (787) А. становятся непреложным авторитетом. В 1371 г. появляется болгарский перевод А., который, перекочевав на Русь, получил повсеместное распространение. А. оказали влияние на творчество многих видных мыслителей.

Современные исследователи относят создание корпуса А. к концу V — началу VI в., поскольку: а) до VI в. никто из богословов и отцов Церкви не упоминает А.; б) в А. кодекс книг Нового Завета оказывается строго каноничным, чего не могло произойти ранее конца IV в.; в) изощренная терминология тринитарного догмата, которой оперирует автор А., сформировалась только после 362 г.; г) развитая христологическая терминология А., вероятнее всего, заимствована из определений Халкидонского Вселенского собора 451 г.; д) учение о девяти ангельских чинах впервые встречается только в самих А. и нигде больше; е) обряд пострижения в монашество, который подробно описывает автор А., не мог возникнуть ранее самого института монашества, сформировавшегося лишь к IV в., то же следует сказать о других обрядах, упоминаемых Псевдо-Дионисием: крещении, миропомазании, елеопомазании погребаемых; ж) так называемая *disciplina arcana*, согласно которой тайны христианского учения должны открываться строго в соответствии с рангом церковного служения и священства, сложилась только на рубеже IV—V вв.; з) обычай петь символ веры на литургии, упоминаемый в А., появился в Антиохии в 476 г.; и) в А. имеются компиляции из сочинений неоплатоника Прокла (V в.), но без ссылок на первоисточник. Некоторые косвенные обстоятельства указывают на сирийское происхождение А.

Философский анализ взглядов Ареопагита содержится в трудах Г. В. Флоровского («*Corpus Areopagiticum*»), Вл. Н. Лосского

(«Очерк мистического богословия Восточной церкви», «Боговидение», «Апофатическое богословие в учении Дионисия Ареопагита») и др. В учении о богопознании Псевдо-Дионисий близок каппадокийцам. Для него «по собственному своему началу и свойству» Бог непознаваем и непостижим. Но Бог присутствует в мире — своими силами и энергиями. Божественные силы — «различения» — множественны и многообразны, но это не нарушает единства и тождества божественного бытия. Бог постижим в откровении. Одним из таких откровений является Слово Божье, другим — весь видимый мир. Бог может быть описуем двояко: либо через абсолютное противопоставление всему тварному — апофатически, либо через возведение всех характеристик тварного в степень абсолютного превосходства — катафатически. В обоих случаях существенную роль играет дисциплина ума, но для апофатического богословия такая дисциплина оказывается лишь первой ступенью — катарсисом, очищением, «собираанием души», за которым следует соединение с божественными энергиями и исхождение за все пределы познания в «мрак молчания» о непреступном Свете. В силу особой трудности апофатического богопознания этот путь, по Псевдо-Дионисию, доступен только аскетам. Катафатическое богословие оказывается возможным благодаря теофаниям — проявлениям в мире божественного присутствия. Отсюда основные понятия катафатики — «промышление» (πρόνοα) и «нисхождение» (πρόοδος). В божественном промыслении таинственно совпадают статичность и подвижность, Бог и вечно исходит из Себя, и пребывает в Себе, и возвращается к Себе (подобно Солнцу и лучам) — в круговороте божественной Любви (ἐλεοςφιλία).

Псевдо-Дионисий различает общие имена Божии, относящиеся ко всей Пресвятой Троице, и имена ипостасные. Все определения ката- и апофатики представляют собой общие имена: Благо, Свет, Красота, Любовь, Суший, Жизнь, Премудрость, Ум, Слово, Истина и пр. От них отличаются, во-первых, имена ипостасей Пресвятой Троицы, обозначающие особые свойства Божественных лиц, а во-вторых, все имена, связанные с Боговоплощением.

Среди всех общих имен Ареопагит особо выделяет Благодать (τὸ ἀγαθόν) и Красоту (τὸ

καλόν). К красоте и благу стремится силой любви все тварное. Как Благо, Бог есть начало всего — ἀρχή, первопричина, а как Красота — конец всего — τέλος, цель. Даже зло предполагает благо, как свое основание в бытии, ибо оно паразитирует на нем.

Цель и небесной и земной иерархии — «возможное уподобление Богу и соединение с Ним». Начало всякой иерархии — и небесной, и земной, и церковной — Иисус Христос, Богочеловек (однако специального внимания в А. христологии не уделяется). Первая и высшая триада небесной иерархии ангельских чинов — это херувимы, серафимы и престолы. Среднюю триаду составляют господства, силы и власти. Завершает небесную иерархию третья триада — начала, архангелы и ангелы. От высших триад божественная Премудрость передается низшим, все более «умалаясь», соразмерно возможностям каждого чина. Ангелы — это то звено единой цепи преемственности божественного озарения, которым земной мир соединяется с небесным. В Церкви Ареопагит различает две триады. Первая — священноначалие, «иерурги». Высший чин иерархов — епископский, средний — пресвитерский и низший — диаконский. Диаконы или «литурги» стоят на грани священного чина и мирского. В их задачи входят общение с непросвященными и подготовка их к принятию крещения. Право священнодействия принадлежит епископу, которому сослужат пресвитеры (священники). Самый низший чин мирской триады составляют оглашенные и кающиеся. Средний чин, «созерцательный», занимает «священный народ» (ἱερός λαός) — верные. Высший чин — монахи, или «терапевты», которые посвящаются не для руководства другими, а для личного совершенствования и поэтому не принадлежат к триаде «иерургов».

Мистика Псевдо-Дионисия — это мистика литургическая. Путь к Богу проходит внутри Церкви, в ее Таинствах. В крещении, евхаристии и миропомазании осуществляется богообщение, поэтому богослужение есть способ обожения. Средоточием церковной жизни Ареопагит называет литургию.

АРХЕ (греч. ἀρχή — начало, принцип, лат. principium) — первоначало, изначальный принцип, неизменное и вечное в чреде явлений. Согласно Платону, А. есть а) онтологи-

ческий принцип, как «нечто невозникшее; ибо все возникающее по необходимости должно возникать из некоего начала», и б) гносеологический принцип, начало познания. Аристотель первым указывает основные характеристики А.: оно должно обладать самоочевидной достоверностью, недоказуемо (не выводимо силлогистически), является сущностно первичным. Он, вслед за Платоном, выделяет эпистемологический и онтологический виды А. Первые — это исходные принципы силлогистики, основные законы логики. Вторые понимаются как начала (принципы, причины) бытия, их четыре: материя и форма; начало движения (начало в собственном смысле слова) и цель. Предшествующие философы, по Аристотелю, лишь предвосхищали одно из А., принимая за него гипотетические первоэлементы сущего (воду, землю, воздух, огонь и пр.).

АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ — особая дисциплина, предложенная французским философом М. Фуко для изучения культуры. Господствующий в XIX—XX вв. аппарат исследований культуры он называет «историей идей» и критикует его основные понятия, к которым относит «значение», «единство», «оригинальность», «творчество». Именно в них историки искали совокупность значений, составляющую сущность культуры. Однако мир постоянно изменяется, и мы лишь определяем границы явлений, чтобы как-то ориентироваться в них. Тем самым нами создается квазиреальность. По сути дела, безличное «мы» полагает в себе совокупность условий, в соответствии с которыми осуществляются взаимоотношения индивидуума с миром и с другими людьми. Это — не правила, навязанные мышлению извне, но и не свободное творчество человека. Фуко интересуется не границы активности субъекта, а поле ее проявления, в котором знаки выступают способом членения мира. Центральные понятия его А.з.: «высказывание» и «дискурс». Дискурс — «жест бессмертия без субстанции»; высказывание — не фраза, не пропозиция и не речевой акт, а «функция существования, принадлежащая собственным знакам, исходя из которой можно решить, порождают ли они смысл, согласно какому правилу располагаются в данной последовательности, знаками чего являются и что осуществляется в процессе их формирования».

Получаемое знание, т.е. то, о чем можно говорить в рамках данного дискурса, не диктуется заранее заданными идеями. Однако анализ материала знания как архива, т.е. как перечня высказываний, построенных по одним и тем же правилам, подводит к постижению совокупности изменяющихся условий, позволяющих одной и той же позитивности (предметности) по-разному проявляться в тех или иных высказываниях. Власть внутренней архитектоники конкретных представлений о мире определяет знание, результатом которого являются предложения и теории, описания и проверки.

Литература: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; Он же. Археология знания. Киев, 1996; Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

АРХИТЕКТОНИКА ЧИСТОГО РАЗУМА (нем. *Architektonik der reinen Vernunft*) — в кантовской философии обозначение учения о систематическом знании в целом, или систематики чистого разума, которая базируется на различении теоретического и практического разума. Теоретический разум реализуется в метафизике и подготавливает почву для обоснования практической философии, или этики.

АРХИТЕКТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО — эстетическая категория, характеризующая свойства пространства, искусственно созданного с помощью средств архитектуры. Большое влияние на формирование содержания понятия А.п. оказал Платон. Его попытка найти онтологический статус геометрических объектов впервые приводит к понятию геометрического пространства — некоего среднего между идеями и чувственным миром. Формы четырех правильных многогранников (Платоновы тела) он приписывает частицам, из которых состоят элементы материи (земля, огонь, воздух и вода). Многогранники Платона суть формы определенным образом организованного пространства. Более того, Платон подмечает, что все правильные многогранники состоят из равносторонних и прямоугольных треугольников. Эти два типа треугольников и есть, по Платону, предельные элементы или буквы мира вещей. Примером структурного космизма в платоновском смысле может слу-

жить здание Пантеона в Риме: диаметр купола равен высоте сооружения, в целом оно — шар, наполовину погруженный в цилиндр. Эта форма создала Пантеону славу модели мира и символа абсолютного совершенства. Архитектурной интерпретацией пифагорейско-платоновской традиции миропонимания служат геометрические начала архитектуры: канон «золотого сечения», различные теории пропорций и геометрических соотношений, т.е. всевозможные искания количественного, структурного выражения гармонии мира в искусственно создаваемых А.п.

Для средневековья самым важным было соблюдение определенного порядка, определенной техники размышления и построения рассуждения. Это же будет основным и для представлений об А.п. Открытые еще античностью пропорции безусловно использовались в реальной практике средневековыми архитекторами, но уже не в качестве определяющего метода, а в качестве вспомогательного средства. Многие принципы схоластической философии были полностью воплощены в пластике средневекового собора.

В эпоху Возрождения начинает утверждаться мысль, что созданный Богом мир может быть несовершенен в конкретных своих проявлениях, выражается интерес к выявлению идеальных антропоморфных пропорций и к реальному воплощению их в архитектуре. В период Возрождения возникают идеи о необходимой обозримости архитектурных построений. Восприятие человеком А.п. должно быть упорядочено, организовано, направлено, акцентировано. Например, значимые здания в городе должны быть показаны наилучшим образом, со всех сторон их должно окружать художественно организованное А.п. Обращение к зрительному образу как основному критерию качества А.п. было характерным для этой эпохи. Многие мастера Возрождения пытались выяснить возможности корректировки зрительного восприятия. Сами по себе идеи упорядочения, геометризации городских планов возникли именно в эпоху Возрождения. Ренессанс стал поворотной точкой в эволюции представлений об А.п. города в европейском художественном сознании.

Если для архитектуры Возрождения вся сила художественного воздействия архитектуры заключалась в статике сооружения, то

далее в организации А.п. начинают преобладать представления о непрерывности, бесконечности иной, динамичной картины Вселенной. Отличительной чертой математики Нового времени является стремление понять природу движения, обусловленного формулировкой закона инерции. Самым простым в этом контексте, а значит, совершенным оказывается не круговое, а прямолинейное движение. В системе метафизических размышлений прямолинейность приобретает ценностный смысл: прямолинейное — хорошее (от Бога), криволинейное — дурное (от самой материи). В конце XVII в. представление о бесконечности прямой линии применялось как средство достижения художественного эффекта.

Второй важнейшей особенностью архитектурных построений Нового времени является осознание принципиальной возможности построения и восприятия больших А.п. по единой схеме, которая восходит к представлениям Декарта о том, что можно описать все в мире с помощью единой системы. Методы королевской Академии архитектуры, открытой в Париже в 1671 г., складывались под влиянием Академии наук: дух исследования и познания причин явлений распространяет свое влияние и на архитектуру. Красота рассматривалась как один из аспектов архитектуры наряду с прочностью и удобством, и правила, касающиеся красоты, создавались таким же образом, как и предписания, касавшиеся прочности и удобства — путем логических рассуждений. (К середине XVIII в. мастерство составления плана считалось едва ли не главным достижением классической традиции во французской архитектуре.) Согласно правилам Академии, красота рассматривалась как функция геометрических компонентов архитектуры: чем более части формы удовлетворяют единым математическим условиям, чем меньше требуется допущений, тем прекраснее форма. Так определяемая красота А.п. считалась тождественной пониманию, которое достигается с помощью разумных правил соответствия пропорций А.п. реальным возможностям их наблюдения и восприятия. Декартовское положение о существовании единой системы описания мира предоставило архитектуре возможность описания и построения пространства как строгого, четкого, ясного для прочтения в процессе восприятия.

В дальнейшем в философские концепции А.п. вводится субъект, который наделяется все большими возможностями. Так, пространство для субъекта, по Канту, существует только в акте его восприятия и никак иначе. В дальнейшем ни философия, ни искусство уже не смогут игнорировать этот факт.

Многие идеи классической немецкой философии были активно восприняты романтизмом. Романтизм впервые наделяет город и его А.п. статусом субъекта. Будучи осознан как субъект, город наделяется соответственно всеми атрибутами субъекта: дуализмом души и тела, непредсказуемостью поведения, родовой памятью и пр. Отсюда сквозной мотив поиска «городской души», тянувшийся от романтиков до Шпенглера и дальше. Впоследствии образ города, порожденный художественным сознанием романтизма, восстает против своего творца — уже XIX в. создает образы города-монстра, города-тирана, города-убийцы. (Например, классическая русская литература XIX в. дает немало ярких примеров противостояния города и человека.) Человек начинает мучительно искать формы контакта и сосуществования с так понимаемым городом.

Открытая философией проблематика субъекта оказывается определяющей для мыслителей XIX в. Кроме того, важно то, что середина XIX в. считается временем основания психологии как науки. При проектировании А.п. зодчий теперь учитывает самые разные психологические аспекты его восприятия.

В начале XX в. в философии вновь возникает интерес к описанию пространства как такового. Новое понимание пространства, оказавшее влияние на искусство XX в., дает М. Хайдеггер, определяя его как «высвобождение мест» для «человеческого обитания».

С учетом изменения представлений об А.п. для градостроителя важно теперь не столько расположить в проектируемом пространстве правильно построенные здания, сколько предоставить определенные возможности для проживания человека. Основной задачей становится не навязывание какой-то идеальной схемы. А.п. становится операциональной категорией. Изменчивость становится характерной чертой любого представления об А.п.

АССОЦИАЦИЯ (лат. *associatio* — соединение) — связь между двумя или более психическими явлениями (ощущениями, представлениями, чувствами, идеями и т.д.), состоящая в том, что одно из психических явлений влечет за собой другое. А. описана еще Платоном и Аристотелем. Сам же термин «А.» ввел в научный и философский язык Дж. Локк.

Учения об А. разрабатывались как в философии, так и в психологии. Ассоциативные концепции XVII в. имели механистический характер (Р. Декарт, Б. Спиноза, Т. Гоббс, Дж. Локк), А. трактовалась как механическое воспроизведение первичных ощущений на уровне чувств, образов, мыслей: представления соединяются в сознании в том порядке, в каком ранее возникали ощущения. Б. Спиноза сформулировал закон А.: «Если человеческое тело подверглось однажды воздействию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них, тотчас будет вспоминать и о других». Дж. Локк считал, что А. представляют «неверные и неестественные сочетания идей», происходящие случайно или по обычаю и противоречащие связям идей на основе разума. Локк видел в А. причину многих предрассудков, заблуждений, религиозных, идеологических, политических конфликтов.

С XVIII в. противопоставление ассоциативных процессов высшим, интеллектуальным способностям было преодолено. Ассоциативная психология XVIII—XIX вв. (Д. Гартли, Дж. Ст. Милль и др.) положила принцип А. в основу объяснения деятельности сознания. Считалось возможным вычленивать «атомы сознания» (психические факты) и объяснить высшие состояния сознания как результат соединения этих «атомов» (своеобразный психологический вариант таблицы Менделеева). С середины XIX в. ассоциационизм переместился в сферу экспериментальной и практической психологии.

В современных психологических исследованиях (в частности, в когнитивной психологии) отмечается, что А. вносят в модель действительности принцип значения. Благодаря А. сознание человека может выйти за пределы непосредственно данного, расширив внутреннее поле своей деятельности. Речь идет о «вторичном восприятии», когда образ восприятия соотносится не с объек-

АСТРОЛОГИЯ

тивной реальностью, а с имеющимся знанием (включая также чувства, представления и т.д.). В ассоциативных процессах осуществляется выход за пределы наличной информации и ее интерпретация в терминах внутреннего опыта. Посредством А. возбуждаются фоновые знания, когда со словом, образом, помимо их непосредственного значения, в сознании человека связывается некоторая информация (индивидуально-психологическая, этнокультурная и др.).

А. играют огромную роль в процессе создания и восприятия произведений искусства. Возникающие на основе А. нетривиальные, внерациональные связи мыслей, представлений, эмоций, чувств и пр. воплощаются в произведения, не поддающиеся однозначной интерпретации. А. в сфере мифологии, искусства объединяют образы первичного восприятия с образами, идеями (в широком смысле — информацией), находящимися в культурной памяти человечества и в индивидуальной памяти человека. Такие важные компоненты культуры и коммуникации, как символы, метафоры, аллегории, во многом основаны на принципе А. При этом А. могут носить как универсальный общечеловеческий, общекультурный характер, так и быть обусловленными этнокультурными особенностями того или иного народа, той или иной социальной группы.

АСТРОЛОГИЯ — учение о влиянии расположения небесных светил на исторические события, судьбы людей и народов. А. возникла в древние времена, наибольшее распространение получила в пору европейского средневековья, существует и ныне. Но лишь в средние века А. оказалась органично включенной в христианскую культуру и составила наряду с алхимией и каббалой корпус оккультных наук.

Определяющим понятием А. является гороскоп, представляющий собой таблицу взаимного расположения планет и звезд на определенный момент времени, используемую для предсказания судьбы. Правила составления гороскопов были изложены Секстом Эмпириком в сочинении «Против астрологов» более 2000 лет назад.

Современная наука не без оснований считает, что А. вообще не имеет отношения к звездам; в лучшем случае — к телам Солнеч-

ной системы. Но и это под вопросом. Столь же проблематично гравитационное влияние планет на человека и т.п.

Литература: Granbard M. Astrology and alchemy. Two fossil sciences. N.Y., 1953.

АТАРАКСИЯ (греч. ἀταραξία — невозмутимость, спокойствие) — в эпикуреизме идеальное состояние, к которому должен стремиться человек. Предназначена для избавления от страха перед смертью, богами и страданием. Достигается при помощи ограничения потребностей, умеренности в наслаждениях и удаления от общественных дел. Близко по значению стоической *apatheia*.

АТЕИЗМ (франц. athéisme от греч. ἄ — отрицательная частица и θεός — бог, букв.: безбожие) — воззрение, согласно которому естественный мир единственен и самодостаточен, религия же является творением самого человека. С этим связано непризнание бытия мира сверхъестественного (богов или Бога). При смутном осознании этих идей речь может идти о стихийном А., при философском их обосновании — о теоретическом А. А. — закономерный элемент духовной жизни общества, вызванный к жизни социальными, культурными, индивидуально-психологическими потребностями. А. — одна из форм свободомыслия в отношении религии, наиболее последовательная в критике религиозных взглядов на мир, в отрицании сверхъестественных сущностей. В современной литературе дано множество определений и классификаций А. Чаще всего он трактуется узко как опровержение или отрицание бытия Бога. Классификации А. в западной литературе разнообразны. Во многом они субъективны, хотя в той или иной мере учитывают реально существующие различия между видами свободомыслия и А. Так, различают практический и теоретический А. (В. Бруггер и многие другие); радикальный, агностический, постулатный (Х. Шмидт), марксистский, рационалистический, экзистенциалистский (И. Лепп); три вида А., связанные с именами О. Конта, Л. Фейербаха и К. Маркса, а также Ф. Ницше (А. де Любак); иногда в понятие А. включают буддизм и даосизм и т.д. В отечественной исследовательской литературе XX в. А. рассматривался в различных аспектах: как социальное явление

ние, сторона материалистического мировоззрения, знание о религии, используемое в борьбе против консервативной религиозной идеологии господствующего класса; мировоззренческая позиция личности и т.д. При этом считалось недопустимым отождествление А. с неверием вообще, ставился акцент на признании гуманистического, нравственного содержания А., который увязывался со взглядами или учениями натуралистического и материалистического плана. Исследовались разные типы А.: естественнонаучный, вулгарный, догматический, научный (теоретический, опирающийся на диалектико-материалистические принципы анализа религии); изучались закономерности его развития. В настоящее время социальная потребность в А. уменьшилась в силу кризисного состояния России, возрастающей несвободы личности в условиях усиления криминалитета, нестабильности общества, гибели людей в войнах, вследствие нищеты и наркомании и т.д. Соответственно, застыло серьезное научное исследование феномена А. Все большее распространение получают религиозно-философские и богословские представления об А., который отождествляется нередко с богоборчеством или нигилизмом. Общий тезис «Атеизм есть отрицание Бога» дополняется положениями типа: А. — «суррогат веры» (Н. Бердяев, А. Мень), «извращение мыслей» (С.В. Булгаков), «дьявольское искушение», «хуление Бога», эгоизм, низменные побуждения и т.д.

В истории мысли А. трактовался неоднозначно. В Древней Греции понятие А. приобрело отрицательный этический смысл: атеист — безбожник, нарушающий обычаи и законы общества, он заслуживает наказания вплоть до смертной казни (Платон). Идеи А. в античности отразились в учениях софистов, философов натуралистического и материалистического плана (Демокрит, Эпикур, Лукреций, Лукиан). Отрицательное отношение к А. было воспринято монотеистическими религиями, при этом термин «А.» использовался и для обозначения язычества и ересей. Поворот части европейских мыслителей к позитивной оценке А. начался в эпоху Возрождения и достаточно ярко проявился в Новое время, что обусловлено сдвигами в социально-политической сфере, развитием науки, ростом образования и культуры, возросшей потребностью личности в освобождении

от религиозных регламентаций. Позитивные характеристики А. основывались на признании его культурной социальной и моральной ценности. П. Бейль (XVII в.) провозгласил возможность существования атеистического общества, которое в нравственном отношении не уступит религиозным сообществам. В XVIII в. началась разработка типологии неверия; при этом под атеистом разумелся «человек, знающий природу и ее законы, а также собственную природу и налагаемые на нее обязанности» (П. Гольбах). Уже в это время ставится вопрос о преодолении религии, о совершенствовании земной жизни людей, о формировании идеала нерелигиозного человека как духовно развитой гармонической личности, «единственными догматами веры» которой являются «труд и доброта» (Д. Дидро). Л. Фейербах (XIX в.) выявил культурные основания А., провел сравнительный анализ теизма и А., отдав предпочтение последнему, охарактеризовав его как «положительный, утвердительный», «щедрый, свободомыслящий». В контекст социального бытия А. был поставлен К. Марксом и Ф. Энгельсом, а также последующими марксистами (в том числе В.И. Лениным).

Теоретически обоснованный А. существует всего около трех веков, хотя зачатки его восходят к Лукрецию. Впервые он обрел жизнь благодаря усилиям французских просветителей, развивается в лоне марксизма, философского натурализма, секулярного гуманизма. Атеистическое мышление, будучи по существу новаторским, еще не освоено большинством землян — слишком сильна многовековая религиозная традиция, слишком трагичны жизненные обстоятельства. А. — мировоззрение далекого будущего. В идеале атеист — свобододолюбивая сильная личность, бесстрашная в гражданском и интеллектуальном плане, цель которой — совершенствование земной жизни; в худшем случае это индивид, полагающий, что «без Бога все дозволено», — в этом случае его позиция смыкается с религиозным нигилизмом.

АТМАН (санскр. — дыхание, душа, самость) — понятие брахманистско-индуистской религиозной традиции и философии, означающее сущность и самость каждой вещи; душу, дух, абсолютный субъект, Я. Учение об А. восходит еще к «Ригведе» (см. *Веды*), где А. называется дыхание, жиз-

ненный дух, сущность жизни. В упанишадах формируется учение об А. как о самости каждой вещи, индивидуальной душе, субъективном духовном начале в противоположность Брахману, высшей объективной реальности, Богу. В то же время учение о тождестве А. и Брахмана объявляется сердцевиной сокровенного знания упанишад. Путь к обретению этого знания является высшей ценностью и смыслом жизни и передается учителем ученику в индивидуальном порядке. Достижение индивидом состояния А.-Брахмана приравнивается к *мокше*.

Учение об А. получило развитие в классический период индийской философии. Если атеистическая *локаята* отождествляла А. с живым телом человека, отрицая существование души, духа как особой самостоятельной сущности, то в *вайшешике* А. — всепроникающая субстанция, носитель ощущений, эмоций, волевых актов, мышления, нравственное основание; в санкхье и йоге А. близок к *пуруше*. Дальнейшая разработка учения упанишад об А. осуществляется в школах *веданты*: реальное Я — это чистое сознание (ср. понимание Брахмана как чистого бытия), скрытое и в человеке, и в «Я» всех существ, и в Боге. Постигается через самопознание и достижение *мокши*. В отличие от индуистской для буддийской философии характерно непризнание реальности А.

АТОМИЗМ (от греч. *ἄτομος* — неделимый) — философское учение о дискретном строении материи из атомов. Первая формулировка А. дана в древнеиндийских философских школах *ньяя* и *вайшешика*, но наиболее последовательно А. разработан в учениях древнегреческих атомистов Левкиппа, Демокрита и позднее — Эпикура и Лукреция Кара. Атомы они рассматривали как последние, неделимые, предельно малые частицы, несотворимые и неуничтожимые. Многообразие в мире объясняли различием в числе, весе, скорости движения и взаимного расположения атомов в телах.

В XVII—XVIII вв. А. развивается в трудах Гассенди, Ньютона, Ломоносова, Дальтона, Бутлерова, Менделеева и др. Философская концепция получает научное обоснование в физико-химической теории строения материи. Современная научная атомистическая теория отвергла прежнюю идею о существовании «первокирпичиков» мироздания: ма-

терия считается не только дискретной, но и непрерывной.

Литература: Лурье С. Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследования. Л., 1970; Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge, 1983.

АУТОПОЙЕЗИС (от греч. *αὐτό* — само; *ποίησις* — творение, созидание, произведение) — термин для обозначения такого способа существования биологической или социальной системы, при котором самопроизводство ее компонентов влечет за собой самопроизводство системы в целом. Термин введен в научный оборот чилийскими биологами Х. Матураной и Ф. Варелой (Matu-rana H., Varela F. Autopoiesis and Cognition. Dordrecht, 1980), переосмыслен немецким социологом Н. Луманом. Согласно Х. Матуране и Ф. Вареле, организм есть аутопойетическая система, т. е. система, в которой процессы производства, трансформации и разрушения конституируют систему как целое, создавая «аутопойетическое» пространство. Исследование («описание») систем такого рода предполагает наличие некоего стороннего наблюдателя, иначе не возможно должное различие аутопойетической системы от других систем. Именно различия, проводимые наблюдателем, позволяют говорить о системе как о целом. Однако при этом возникает проблема интерсубъективности наблюдения — наблюдатель должен согласовывать данные своих наблюдений с данными других наблюдателей. Луман обращается к психическим и социальным системам, что приводит к существенному переосмыслению термина А. Элементами таких систем становятся идеи («мысли») и коммуникации, ключевой категорией при описании — категория смысла, как присутствия тех нереализованных возможностей каждого события, состояния или действия, которые образуют их фон. Смысл самореферентен: он «всегда ссылается на смысл и никогда не отсылает за пределы смыслового. Поэтому системы, которые связаны со смыслом, не могут действовать без смысла». Социальные системы, с которыми мы имеем дело, являются прежде всего системами смысловыми, тем самым и коммуникация выступает как процесс смысловой. Смысл предполагает отличие актуально су-

шествующего от того, что только возможно, но это отличие не является застывшим, поэтому, пишет Луман, смыслу свойственно беспокойство и самодвижение — самопроизводство, А. смысла. Непрерывно осуществляемый процесс коммуникации влечет за собой и бесконечный процесс выбора из множества возможностей, выбора, обусловленного смыслами, причем собственно субъективность участников коммуникативного действия становится фоном системы. Вместе с тем очевидно, что социальные и психические системы являются такими образованиями, в которых их самоописания (или «самореференции», ссылки системы на саму себя), как структуры смысловые, уже включены в систему (хотя при желании можно помыслить и такую систему, в которой присутствуют и самонаблюдения, и просто операции).

Литература: Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории / Западная теоретическая социология 80-х гг. М., 1989; Он же. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Социо-Логос. М., 1991; Филиппов А. Ф. Социология Н. Лумана // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия. М., 1994; Maturana H., Varela F. Autopoiesis and Cognition. Dordrecht, 1980.

АФФИЦИРОВАНИЕ (от лат. *afficiere* — причиняю, действую) — понятие кантовской философии, означающее воздействие предметов на наши органы чувств. Кант говорит о двух видах А. С одной стороны, это воздействие вещей самих по себе (трансцендентальных предметов) на априорные формы чувственности: пространство и время. Результатом такого воздействия является феноменальный мир модификаций «первичных качеств», многообразие внешнего чувства, в состав которого входят физические объекты, среди которых есть и тела, наделенные органами чувств. Воздействие этого мира на органы чувств представляет собой второй вид А., результатом которого оказываются «явления явлений» как непосредственные объекты эмпирического сознания. В соответствии с признанием двух видов А. Кант различает физические предметы и трансцендентальные вещи в себе, а также указывает на неправомерность аналогии между пространством и субъективными качествами предметов.

АХИМСА (санскр.) — ненанесение вреда живым существам, этический принцип в индийской философии и религии. Идея А. встречается в упанишадах, где говорится о том, что человек, видящий в себе божественное начало Атман, видит его и в других. Брахманские, буддийские и джайнские наставники учили, что жизнь нельзя уничтожать ни мысленно, ни словами, ни действиями. Особенно строгие правила связаны с А. у джайнов. Согласно их доктрине, причиняемое другим страдание лишает душу способности достичь абсолютной чистоты и возвращается к самому вредящему. Джайнам-мирянам, а тем более монахам запрещаются охота и рыболовство, земледелие и скотоводство как неизбежно связанные с умерщвлением живых существ. Джайны не просто строгие вегетарианцы, они предпочитают не есть те растения, потребление которых связано с их уничтожением. Идеальной пищей считаются у них естественным образом опавшие фрукты. Они пьют только процеженную воду, чтобы не причинить вреда даже мельчайшим живым существам. Нередко можно увидеть джайнского монаха с повязкой на рту (чтобы случайно не проглотить какую-нибудь мошку) и разметающим веником перед собой дорогу (чтобы не раздавить какое-либо насекомое).

Западная культура познакомилась с А. через М.К. Ганди (1869–1948), который расширил содержание понятия А., включив в него воздержание, нестяжательство, осознание своего единства со всеми живыми существами, самоконтроль и самоочищение. Он считал следование А. необходимым условием достижения истины, которая есть Бог, и залогом решения социально-политических проблем.

АШАРИЗМ — одно из основных направлений мусульманской «спекулятивной теологии» (*калам*), представителями которого были последователи учения ал-Ашари (ум. в 941 г.), в наиболее взвешенной форме nasledовавшие рационалистические черты учения *мутазилитов*. А., ставший основной школой калама после X в., представлял решение «теологических» вопросов как «золотую середину» между позицией мутазилитов и доктриной традиционалистов (салафитов), сторонников свободы воли и предопределения, номинализма и реализма в осмыслении

божественных атрибутов. Ашариты старались смягчить крайнюю позицию мутазили-тов при обосновании роли «абсолютного разума». Видными представителями А. были ал-Ашари, ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.), ал-Багдади (ум. в 1037 г.), ал-Джувеини (ум. в 1085 г.). А. можно охарактеризовать как реакцию против мутазилизма, но с одной немаловажной оговоркой. А. был солидарен с ханбалитами (догматиками-традиционалистами) в критике мутазилизма, но в свою очередь ашариты были подвергнуты гонениям со стороны ханбалитов, выступавших против всякой аллегорической интерпретации «Священных текстов». Первоначально такая реакция была вызвана преследованиями, которым подверглись противники мутазилизма в период правления халифа ал-Мамуна (813–833) и его непосредственных преемников. Ал-Мамун был нетерпим по отношению к тем, кто придерживался иных взглядов, и принимал энергичные меры для их подавления. Однако эти меры не привели к желаемым результатам. Даже некоторые сторонники мутазилизма стали отказываться от своих взглядов. Так, ал-Ашари, ученик последнего великого мутазили-та ал-Джуббай (849–919), отрекся от мутазилизма и объявил себя защитником «истинной религии». Ал-Ашари одним из первых попытался найти компромиссное решение между фатализмом и учением о свободе воли и утвердить всемогущество бога, в отличие от мутазили-тов, которые во главу угла ставили божественную справедливость. Для этого он вводит концепцию «касб» (присвоения). «...Истинное значение «присвоения» заключается в том, что вещь происходит от ее присвоителя благодаря сотворенной силе». Это утверждение он поясняет следующим образом: «Бог ввел такой обычай (синнат), что после сотворенной способности (имеется в виду человеческая способность) или вместе с ней он творит совершаемое действие; если человек захочет этого и берется за это действие, то такое действие называется касб. Так что оно сотворено богом и присвоено определенным человеком». Но, утверждая, с одной стороны, что «касб» является силой, действием, а с другой, подчеркивая, что эта сила сотворена Богом, ал-Ашари практически становится сторонником учения о предопределении. Бог — не только творец человеческих действий, но и реальный деятель как прину-

дительных (имеется в виду природные действия), так и присваиваемых действий. «Человек присваивает действия благодаря сотворенной силе». Таким образом, ал-Ашари отрицает за человеком способность быть творцом своих поступков и действий. Но уже ученик ал-Ашари ал-Бакиллани значительно отличается от своего учителя объяснением термина «присвоение». Он вводит отсутствующие у ал-Ашари понятия выбора и намерения в «присвоении». Человек является ответственным за свои поступки, считает ал-Бакиллани, только тогда, когда он с определенным намерением осуществляет сознательный выбор чего-либо (что в принципе является мутазили-тской идеей). Но в утверждении, что человек присваивает действия только тогда, когда Бог сотворит в нем силу для определенного действия, он следует за ал-Ашари. Суть точки зрения ал-Бакиллани хорошо подметил ал-Шахрастани: «Он отличается от своего учителя тем, что сотворенная способность (человеческая) оказывает какое-то влияние на осуществление действия, а особенно на характер действия. Так, если движение сотворено Богом, то характер движения как хождения, вставания и сидения совершается сотворенной способностью». Ал-Джувеини не согласился с трактовкой ал-Бакиллани. Он считал, что действие опирается на человеческую способность, которая, в свою очередь, опирается на другую причину, так что отношение способности к последней аналогично отношению действия к способности. Каждая причина имеет свою причину до тех пор, пока мы не дойдем до причины причин, до творца всех причин, не нуждающегося в причине. Ал-Джувеини так далеко зашел в трактовке данной проблемы, что даже ал-Шахрастани был вынужден отметить, что «все это не из учения мусульман». А ведь ал-Джувеини считался последователем ал-Ашари. Большинство ашаритов считало, что всякое человеческое действие творится Богом и лишь присваивается человеком, т.е. человеческое действие самолично лишь в том случае, когда оно является реализацией заложенной Богом возможности. Еще дальше ашариты заходили в толковании «начала» Священного Писания. Они полагали, что Коран извечен в отношении «смысла», но не его словесного выражения. Более того, по мнению некоторых ашаритов, во втором отношении Коран

не только порожден во времени, но и не обязательно является божественным. Бог передал архангелу Джебраилу только смысл Откровения, который тот и сообщил Мухаммеду, откуда следует, что словесное оформление Корана может принадлежать самому Пророку. В религиозных дискуссиях вырабатывался не только характерный для А. и для калама в целом круг теологических проблем, но и специфический метод их решения, включающий ссылки на какие-либо авторитеты, помимо разума, в том числе на Коран и сунну. Ашариты провозглашали безусловный приоритет разума над верой, объявляли сомнение методологическим принципом познания. Они считали необходимым для каждого мусульманина пройти этап, когда все религиозные представления им подвергаются рациональному сомнению.

Однако проблематика А., как и калама в целом, не сводилась только к теологическим вопросам. Показательно, что в классических сочинениях по каламу теологическая проблематика занимает менее одной четверти их объема, остальное же место отводится натурфилософии, онтологии и гносеологии. В ка-

ламе разрабатывались оригинальные атомистические концепции, в которых финитистский подход к структуре физических тел распространялся на движение, пространство и время. Основные черты А. и в целом калама — рационализм, антиавторитаризм, преимущественное внимание к собственно философской проблематике — объясняют тот факт, что деятельность ашаритов воспринималась достаточно настороженно, а порой и резко враждебно со стороны большинства мусульманских традиционалистов (салафитов).

Сочинения: Al-Juwayni. Al-Irshad. Cairo, 1950; Al-Ashari. Maqalat al-islamiyyin. Weisbaden, 1980; McCarthy R.J. The Theology of al-Ashary. Beyrouth, 1953.

Литература: Саллум Т.И. Руайа джалида ила илм ал-калам ал-ислами. — Адаб ва-накд. Каир, 1984; Wolfson. The Philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976; Ibragim T., Sagadeev A. The Classical Islamic Philosophy. M., 1990; Ибрагим Т.К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама (критика одного ложного стереотипа) // НАА. 1986. № 3; Сагадеев А.В. Калам/Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988.

Б

БЕЗОБРАЗНОЕ — эстетическая категория, означающая крайнюю степень отрицательных качеств бытия, уродливых, дисгармоничных явлений действительности; бытие, потерявшее образ. Противостоит категории «прекрасное», может быть определена и понята только в соотношении с ней. Б. противоречит представлениям о красоте, *добре* и *справедливости*. Отношение формы и содержания в Б. не имеет однозначного характера: прекрасная форма может сочетаться с уродливой сущностью, и наоборот.

В античной философии Б. имело этическую окраску и трактовалось как зло, а в онтологическом аспекте приобретало черты, свойственные небытию. В средневековой философии Б. понимается как отступление от христианских заповедей и проявление греховной сущности тварного мира. В эпоху Возрождения Б. вновь приобретает природные характеристики: непостижимые, грозные и могучие стихии, властвующие над человеком, противопоставляются прекрасным порывам человеческого духа. В эпоху Просвещения эта тенденция нашла свое крайнее воплощение в запрете отображения Б. в искусстве. В романтизме Б. вновь отводится достойное место: нельзя понять сущность прекрасного без сопоставления ее с крайне негативными чертами бытия.

В человеке Б. есть выражение разрушения человеческого образа, его признаков как родового существа. Так, низменное в человеке может находить свое выражение и во внешнем облике, в его уродстве, дисгармоничности и бездуховности, например в Иудушке Головлеве (Салтыков-Щедрин М. Е. Господа Головлевы). Но в Б. существуют и более сложные, внешне не выраженные отношения между формой и содержанием, обликом и сущностью. Так, Квазимодо (Гюго В. Собор Парижской Богоматери) и Дориан Грей (Уайльд О. Портрет Дориана Грея) являются тому ярким подтверждением. Первый — внешне уродлив, но прекрасен духом, своей человеческой сущностью, второй — прекрасен внешне, но уродлив в своей сущности, бездушен, эгоистичен и жесток.

Истинно Б. таит в себе угрозу, опасность для общества и человека, хотя может быть

скрыто во внешне пристойном облике. Поэтому распознавание Б. как такового, особенно в человеке, весьма сложно и требует больших усилий для его обнаружения. И в этом обнаружении огромную роль играет подлинное гуманистическое искусство. Б. и прекрасное — антиподы и поэтому взаимосвязаны.

Эстетизация Б. в некоторых направлениях современного искусства ведет к утрате в последнем подлинных человеческих ценностей и идеалов, чревата серьезными социальными последствиями, разрушением в человеке его сущности и образа.

БЕРЕЖЛИВОСТЬ — понятие морального сознания, противопоставляется расточительству, неоправданной роскоши, мотовству, бесхозяйственности.

В узком смысле Б. — добродетель и норма мешанской морали (в противоположность аристократической щедрости), предполагает в основном бережное отношение к материальным средствам существования и к деньгам, заработанным собственным трудом. В кодексе Б. Франклина Б. одна из 13 добродетелей буржуа, ее нормативное требование: «Трать деньги только на то, что принесит пользу другим или тебе самому, т. е. не будь расточительным», — связано с умеренностью. Б. надо отличать от скопидомства, эгоизма.

В широком смысле Б. — бережное отношение к высшим человеческим ценностям, к физическому и психическому здоровью, к результатам труда, к среде обитания. В социально-историческом плане — бережное отношение к национальному достоянию, культурным и духовным ценностям, к исторической памяти.

Б. как ценность и условие достижения блага определяется целями и идеалами, во имя которых она осуществляется.

БЕСКОНЕЧНОСТЬ — 1) в широком смысле — философская категория, используемая для описания неисчерпаемости материи и движения; 2) в узком смысле — одно из важнейших понятий философии математики. В философском плане Б. может быть естественно определена через понятие конечного, а именно как возможность выхода за пределы конечного, которая неизбежно предполагается уже в самых первых представлениях

арифметики и геометрии. Эта же идея лежит и в основе более строгих математических определений бесконечного, которые формулируются по-разному в различных математических теориях. Математическое мышление органически связано с идеей бесконечного в том смысле, что без допущений о возможности выхода за пределы конечного математическое рассуждение вообще не могло бы осуществляться.

В философии математики принято разделять два вида Б.: потенциальную, состоящую в возможности постепенного увеличения конечного, и актуальную, состоящую в допущении существования бесконечного множества как завершенного.

Еще в древности философы высказывались за недопустимость в математике понятия актуальной Б. Аристотель считал, что завершенная Б. непознаваема и не поддается представлению. Аналогичного мнения на этот счет придерживались Н. Кузанский, Г.Ф. Гаусс, Н.И. Лобачевский, Л. Кронекер. Тем не менее практика математического мышления привела к необходимости оперировать завершенными Б. и принимать математические теории, существенно основанные на понятии актуальной Б. Теория множеств, построенная Г. Кантором в 70–80-е гг. XIX в., с самого начала исходит из определения операций с бесконечными множествами как с законченными, заданными в своей мощности.

Философия математики XX в. существенно связана с анализом понятия Б. Появление парадоксов в теории множеств привело к мысли, что использование понятия бесконечного множества в математике нуждается в ограничениях, которые вытекают из природы математического мышления. В подходах к решению этой задачи, предложенных в начале XX в., предполагалось, что обоснование бесконечного в математике должно быть произведено на основе конечного (финитский подход). Наиболее впечатляющая попытка такого обоснования была намечена Д. Гильбертом в его программе формалистского обоснования математики (формализм). Замысел этой программы состоял в том, чтобы обосновать непротиворечивость теорий, использующих понятие актуальной бесконечности, в рамках *метатеории*, в которой это понятие отсутствует. Таким обра-

зом, предполагалось оправдать бесконечность в математике как полезную и безвредную конструкцию, расширяющую внутренние возможности математического мышления. Поскольку этот замысел оказался невыполнимым, то проблема обоснования Б. в математике продолжает оставаться актуальной и в настоящее время.

Анализ возможностей сведения бесконечного к конечному остается основным направлением исследования понятия бесконечности и в настоящее время. Вместе с тем в рамках платонистской философии математики выдвигаются идеи о том, что понятия, связанные с Б., должны получить, по крайней мере в некоторых случаях, непосредственное обоснование. Таким образом, в настоящее время существуют финитский и реалистический (платонистский) подходы к обоснованию понятия Б. в математике. В наиболее определенной форме идея непосредственного оправдания бесконечных множеств на основе их реалистического истолкования была намечена К. Гёделем.

Современная философия математики не связывает понятие Б. в математике с какой-либо содержательной основой, с существованием реальной Б. в мире. Она исходит из того, что бесконечность в математике — исключительно мысленная конструкция, выполняющая определенную функцию в систематизации математических операций, которая была бы необходимой даже в том случае, если бы мироздание оказалось конечным в некоем существенном смысле. Это значит, что современная философия математики берет это понятие преимущественно в гносеологическом плане, рассматривая его как элемент понятийных систем, и отделяет проблему математической Б. от проблемы Б. в физике и в философии. Попытки оправдать факты использования понятия Б. в математике из ряда допущений об устройстве мира с этой точки зрения не могут быть приняты как законные.

Литература: Аристотель. Метафизика. Кн. III; Больцано Б. Парадоксы бесконечного. Одесса, 1911; Гильберт Д. О бесконечном / Основания геометрии. М., 1948; Shaughan Lavine Understanding the Infinite. L., 1994; Гёдель К. Расселовская философия математики / Рассел Б. Введение в математическую философию. Новосибирск, 1996; Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. М., 1997.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — в узком смысле категория философии и психологии, обозначающая содержание психической жизни субъекта, которая скрыта от его сознания и невербализована. В ряде философских и социологических концепций термину Б. придается широкий онтологический смысл. В истории философии проблема Б. актуализируется еще в античности, где хаотическое (бессознательное) начало мира (апейрон, мёон) нуждается в оформлении со стороны смысла-логоса, результатом чего является наличное бытие (по Платону). Фундаментальное значение проблематика Б. впервые приобретает у Лейбница. К Б. он относит малые неосознаваемые восприятия в отличие от осознанного восприятия, *apperceptions*. Существенное место проблема Б. занимает в философских концепциях И. Фихте и Ф. Шеллинга: сфера Б. противоположна трансцендентальной субъективности (*Я* Фихте, Абсолютному Шеллинга), объемлет последнюю. Интерпретация категории Б. в немецкой философии XIX в. связана с именами А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана. Если для Фихте и раннего Шеллинга бессознательная деятельность трансцендентального субъекта определяется как «действие ради действия», но все же связывается либо с категорией практического разума (у Фихте), либо с понятием интеллектуальной интуиции (у Шеллинга), то Шопенгауэр из «действия ради действия» выводит конструкцию абсолютно бессознательной воли, которая не хочет ничего другого, как только хотеть: сознание есть лишь явление, сущность, являющаяся в нем, есть абсолютная бессознательность, «неразумие» воли. Учение Э. фон Гартмана о Б. является своего рода синтезом панлогизма Гегеля и волюнтаризма Шопенгауэра; «абсолютный дух» бессознателен, «воля» и «идея» суть равнозначные и находящиеся в постоянном взаимодействии его атрибуты. Существенное изменение в трактовке Б. связано с появлением в середине XX в. психоанализа, в рамках которого Б. не противопоставляется сознанию, а обнаруживается внутри его структур. Так, З. Фрейд широко использует термин «Б.», обозначая им то содержание психической жизни, о наличии которого человек не подозревает в данный момент, либо не знает о нем в течение длительного времени, либо вообще никогда не знал. По мнению Фрейда, практически все невротиче-

ские состояния связаны с конфликтом между сознательными и Б. структурами: Б. желание (Оно), актуализируясь в сфере сознания в некое представление (сфера Я), вступает в конфликт с совокупностью идеальных норм индивида (сфера Сверх-Я) и вытесняется в сферу Б. Таким образом, конфликты между Я и Я-идеалом в конечном счете отражают противоречия между внешним и внутренним, реальным и психическим мирами. Трактовка проблемы Б. последователем Фрейда К.Г. Юнгом существенно отличается от Фрейдовой. Швейцарский мыслитель коренным образом расходится с Фрейдом в вопросе о содержании Б. Для Юнга очевидна несводимость содержания Б. исключительно к биологической компоненте — проблема Б. мыслится прежде всего как проблема культуры. Помимо личностного Б. Юнг признает существование коллективного Б., которое идентично для всех людей и образует «всеобщее основание душевной жизни каждого». Если содержанием личного Б. являются комплексы, то содержанием коллективного Б. являются архетипы — «формы и образы, коллективные по своей природе... и являющиеся... автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения».

Трактовка проблемы Б., предложенная представителями классического психоанализа, оказала большое влияние на философию, культурологию и искусствоведение XX в. и получила дальнейшее развитие в различных версиях неопрецидизма (в том числе в так называемом экзистенциальном психоанализе Л. Бисвангера, Ж.-П. Сартра, Э. Фромма и др.). Альтернативную позицию в отношении Б. занимали философы феноменологической школы и некоторые представители аналитической философии. Эта позиция состояла в «отбрасывании» — в результате феноменологической редукции — компонент Б. и непосредственном рассмотрении эйдоса-смысла; или — в аналитической философии — в сведении самого философского дискурса к совокупности логически корректных высказываний. Однако следует иметь в виду, что, по Фрейду, осознание Б. происходит именно в процессе речевых актов. В процессе вербализации, называния Б. переходит на уровень предсознания; именно через средство слов внутренние процессы мысли становятся восприятиями. В поздних работах Гуссерля и Витгенштейна проблема интерпретации Б.

рассматривается через понятие жизненного мира, который выступает в качестве носителя неосознаваемого, «фонового» знания, и языковых игр, которые имеют свою «глубинную грамматику» «форм жизни». Психоаналитические подходы к Б. оказали значительное влияние на целый ряд социологических и историософских концепций, в частности на концепции «тотальной истории» и «ментальности» французской школы Анналов. Концепция тотальной истории, согласно одному из наиболее значительных представителей данной школы Жаку Ле Гоффу, включает в себя не только то, что по традиции именуют культурой или цивилизацией, но также и материальную, равно как и интеллектуальную и художественную культуру, не устанавливая между ними отношений детерминизма; необходимым аспектом исторического исследования является демонстрация ментальности, эмоциональности и установок поведения. Сам термин «менталитет» был заимствован французскими историками (в частности, М. Блоком и Л. Февром) из работ известного психолога К. Леви-Брюля, где он использовался прежде всего для характеристики образа мышления и поведения людей, стоящих на таких ступенях культурной эволюции, когда Б. превалирует над сознательным, а коллективное подчиняет себе индивидуальное — людей так называемых дописанных культур. Таким образом, менталитет есть своего рода коллективное Б., которое выступает, однако, как система определенных установок, неосознанно используемых людьми в качестве инструмента познания окружающего мира, и во многом формирует их мысли и поступки. С точки зрения представителей школы Анналов, «ментальное измерение истории» должно стать методом исторического познания.

Проблема соотношения Б. и сознательно-го в историческом процессе получает свое дальнейшее развитие в историософской концепции М. Фуко. В современном мышлении, считает Фуко, историзм и аналитика человеческого бытия противостоят друг другу. Само познание укореняется в жизни, в обществе, в языке — трансценденталиях человеческого бытия, у которых есть история, и в этой истории оно находит то, что позволяет ему общаться с другими формами жизни, типами общества и значениями. Вопрос о соотношении когнитивного и историче-

ского имплицитно содержит в себе вопрос о роли Б. в историческом самораскрытии сущности человека. Б., по мысли Фуко, есть двойник, тень сознания, его Иное, существующее рядом с ним, параллельно ему. Вся динамика современной рефлексии заключается в осознании Б., независимо от того, выступает ли оно в роли «Unbewusste» (Б.) у Шопенгауэра, «отчужденного человека» у Маркса, чего-то «скрытого», «осажденного», «нераскрывшегося» в феноменологии: современное мышление «пронизано необходимостью помыслить немислимое, осмыслить содержание «в себе» в форме «для себя», снять с человека отчужденность, примирив его с его собственной сущностью, раскрыть горизонт, дающий опыту непосредственную обнаженную очевидность...». Осознание Б., считает Фуко, лежит в основании всякой этики и политики как личностно-человеческой и коллективно-человеческой деятельности.

Перенесение проблемы Б. из сферы метафизики и психологии в область социальной философии характерно для представителей Франкфуртской школы социологии. Так, в концепции «раннего» Адорно понятие «тотальности» — той исторической конкретности, в которой соединены общее и частное и которая является основной характеристикой социума, — оказывается связанным и с рецепциями Б. в марксизме, и с «коллективным Б.» школы Юнга. Подход к Б., предложенный Ю. Хабермасом, связан с неомарксизмом и неофрейдизмом, прослеживается в том, что касается проблемы соотношения ценностей с бессознательными детерминантами человеческой деятельности, закрепленными в идеологии. По мысли Ю. Хабермаса, концепция Б., предложенная З. Фрейдом, позволяет значительно расширить подходы, ориентированные на субъективное понимание смысла: бессознательные мотивы, так же как и сознательные, принимают формы интерпретируемых потребностей, а поскольку они даны в символическом контексте, то могут быть истолкованы герменевтически. «Бессознательное, — пишет Хабермас, — обозначает скорее класс всех мотивационных принуждений, происхождение которых необходимо интерпретировать, которые социально не санкционированы и которые являются основанием причинных связей в ситуациях негативных и аномальных моделей поведения». Однако бессознательные мотивы

вы не даны действующему субъекту. Действия субъекта, обусловленные, «спровоцированные» Б., объективно значимы, поскольку могут быть проинтерпретированы, вместе с тем они имеют статус причины, поскольку преобладают над сознанием субъекта. Таким образом, аналитиком является тот, кто устанавливает связь между сознанием и Б.

Потребность в «осознании Б.» в русской философской традиции проявилась в начале — середине XX в., в первую очередь среди представителей так называемого нового религиозного сознания (Н. Бердяев, В. Розанов, Дм. Мережковский) и их последователей (особенно надо отметить творчество Б.П. Вышеславцева). В целом концепция Б. осмысливается в русском философском опыте в рамках метафизической (а не психологической или социологической) традиции как проблема меонального начала мира, хаоса, который должен быть объемлем Космосом Боговоплощения.

Литература: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994; Виндельбанд В. От Канта до Ницше. История новой философии... М., 1998; Гартман Э. Фон. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного. Вып. 2. М., 1875; Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989; Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991; Ле Гофф Жак. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1994; Habermas J. On the Logic of Social sciences. Cambridge, 1988.

БИБЛЕЙСКАЯ КРИТИКА. В современной библеистике существует несколько версий генезиса текстов как Ветхого Завета, так и Нового Завета. Обширность проблематики демонстрируют примеры дискуссий вокруг генезиса Торы как некоего «краеугольного камня» всей Библии и генезиса Четвероевангелия — текста, без которого немыслимо христианство. Современными библеистами (например, И.Р. Тантлевским) подчеркивается наличие двух уровней Б.к.: «низкого» и «высокого». Б.к. «низкого уровня» занимается реконструкцией прототекста Священного Писания, текстологией и текстоведением библейских и экстрабиблейских фрагментов, а Б.к. «высокого уровня» анализирует литературные, исторические, культурологические, теологические, философско-религиоведческие особенности отдельных библейских произведений. При этом используются

методы современной интегральной библейской герменевтики, методика «синхронных корреляций и сопоставлений и диахронных экстраполяций релевантных библейских и экстрабиблейских (ханаанейско-угаритских, шумерских, ассирийско-вавилонских, древнеегипетских, хурритских, древнегреческих) текстов...» (Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 35).

Начало критическому изучению Пятикнижия было положено в XII в. комментатором Второзакония Авраамом бен-Меиром ибн-Эзрой (1093—1167), хотя отдельные элементы Б.к. обнаруживаются уже в трудах позднеантичных авторов: Цельса, Порфирия, императора Юлиана. Авраам ибн-Эзра усомнился в правильности атрибуции Торы Моисею. Путем намеков и иносказаний он наводит читателя на мысль о том, что истинный объем книги Моисея должен быть в несколько раз меньше усвоенного традицией — это так называемая тайна двенадцати алтарных камней, покрытых известкой, на которых Моисей оставил свои записи (Втор. 27:2—5; Ис. Нав. 8:31—32). Авраам ибн-Эзра пользовался идеями своего предшественника экзегета-талмудиста Исаака бен-Иазоса, который, в частности, указывал, что стих Быт. 36:31 не мог возникнуть ранее периода правления иудейского царя Иосафата (872—848 гг. до н.э.). Барух Спиноза (1632—1677) в своем «Богословско-политическом трактате» (1670) повторяет некоторые из наблюдений Авраама ибн-Эзры, отмечая, что Моисей вряд ли бы стал говорить о себе в третьем лице и заранее описывать собственную кончину и погребение. Свой вклад в развитие принципов так называемой «Священной критики текста Писания» внесли западноевропейские ученые и теологи в XVI — начале XVIII в.: немецкий гуманист Иоганн Рейхлин, нидерландский кальвинист Людвиг Капелла, его оппонент французский католик Иоганнес Моринус, немецкий протестант Андреас Карлштадт, нидерландский католик Андреас Мазийс и его ученик испанский иезуит Бенито Перейра, иезуит Жак Бонфрер, кальвинист Исаак де ля Пейрер, католик-ораторианец Ришар Симон, кальвинист Жан Ле Клерк и др.

В период становления библеистики как науки (XVIII—XIX вв.) оформилась актуальная и поныне так называемая документальная гипотеза. Предпосылкой ее появления

послужили, во-первых, разработка д'Обиньяком и Ф.А. Вольфом «гомеровского вопроса», а во-вторых, исследования Х.Б. Виттера и Ж. Астриюка. Д'Обиньяк и Фридрих Август Вольф пришли к выводу, что разрозненные «гомеровские» гимны длительное время бытовали исключительно в устной форме и были зафиксированы и систематизированы аэдами лишь во второй половине VI в. до н.э. Экстраполяция этого подхода на область библеистики привела к тому, что и Пятикнижие Моисеево стали рассматривать как некую комбинацию автономных текстов, возникших в разной среде и в разное время. Еще в 1711 г. Хеннинг Бернхард Виттер отметил случайное чередование в Пятикнижии двух имен Бога: Яхве (yhwh) и Элохим (ēlohim). Вслед за ним то же сделал (независимо от своего предшественника) французский врач Жан Астриук (1684–1766). В 1753 г. он анонимно опубликовал книгу «Предположения о первоначальных текстах, которыми Моисей, видимо, пользовался при составлении книги Бытия». В ней он высказал гипотезу о существовании как минимум двух основных источников, которыми пользовался составитель первой книги Торы: «Яхвиста» (сокр.: «J») — по именованию Бога в этом тексте тетраграммой yhw, прочитываемой как yahwā — «Сущий, Господь»; и «Элохиста» («E») — по именованию ēlohim — «боги, духи». Повторы и противоречия в Торе Ж. Астриук как раз и объяснял рассогласованностью первоисточников. Идеи Ж. Астриюка легли в основу оригинальных исследований Й.Д. Михаэлиса, Й.С. Землера, Й.Г. Эйхгорна. Впервые в истории Б.к. о библейской мифологии заговорил именно Й.Г. Эйхгорн.

Концепцию Ж. Астриюка развил в 1798 г. К.Д. Ильген (1763–1834). Он предпринял попытку дальнейшей дифференциации «Элохиста», предложив различать «Элохист I» = «Основной источник», ставший впоследствии именоваться «Жреческим кодексом» («P» — от нем. Priestercodex), и «Элохист II», т.е. собственно «E». На рубеже XIX–XX вв. (с появлением новейшей документальной гипотезы) «Яхвист» также подвергся дифференциации. В 1912 г. Р. Сменд предложил разграничить «Яхвиста I» и «Яхвиста II». Это нашло отклик среди коллег, и через несколько лет О. Айссфельдт присвоил «Яхвисту I» кодовое обозначение «L» (от нем. Laien-

quelle) — «Светский источник», а вместе с «J» и «E» стали условно именовать «Иеговистом» («JE»), отличая от него Priestercodex и Второзаконие («D» — от нем. Deuteronomium). К середине XX в. немецкие библеисты О. Айссфельдт и Э. Зеллин завершили рубрификацию всего текста Торы по предполагаемым источникам на основе целого ряда лексических, грамматических, стилистических, идеологических, мотивационных, политических и прочих критериев. Их выводы оспаривали П. Фольц, В. Рудольф, З. Мувинкель, отказывавшиеся признавать самостоятельное существование «Элохиста» и «Жреческого кодекса». Они считали, что первичен «J» (ок. 800 г. до н.э.), а «E» — это позднейший интерполятор, задача которого состояла в редакторском улучшении прототекста.

Еще в конце XVIII в. английский католический теолог А. Геддес в противовес документальной гипотезе выдвинул свою гипотезу фрагментов, согласно которой текст Торы постепенно формировался из множества фрагментов, впоследствии сгруппированных неизвестным редактором в две большие серии — Яхвист и Элохист. Немецкий теолог И.С. Фатер в своем труде «Комментарий к Пятикнижию» (1802–1805) развил идею А. Геддеса и попытался показать, что некоторые отдельные фрагменты и сейчас легко обнаруживаемы в тексте Торы — они начинаются с одних и тех же вводных слов, например: «Вот родословие...» В русле исторического критицизма параллельно с документальной гипотезой развивалась и сугубо историческая источниковедческая школа, которая попыталась датировать и географически локализовать место возникновения каждого из выделяемых исследователями первоисточников. В 1805 г. немецкий теолог Вильгельм Мартин Леберехт де Ветте отождествил «D» с «Книгой Закона», найденной якобы в 621 г. до н.э. царем Уссиаху (Иосией) при восстановлении Иерусалимского храма. Деление Второзакония на составные элементы осуществили представители так называемой «Кристаллизационной гипотезы»: А. Клостерманн в 1893 г. предположил, что при Уссиаху была найдена лишь часть Второзакония, а «доиосианское» Пятикнижие составляли законодательное ядро и более поздние примыкавшие к нему исторические тексты. Датировкой «D» занимались Г. Хель-

шер, А. Альт, Э. Робертсон. Наиболее аргументированной представляется позиция А. Альта, который в отличие от Г. Хельшера признает допленное происхождение «Д» и относит его к северной, израильской, традиции. В 1853 г. Г. Рейсс, а вслед за ним К.Х. Граф и Ю. Велльхаузен объявили «Р» позднейшей составляющей Пятикнижия, оформившейся в послевоенный период, при Эзре, т.е. ок. 444 г. до н.э. Э. Зеллин датировал «Д» временем царствования Давида и Шеломо (X в. до н.э.), а О. Айссфельт — VIII в. до н.э., считая древнейшим «Светский источник» (ок. 950—850 гг. до н.э.). Современный исследователь Энцо Бьянки попытался примирить различные вышеизложенные точки зрения и синтезировать достижения обеих школ. Его упрощенную реконструкцию репрезентует следующая таблица:

Традиция Иудеи (южная)		Традиция Израиля (северная)	
Устная священническая традиция («Р»)	Устная традиция «Яхвиста» («J»)	Устная традиция «Элохиста» («E»)	Устная традиция Деветерониста («D»)
	Фиксация в период Царств, ок. 950 г. до н.э.	Фиксация во времена пророков, ок. 850 г. до н.э.	
		Ок. 722 г. до н.э. после падения Самарии принесена на юг	
	«J» + «E» = «JE»		Кодификация во времена северных пророков, ок. 750 г. до н.э. (Втор. 17—26)
			Ок. 720 г. до н.э. принесена левитами на юг после падения Израильского цар.
			Обнародование во время реформ Иосии, 621 г. до н.э. (Втор. 5—28)
			Окончательная редакция, ок. 560 г. до н.э. (Втор. 1—34)
Кодификация во времена падения Иерусалима и пленения, ок. 500 г. до н.э.	Запись во времена падения Иерусалима и пленения, не ранее 587—586 г. до н.э.		
«J» + «E» + «P» = Бытие, Исход, Левит, Числа (до 428 г. до н.э.)			
«J» + «E» + «P» + «D» = Тора			

В русле классической документальной гипотезы, рассматривающей книгу Иисуса Навина в качестве продолжения Пятикнижия, составляющую с ним единое целое, и оперирующей понятием «Шестикнижие» (hexateuch), в середине XX в. сформировался новый взгляд на Второзаконие как на введение к неосуществленному в полной мере грандиозному труду по истории Израиля так называемой деветеронимической истории, куда помимо «Д» вошли книги ранних пророков: Ис. Нав. — Млахим (3—4 Царств). Поэтому, по мысли Х.Х. Шмида, М. Розе, Дж. Ван Сетерса и других представителей этого направления, правильнее говорить о Четверокнижии (tetrateuch): книги Бытия — Чис. и деветеронимической истории: книги Втор. — 4 Царств. Первоначальная, допленная, версия древнееврейской деветеронимической школы завершалась описанием религиозной реформы царя Уззияху (4 Цар.: 22:1—23:25), а в распоряжении позднейшего жреческого компилятора оказался уже целый комплекс текстов: tetrateuch + Втор. как введение к деветеронимической истории + Ис. Нав. ... Млахим. И. Кноэл разделил «Р» на: Священническую Тору (периода от строительства Соломоном Иерусалимского Храма, т.е. ок. 966 — ок. 959 гг. до н.э. и до времени правления иудейских царей Ахаза и Езекии, т.е. ок. 735 — ок. 686 гг. до н.э.) и материалы «школы Кодекса Святости» (the Holiness School), постулируя тем самым существование последней уже во времена правления Ахаза или Седекки. Это дало возможность современному российскому автору С.В. Тищенко выдвинуть гипотезу об одном авторе-составителе Торы, идентифицируемом с представителем the Holiness School (конец V — начало IV в. до н.э.).

В XX в. альтернативной методике исторического критицизма, ярче всего выраженной в трудах классиков документальной гипотезы, стала формально-критическая методика «истории литературных форм/жанров» Х. Гункеля и Г. Грессмана. Эта Б.к. форм базируется на трех аксиомах: а) консерватизма религиозных текстов вообще и библейских в частности; б) сходства библейских литературных жанров с фольклорными, возникшими, вероятно, в добиблейский период, реликты которых можно обнаружить в народном песенном творчестве (это могут быть и благодарственные гимны аграрного цикла,

и победная песнь, и любовная лирика свадебных ритуалов); в) родства ближневосточных культур, позволяющего проводить компаративистические исследования. Х. Гункель особенно подчеркивал роль устного предания, ставшего причиной вариативности многих библейских фрагментов, в том числе нарративного характера. М. Нот предложил методику «истории традиций». Он пришел к выводу, что народ Израиля возник в результате смешения многих кланов и родов, которые были носителями различных версий устных нарративных и иных текстов, повествующих о событиях локального масштаба. Например, сказания о патриархах свидетельствуют о том, что литературные предания об Аврааме происходят из района Иудейских холмов, об Исааке — с юго-запада Иудеи и из Негева, об Иакове — с Эфраимитских холмов. Единая генеалогия патриархов сложилась изустно к X в. до н.э., до появления и Яхвиста и Элохиста. М. Нот полагал, что у них был общий эклектичный источник «G» (от нем.: *gemeinsame Grundlage* — общая основа), состоявший из независимых фольклорных единиц. Гипотезе М. Нота оказалась близка теория «устных традиций» Уппсальской школы. Ее классик И. Энгелл полагал, что в Торе нашли отражение два фундаментальных цикла устных и письменных преданий: первый лег в основу Четверокнижия, а второй — девтеронимической истории. У. Кассуто пытался доказать принадлежность библейской лирики, Песни Деворы (Суд. 5), Песни о переходе через Тростниковое море (Исх. 15:1–8), пророчеств Валаама (Чис. 23 и 24), Благословения Иакова (Быт. 49), Песни и Благословения Моисея (Быт. 32 и 33) к реликтовому еврейскому национальному эпосу. Священные устные предания евреев предавидической эпохи (обетования патриархам) Е.А. Спейзер предложил маркировать буквой «Т» (*Tradition*).

Российский историк и переводчик Торы И.Ш. Шифман верхним хронологическим пределом возникновения наиболее ранних фрагментов Пятикнижия считал XIII в. до н.э., а его полную редакцию датировал первой половиной I-го тысячелетия до н.э. (но не ранее 621 г. до н.э.). Американский исследователь раввинистической литературы Лоуренс Шифман отмечает, что некоторые выводы европейской документальной гипотезы были предвосхищены еще задолго до

нее авторами Талмуда: именно благодаря различиям, обнаруживаемым в Книге Завета (законодательный кодекс в конце книги Исход), Жреческом кодексе (Левит и часть книги Чисел), Кодексе Святости (Лев. 17–26) и Второзаконии, сформировалась таннайтская экзегеза Тосефты (самого раннего комментария на Мишну, I–II вв. н.э.) — так называемый мидраш галаха, впоследствии усовершенствованная аморами (III–IV вв. н.э.) при редактировании мидрашей. Древнейшим текстом «ТаНаХа» признается со времени исследований У. Олбрайта и его последователь Песнь Деворы и Варака (Суд. 5) — XIII–XII вв. до н.э., а позднейшим — книги пророка Даниэля (середина II в. до н.э.).

Проблема генезиса синоптических евангелий интересовала библеистов последней четверти XVIII — первой половины XIX в. не менее, чем проблема генезиса Торы. Эпоха Просвещения поставила перед учеными-христианами цель извлечения исторически достоверного ядра из массы евангельских рассказов об Иисусе из Назарета. Наиболее влиятельными оказались четыре теории: а) теория протоевангелия (ок. 1776 г.) была представлена Готхольдом Эфраимом Лессингом, предположившим существование единого арамейского прототекста; б) теория устной традиции (ок. 1797 г.) Иоганна Готфрида Гердера была близка первой, отличаясь от нее тем, что постулировала длительную устную, фольклорную трансляцию арамейского прототекста, приведшую к его трансформации и позднейшей кодификации нескольких равноценных вариантов переводов на койне (диалекте греческого языка); в) теория фрагментов была разработана Фридрихом Даниэлем Шлейермахером. В своем труде по Б.К. Евангелия от Луки (1817) он утверждал, что в распоряжении евангелиста находилось множество разрозненных фрагментов воспоминаний очевидцев и современников, частью устных, частью письменных, частью рубрифицированных по жанровому признаку: чудеса, речи и притчи, страстной цикл и пр. Луке осталось их лишь суммировать и систематизировать, выстроив логически и хронологически непротиворечивый пересказ; г) теория заимствований, т.е. использования одних синоптических евангелий в качестве основы для других. Эта теория восходит к идеям Августина Аврелия («*De consensu evangelistarum*»), но научно обосновал ее йенский ученый Иоханн Якоб

Грисбах. Именно он ввел в библеистику термин «синоптики» и опубликовал в 1776 г. первый синопсис трех евангелий на греческом языке. В своих трудах он впервые использовал метод доказательства от последовательности, что позволило ему отказаться от авторитетного, но на поверку оказавшегося заблуждением мнения Блаженного Августина о тождественности хронологии возникновения Евангелий их расположению в *Каноне новозаветном*. И.Я. Грисбах предположил, что Мк. возникает как переработка Мф. и Лк., т.к. всякий раз, когда порядок повествований у Мк. не совпадает с порядком у Мф., он совпадает с порядком у Лк. Эта теория оказала большое влияние на Фердинанда Христиана Баура (ум. в 1860 г.) — основателя Тюбингенской школы истории протехристианства, его ученика Давида Фридриха Штрауса (ум. в 1874 г.) и ученика самого И.Я. Грисбаха — В.М.Л. де Ветте.

Во второй половине XIX в. оформилась гипотеза двух источников, не потерявшая своей актуальности и поныне. Заслуга ее появления принадлежит Ф. Шлейермахеру, сделавшему акцент на важности свидетельства епископа Иерапольского Папия (II в.) о наличии еврейского сборника логий — изречений Иисуса Христа, и Карлу Лахману, опубликовавшему в 1835 г. свое наблюдение, ставшее основой доказательства первичности Мк.: «Если сопоставить последовательность текстов перикоп [см.: *Библия*], которые имеются у всех трех синоптиков, то обнаружится, что последовательность этих общих перикоп совпадает у Мф. и Лк. лишь в тех случаях, когда тот же порядок наблюдается у Мк.» (*Канонические Евангелия*. М., 1992. С. 37). Основные постулаты гипотезы двух источников были сформулированы в 1838 г. Христианом Германом Вайсе в труде «Евангельская история в критическом и философском освещении». Они могут быть сведены к двум положениям: а) Мк. — древнейшее из Евангелий, является источником для Мф. и Лк.; б) Мф. и Лк. кроме Мк. использовали еще один общий несохранившийся прототекст — «источник логий» («Q» от нем. *Quelle* — источник). Его возможно реконструировать путем наложения и сопоставления всех трех синоптических Евангелий.

Первенство Мк. отстаивали также Христиан Готлоб Вильке («Праевангелист», 1838) и Генрих Юлиус Хольцман, автор гипотезы

Протомарка («Синоптические Евангелия: их происхождение и их исторический характер», 1863). Гипотеза двух источников не стала единственной в XX в. Параллельно с ней развивался метод анализа форм, успешно применяемый в Б.к. Ветхого Завета. Представитель школы истории религий Вильям Вреде (ум. в 1906 г.) в своем труде «Мессиянская тайна в Евангелиях и истолкование Евангелия Марка» (1901) указывал, что Мк. не является исторически достоверным свидетельством об Иисусе Христе. Юлиус Велльхаузен во «Введении в три первых Евангелия» также усомнился в редакторской беспристрастности Мк. и даже «Q» стал считать ненадежным источником, появившимся в общине уже после гибели Учителя. Расцвет метода анализа форм в Германии пришелся на период между первой и второй мировыми войнами. Результаты исследований были опубликованы в фундаментальных трудах Мартина Дибелиуса (ум. в 1947 г.) «Анализ форм Евангелия» (1919), Карла Людвиг Шмидта (ум. в 1956 г.) «Обрамление истории Иисуса» (1919), Рудольфа Бульмана (ум. в 1976 г.) «История синоптической традиции» (1921). В этих трудах были предприняты попытки разведения различных традиций и редакций, реконструкции и анализа долитературных форм отдельных перикоп, критического отслеживания истории протоевангельского материала вплоть до его окончательной фиксации в тексте синоптиков. В конце XX в. теория двух источников подверглась серьезной критике со стороны православных библеистов. Священник Леонид Грилихес, например, отстаивает позицию сравнительной независимости Мф. и Мк., т.к. в основе греческого Мф. лежит текст или устойчивое устное предание на иврите (сакральном языке в иудейской среде), а в основе греческого Мк. — другой текст или устойчивое устное предание на арамейском (профанном) языке. Приоритет признается за ивритским Мф. (Грилихес Леонид, священная Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999).

БИБЛИЯ (от греч. *τα βιβλια* — книги) — наименование корпуса книг иудейского Священного Писания (Китвей ха-кодеши) и христианского Священного Писания (Ветхого и Нового Заветов), начавшее применяться на

христианском Востоке не ранее IV в. (впервые, вероятно, Иоанном Златоустом и Епифанием Кипрским). Греческий термин «Б.» как точный перевод древнееврейской «<Хас>сефарим» — «книги, свитки» (Дан. 9:2) впервые появляется в так называемом «Письме Аристия» во II в. до н.э. для обозначения Торы и тогда же (а именно при переложении на греческом языке в 132 г. до н.э. книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова) для обозначения Китвей ха-кодеш. В иудаистике более корректным наименованием книг Священного Писания признаются «Микра» — «призыв, собрание» и «ТаНаХ» — акроним от слов Тора, Невиим, Кетубим (см.: *Канон ветхозаветный*), поэтому слову «Б.» в большинстве контекстов, если нет специальных оговорок, придают сейчас христианские значение и смысл.

Христианская Б. состоит из двух больших разделов: Ветхого Завета, написанного изначально на иврите и частично на арамейском языке в дохристианскую эпоху; и Нового Завета, написанного преимущественно на койне (диалекте греческого языка) учениками Иисуса Христа: предположительно апостолами Матфеем, Марком, Лукой, Иоанном Богословом, Петром, Павлом, Иаковом и Иудой (Иаковлевым, «братом Господним»). В современной библеистике существуют гипотезы, согласно которым греческое Евангелие от Матфея является переводом с ивритского протоэвангелия, а греческое Евангелие от Марка — с арамейского протоевангелия (Л. Грилихес). Слово «Завет» по отношению к обоим разделам Б. впервые было употреблено Тертуллианом, осмыслившим, вслед за ап. Матфеем (Мф. 26:28) и ап. Павлом (1 Кор. 11:25; Евр. 8:4–13), древнееврейский «Верит» (греч. η διαθήκη) как «духовное завещание», союзный договор между Богом и людьми, обновленный с приходом Мессии.

Изначально текст Б. не был поделен на главы и стихи, что затрудняло его литургическое и любое другое культовое и внекультовое применение. Однако еще в первые века нашей эры (в период иудейского рассеяния после 70 г.) «ТаНаХ» был поделен на отрывки: в вавилонской версии их насчитывалось 54 — по числу суббот в году (1. Быт. 1:1–6:8; 2. Быт. 6:9–11:32...), а в палестинской — 154, по числу суббот за три года, т.к. синагогальный литургический цикл чтений Торы длится именно 3 года. Талмуд также свидетель-

ствует о раввинистической традиции деления текста «ТаНаХа», но без нумерации отдельных стихов. В древних списках Септуагинты и Нового Завета наличествуют так называемые перикопы как один из вариантов не ставшего общепринятым деления. «Перикопы» (греч. $\mu\epsilon\rho\iota$ — $\kappa\omicron\mu\eta$, досл.: обрубание по краям) содержала один логически цельный повествовательный эпизод, например притчу. Чтение перикоп с XVI в. вошло в практику лютеранской церкви. Евсевий Кесарийский (ум. в 340 г.), перу которого принадлежат апологетико-библеистические труды «Приготовление к Евангелию» и «Доказательство в пользу Евангелия», разделял тексты Евангелий: от Матфея — на 355, от Марка — на 233, от Луки — на 342 и от Иоанна — на 232 пронумерованных отрывка, составив из них сводную таблицу параллельных и общих мест Четвероевангелия — *Canones Evangeliorum*, до сих пор помещаемую в качестве необходимого приложения в любое современное издание *Vulgate* и *Novum Testamentum Graece* (Изд. E. Nestle — K. Aland). Современное христианское деление всего текста Б. на главы произвел в 1205 г. английский архиепископ Кентерберийский Стефан Лэнгтон (Кембридж), а дробление на стихи — печатник Робер Стефанус (Париж, Женева) в 1551–1555 гг. В XIV в. появилась рукописная еврейская Б., воспроизводящая деление текста латинского перевода Б. на главы и параграфы, изобретенное около 1250 г. доминиканцем Гуго Сенвикторским. Насельник монастыря Сен-Шэр Гуго каждую главу Б. разбил на семь параграфов, буквенно обозначив их от «а» до «g». Его метод лег в основу деления печатного текста *Biblia Hebraica* (первое издание на иврите в 1524–1525 гг.).

Библейские тексты, вобравшие в себя на протяжении тысячелетней эволюции фольклорные предания, исторические хроники, нарративные повествования, любовную лирику, ритуальные запреты, юридические предписания, победные и покаянные песнопения, философские рассуждения и пр., являются одним из центральных источников древнеиудейской и иудаистической мифологии, испытывавшей на себе влияние египетской, шумеро-аккадской мифологий и позднеантичной философии и мистики. Б. излагает традиционные темы космо-, антропо- и социогенеза, например сотворение мира и человека, утрата человеком своего

первоначального состояния, всемирный потоп, заселение земли, борьба с воинственными соперниками, ожидание спасения и пр. Все эти архетипические сюжеты предстают в Б. окрашенными в тона так называемого этического монотеизма — идеологии единобожия, ставящей притязание на исключительность своей исторической миссии в зависимости от жестких социально-нравственных требований. В Б. находят свое отражение близнецы, героические, этиологические мифы. В свою очередь, нудистическая мифология оказала решающее влияние на формирование христианской и мусульманской мифологий.

БИН ЦЗЯ («школа военной философии», «школа военных стратегов») — течение древнекитайской философии, объединявшее теоретиков военного искусства, которые трактовали военное дело как одну из важнейших сфер социальной практики и выражение законов космоса, соединяло идеи разных философских школ, прежде всего *конфуцианства*, *легизма*, *даосизма* и *иньян цзя* (см. *Инь и ян*), отчасти *моизма*. Основопологающее сочинение Б.ц. — трактат «Сунь-цзы бин фа» («Сунь-цзы о военном искусстве»), или «Сунь-цзы», приписываемый полководцу Сунь У (VI—V вв. до н.э.) из царства У, но созданный, видимо, его учениками и последователями; именуется также «Сунь У бин фа» и «У Сунь бин фа» («Военное искусство Суня из царства У»).

Согласно «Сунь-цзы», «военная сфера — великое дело государства» (гл. 4). В числе факторов победы — «пяти дел» (у ши) — называются *дао*, Небо, Земля, полководцы и методы (законы) организации и ведения боевых действий. Эти факторы реализуются посредством «семи стратагем» (ци цзи): владыка обладает *дао*, т.е. воплощает и проводит сообразную естественным законам политику; полководец имеет возможности, т.е. навыки и способности к управлению войсками; Небо и Земля, т.е. природные условия, благоприятны; законы и приказы исполняются; в наличии сильное войско; обученные воины; ясные награды и наказания (четко разработанная дисциплинарная система) (гл. 1). Одной из главных идей памятника является диалектика взаимодействующих и взаимопревращающихся дуальных начал, взаимоперехода пустоты и наполненности;

посредством всестороннего анализа сильных и слабых сторон своего положения и состояния противника можно превратить слабость в силу, «достичь победы за счет противника» (гл. 4, 5).

Дао, которое в «Сунь-цзы» поставлено во главу и «пяти дел» и «семи стратагем», толкуется и в конфуцинском духе — как должный общественный порядок и соответствующее состояние личности, и в даосском — как всеобщий принцип естественного хода вещей. Имманентное миру абсолютно изменчивое *дао* сравнивается с водой: «Войско не имеет постоянного положения, [как] вода не имеет постоянной формы. [Тот, кто] может меняться в зависимости от [состояния и действий] противника, достигает победы» (гл. 5).

В «Сунь-цзы» сформулирован принцип сбалансированного применения *вэнь* (письменности / культуры) и *у* (воинственности / насилия), или соответственно культурного / гражданского и военного / боевого (военного / насильственного) начал, которые толкуются весьма широко: под *вэнь* понимаются забота о войнах и щедрые награды, которые привлекают воинов к полководцу, под *у* — принуждение и наказания, укрепляющие дисциплину. Отсюда пошло ставшее общепринятым толкование «военного / боевого» начала *у* как сферы принуждения и насилия, дополняющей сферу культуросоциализации.

Второй по авторитетности трактат Б.ц. — «У-цзы бин фа» («У-цзы о военном искусстве»), или «У-цзы», автором которого считают государственного деятеля и полководца У Ци (ум. в 381 г. до н.э.) и его учеников. В этом тексте военная мысль наиболее отчетливо сопряжена с идеями *легизма*. В XI в. важнейшие сочинения Б.ц. были объединены в свод «У цзин ци шу» («Семикнижие военного канона»). В 1972 г. при раскопках погребения эпохи Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) в провинции Шаньдун был найден считавшийся утраченным трактат «Сунь Бинь бин фа» («Сунь Бинь о военном искусстве»), автором которого традиция полагает потомка Сунь У — Сунь Биня (IV в. до н.э.). В этом памятнике получили развитие многие идеи Сунь У.

Идеи Б.ц. благодаря выражению их в форме общекосмических закономерностей стали популярны во всех слоях китайской культуры.

Литература: Chinese Ways of Warfare. Cambridge (Mass.), 1974.

БИОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ — термин, указывающий на специфику протекания времени в живых организмах. В основе Б.в. лежит строгая периодичность протекающих в клетках физико-химических процессов. Некоторые исследователи считают, что природа Б.в. обусловлена способностью организмов воспринимать циклические колебания геофизических факторов (суточная и сезонная периодичность электрического и магнитного поля Земли, солнечной и космической радиации и т.д.). Способность отсчета времени наблюдается на разных уровнях биологической организации.

Проблема Б.в. была поставлена более 100 лет назад К. Бэрм, основоположником эмбриологии. Научно обоснованная идея о биологическом времени принадлежит В.И. Вернадскому, который этим понятием обозначал время, связанное с жизненными явлениями. По Леконте де Нюп (1936), Б.в. нерегулярно, поскольку нерегулярны изменения, лежащие в его основе. Ф. Чижек (1967) обращает внимание на то, что в разном возрасте нужно неодинаковое количество физического времени для совершения равной физической работы. Примером отличия физического и Б.в. является календарный и биологический возраст человека. Две формы времени (физического и биологического) не тождественны, при сведении Б.в. к физическому утрачивается представление о специфике биологических систем. В современной научной литературе приводится много свидетельств довольно существенной изменчивости масштабов времени в психофизическом восприятии его течения человеком. Особенно это касается стрессовых ситуаций, когда время «сжимается» или «растягивается».

Биологические ритмы, протекание биологических процессов во времени представляют собой центральную проблему области биологии, получившей название хронобиологии.

БИОЭТИКА — в широком смысле учение о нравственном отношении человека ко всему живому или в узком смысле — учение о том, как должен вести себя человек в случаях, когда он оказывается перед выбором жизни или смерти (собственных или другого человека). В современных ситуациях Б. ока-

зывает интенсивное влияние на вмешательство науки в общественную и индивидуальную жизнь человека, а также на развитие медицины под влиянием научно-технического прогресса.

Расширяя диапазон возможностей человека, наука одновременно расширяет и диапазон ситуаций, когда человек получает возможность определять пределы существования себя самого и других людей. Связанными с этим проблемами и занимается Б., выходя, таким образом, за рамки традиционной деонтологии.

Важная проблема в Б. — взаимоотношения врача и пациента в свете изменений, происходящих в медицинской теории и практике. Патерналистская модель этих отношений определяет врача как опекуна, который «лучше знает», что нужно пациенту, и уполномочен принимать все решения о диагнозе, методах и средствах лечения. Антипатерналистская модель признает больного свободным и ответственным субъектом, который должен принимать жизненно важные для себя решения сам или уж, во всяком случае, располагать для этого всей необходимой информацией. Эти две модели представляют крайние позиции и своего рода ориентиры в возможных отношениях врача и пациента.

Спектр проблем, относимых сегодня к Б., очень широк, и они являются не только этическими, но и правовыми и профессиональными. Это — продолжение рода (в том числе посредством искусственного оплодотворения) и право на жизнь, право на рождение в браке и вне брака и т.п., право на смерть (см. *Эвтаназия*), посягательство на психическое достоинство, физическую целостность и личную свободу (проблема попыток трансплантации органов, экспериментирования с биологическими материалами), участие граждан в охране здоровья (обязанности и социальные права), лечение и религиозные убеждения и др.

БИХЕВИОРАЛИЗМ (от англ. behaviour — поведение) — позитивистский подход к изучению политики и международных отношений, представляющий собой попытку применения методов естественных наук и психологии к политическому анализу. Б. в течение нескольких десятилетий после второй мировой войны был господствующей теорией в американской политологии, возникшей под

влиянием социологии политики. Б. основное внимание уделяет изучению политического поведения личности (мотивов голосования, электорального поведения и пр.). Основным методом здесь выступает количественный анализ эмпирических исследований — опросов, интервью, контент-анализа и т.д. Б. изучает политические и экономические факторы, влияющие на индивидуальное поведение, и возможности моделирования поведения различных социальных групп.

С конца 1960-х гг. отмечают наступление «постповеденческой революции», сопровождавшейся критикой поведенческого подхода, который объявляется консервативным и абстрактным. При этом подчеркивалось, что общественная наука не может быть нейтральной в оценках, факт неотделим от ценностной нагрузки.

БЛАГО — философское и этическое понятие, заключающее в себе определенный положительный смысл и обозначающее совокупность ценностей предметов и явлений, необходимых для удовлетворения положительных потребностей человека или общества, для обеспечения счастливой, здоровой, материально и духовно полноценной жизни. Существуют различные пути и средства достижения такого состояния, в соответствии с которыми дифференцировано понятие Б. Поэтому в истории философской мысли оно понималось по-разному. Были попытки сведения Б. к наслаждению (*эпикуреизм*), к бесстрастному состоянию души и тела (*кинники*). Платон трактует Б. как абсолютный идеал *справедливости*, высшее совершенство общественной жизни, достижимое в результате синтеза трех добродетелей: повиновения, мужества и мудрости. У Аристотеля Б. определяет цель деятельности. Достижение общего Б., по Аристотелю, гармонично связано с личными интересами. Человек становится более добродетельным и благородным, когда отдает свое, личное. Деятельность души в соответствии с *добродетелью* показывает путь к обретению *счастья*, достижению Б. После Аристотеля данное положение утвердилось в тех этических теориях, которые обосновывали мораль через цели и средства человеческого бытия, т.е. за исходную категорию брали именно Б., а не долг.

В религиозной этике прослеживается тенденция принижения значения различных

относительных земных благ и возвеличивание понятия Божьей благодати. Деятельность человека под воздействием Божьей благодати рассматривается в качестве наивысшего состояния. Но возможности человека для осознания себя в таком состоянии признаются ограниченными. Как полагается, об этом может знать только Бог. Человеку же остается служить Богу, совершая добрые дела. Таким образом, понятие *добра* сближается в религиозной этике с понятием Б. В своем конкретном проявлении в ортодоксальном христианстве добро более всего выражается в милосердных делах. В модернизированном христианстве, особенно — в протестантизме, добро начинает рассматриваться более широко в связи с идеей служения Богу в смысле выполнения своего призвания.

В светской этике категория Б. употребляется для разъяснения связи собственно этических понятий, связанных с оценками поведения (хорошо, плохо, справедливо, несправедливо), с более общим контекстом общественного бытия человека. В теориях разумного эгоизма Б. связывалось с достижением гармонии в удовлетворении частных интересов. В гегелевском и марксистском подходе, а также в некоторых теориях разумного эгоизма (Гельвеций, Чернышевский) Б. рассматривается исторически, связывается с преобразовательной деятельностью, направленной на совершенствование общества, в результате которой происходит развитие и совершенствование самого человека. Возникновение новых, исторически развитых созидательных способностей человека и соответствующих им потребностей вместе с возрастанием возможностей удовлетворения последних предстает в исторически ориентированных этических теориях в качестве Б.

БЛАГОРАЗУМИЕ — этическое понятие, моральное качество, моральная норма, условие достижения моральной цели. В этике Аристотеля Б. определяется как одна из добродетелей, связанная с отношением к телесным удовольствиям: благоразумен тот, кто не страдает от их отсутствия и сознательно воздерживается от удовольствий чрезмерных. При таком понимании Б. совпадает с умеренностью и не относится к наслаждениям, получаемым, например, при созерцании произведений искусства. По Канту, Б. в узком смысле слова — это умение выбирать

средства для собственного максимального благополучия. Оно относится к условиям для достижения непротиворечащей моральным и правовым законам цели. Двоякий смысл Б. состоит в том, что оно может характеризовать поведение человека относительно норм морали и права, основанных на житейской мудрости или на законодательных актах, и поведение, преследующее исключительно личные цели. Но в любом случае оно — средство ориентации обыденного разума в море житейских перипетий.

В кодексах буржуазной морали Б. является как нормой поведения, так и добродетелью правильной жизни (см.: Франклин Б. Автобиография), не выходящей за рамки устоявшегося социального, особенно материального, статуса индивида. В некотором смысле Б. противостоит творческому порыву, игре страстей, героизму, самопожертвованию и пр.

БОГ — в религиозных системах духовное существо (в монотеистических религиях или одно из них — в политеистических), которое управляет миром, судьбами людей, предполагает веру в его существование и выступает в качестве объекта культа. Представления о Б. зависят от типов религий и культур, от стадии развития религиозного сознания. Б., как правило, наделяется свойствами необыкновенной силы, могущества, жертвователя блага и счастья, праотца и т.д. В большинстве случаев Б. предстает в антропоморфном облике. Наиболее ранним представлением о Б. является образ племенного Б., возникший в условиях позднеродового строя, во время возникновения и развития племенных этносов. Племенной Б. сплачивал представителей данного племени, был ограничен по «радиусу действия» данной этнической группой. Он «управлял» всеми процессами жизни племени, был защитником своего племени. С объединением племен становился межплеменным или позднее общегосударственным, превращался в главу Б. других племен и городов-государств. Складывался *политеизм*. В последующем развивается *гено-теизм*. По мере дальнейшего разделения труда, дифференциации общества, под влиянием интеграционных процессов, формирования народностей, государств у некоторых народов складывался *монотеизм*.

Философское осмысление Б. вылилось в три основные концепции: *теизм*, *пантеизм* и

деизм. Основанием их отличия друг от друга является отношение Б. к миру, природе. Для теизма характерно представление о Б. как о персонафицированном и внеприродном существе, в пантеизме Б. предстает безличной и слитой с природой сущностью (в крайнем случае, полностью с ней совпадающей), в деизме Б. есть первопричина, перводвигатель. Он дает лишь начало истории мира, далее развивающегося по своим собственным законам, уже не зависящим от воли Б.

БОГОПОДОБИЕ — понятие христианской антропологии, выражающее идею сотворения человека *Богом* по своему образу и подобию. Эта идея основана на библейском сказании о сотворении человека. Текст книги Бытия гласит: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1, 26–29). Исходя из текста, были выработаны богословские принципы толкования природы и сущности человека. Учение о человеке как творении, образе и подобии Божьем стало краеугольным камнем христианской антропологии. Под характеристиками «образ» и «подобие» обычно понимаются способности человека к биологическому воспроизводству и к творческой деятельности. Б. было разрушено грехопадением, но надежду на его восстановление (обожение) дал Богочеловек Иисус Христос своим вочеловечением, смертью, воскресением и победой над грехом. Теологические концепции Б. содержат противоречия. Наряду с характеристиками, освящающими телесность и разнообразные сферы активности человека, даются характеристики, относящиеся только к духовной сфере, игнорирующие телесные потребности и мирскую активность человека. Идея творения обуславливает подчеркивание пребывания человека

БРАХМА

во власти Бога, подчинения его божественному промыслу. С другой стороны, наличествует идея причастности человека Богу, говорится о статусе человека как особого творения — личного существа, обладающего свободой воли, наделенного властью и ответственностью в мире. Идея Б. легитимизирует антропоморфные описания Бога. Согласно Иоанну Дамаскину, например, такое представление о Боге является для «облеченных в грубую плоть» людей единственно возможным. На аналогии от человека к Богу основан метод познания Бога в богословии (например, у Аврелия Августина). Однако сама природа человека, являясь только тенью сверхъестественного оригинала, не может быть постигнута из самой себя, но в своей сокровенной сущности открывается человеку Богом. Например, Григорий Нисский исходит из того, что сказано в Откровении о Боге, чтобы найти аналоги в человеке. Отсутствие точного определения Б. объясняется тем, что специфика человека оказывается тайной, поскольку он соотносится с Богом существо. В современном либеральном протестантском и католическом богословии существует точка зрения, согласно которой учение о Б. стало основанием христианского и секулярного гуманизма. Ортодоксальная теология осторожно относится к светскому гуманизму, усматривая опасность сведения высших начал и потребностей к человеческой природе. Философская критика усматривает в мифологических и догматических основаниях, теоретических противоречиях и аскетических установках идеи Б. недооценку реальной природы человека.

БРАХМА, Брами, Брахмо — один из трех верховных богов индуизма (наряду с Вишну и Шивой), персонификация *Брахмана*, создатель мира, прародитель других богов, демонов и людей. Культ Б. не получил большого распространения.

БРАХМАН (от санскр. «брих» — держать, распространяться) — онтологическое понятие в брахманистско-индустской религиозной традиции и философии, означающее безличный абсолют (в противовес *Брахме* как личному Богу), объективную духовную субстанцию, основу и целокупность мира. Б. — многозначное понятие в индийской культуре: в ранних ведах Б. означает магическую силу жертвоприношения; также вар-

ну жрецов; впоследствии — жанр священной литературы (см. *Шрути*), а в *упанишадах* понятие Б. уже приближается к понятию духовной субстанции. Здесь Б. — первоначало и первопричина мира, его всеобщая внутренняя сущность и высший закон; он определяется как единое во многом, существенное в являющемся, сохраняющееся в преходящем, вечное во временном и как всеобщая истина. Все сущее заключено в Б. как в зародыше (*хириягарбха*); в то же время Б. внеположен явленному миру и чаще всего определяется отрицательно: «неги — неги» («не то — не то»), т.е. невидимый, непознаваемый, нерожденный, бесконечный и т.п. Истинная универсальность Б. достигается через осознание им самого себя — в этом сокровенное (эзотерическое) знание упанишад о тождестве *атмана* и Б., субъекта и объекта, человека и Бога, выражающееся в священных формулах, вроде «ахам Брахмасми» («я есть Брахман»), и др. Учение о Б. в упанишадах носит в основном пантеистический (пантеистический) характер. В последующий период среди школ индийской философии концепцию Б. особенно тщательно развивали представители *веданты* (Шанкара и др.).

БУДДИЗМ — см. *Буддийские школы*.

БУДДИЙСКИЕ ШКОЛЫ. Буддизм, как все религиозно-философские системы, не однороден. Сразу после махапаринирваны Будды среди его последователей обнаруживаются неустранимые расхождения в понимании правил монашеской жизни, что стало первым толчком для их раскола и образования различных групп — *никай*, получивших у западных исследователей название сект и школ буддизма. По мере распространения буддизма на территории Индии и за ее пределами их число множилось, а несходства в их доктринах, обрядности, формах организации жизни и т.п. углублялись. Школы, в отличие от сект, объединяющих монахов и мирян вокруг одного харизматического лидера для совместной религиозной жизни и привязанных к одной местности, обосновывались в монастырях, включали только монахов, занятых теоретической деятельностью, но распространяли свое влияние на огромные территории. Секты представляли более низкие социальные слои, как правило, хуже образованные. Школы были носителями «большой традиции», поскольку именно в них проис-

ходила теоретическая разработка доктрины. С превращением буддизма в мировую религию его теоретическая разработка прекращается, а вместе с ней перестали создаваться новые Б.ш.

Одной из причин возникновения названных школ можно считать воздержание Будды от категорических суждений по метафизическим вопросам. Основоположник буддизма считал, что на имеющемся в его распоряжении обыденном языке и даже в специальных терминах современной ему метафизики невозможно дать адекватные ответы на названные вопросы. В результате занятой им позиции буддийская картина мира оказалась не до конца прописанной и могла достраиваться в различных направлениях.

Кроме того, появлению различных вариантов буддизма способствовали многие причины, главными из которых исследователи называют: приоритет Дхармы относительно слов учителя (что позволяло толковать высказывания самого Будды с целью наилучшего разъяснения Учения), географическую и языковую разобщенность его последователей и отсутствие единого авторитетного центра, способного выработать единый канон; почти пятивековое существование буддийского канона в устной форме на множестве языков и диалектов; всегда присущая буддизму как религии высокая степень адаптивности к этническим условиям, ассимиляция им местных культурных традиций и культов; появление нового типа буддийских монахов — схоласов, живущих в монастырях (одновременно бывших и учебными заведениями) и занятых теоретическими разработками и дискуссиями; социальная неоднородность сангхи; учет запросов мирян; борьба за влияние между большими монастырскими центрами.

Усилиями различных школ к V в. были выработаны три варианта буддийской доктрины, каждый из которых предлагает свой путь к спасению (яна) и содержит свою систему метафизики, культовой практики, свое священное писание и иконографические традиции: хинаяна, махаяна и тантраяна. Эти варианты буддийской доктрины называют также направлениями буддизма или периодами в развитии буддизма. Последнее не вполне соответствует реальной истории, так как в современном мире все три варианта учения сосуществуют.

Хинаяна (букв.: малая колесница, или южный буддизм) возникла в IV—III вв. до н.э. и определяла духовный климат до I в. н.э. С середины III в. до н.э. этот вариант буддизма начал распространяться в юго-восточном направлении, на Шри-Ланку и на территорию современного Афганистана. Языком священного писания хинаянистов стал пали. Из недр хинаяны выделяется **махаяна** («большая колесница», северный или санскритский буддизм, названный так по причине того, что санскрит стал языком канона махаяны). Махаяна также выходит за пределы Индии и приносится в Непал, Сикхим, Тибет, Китай, Монголию, Вьетнам, Корею и Японию, где превалирует над другими вариантами буддизма по сей день. Махаяна порождает из себя тантраяну или ваджраяну («алмазную колесницу», «колесницу-молнию»), которой уступает свое место. **Тантра** зародилась в Индии и с III по VIII в. существовала как тайное учение внутри махаяны, передаваемое устно от учителя к ученику. Получила распространение в Индии, Китае, Японии и особенно Тибете, просуществовала до XI в. Ей соответствует собственный свод канонических текстов на тибетском языке.

Основные доктринальные расхождения трех вариантов буддизма можно свести к следующим. Хинаяне присущ больший интерес к классификации дхарм и опирающееся на учение о дхармах детальное описание индивидуального пути к спасению для архата (на пали — «араханта») — монаха, прошедшего четырехступенчатый путь к спасению. Махаяна — это путь к спасению не только для монахов, но для всех живых существ. В ней формируется новый этический идеал: бодхисаттва — праведник, достигший высокой степени совершенства, но отложивший переход в нирвану с целью использовать свои многочисленные перерождения для спасения других существ. В этом варианте буддийской доктрины путь архата является только частью пути бодхисаттвы. Понятие бодхисаттвы (букв.: стремящийся к просветлению) используется и последователями первой «колесницы», но в их текстах оно обозначает только Будду до его просветления в различные его рождения, причем считается, что в одном мировом цикле есть только один бодхисаттва. В махаяне утверждается идея об одновременном существовании мириад Будд в мириадах миров, перетолковываются и не-

БУДДИЙСКИЕ ШКОЛЫ

которые другие базовые категории (нирвана, пратитья-самутпада, татхагата, три-кая и т.д.). Кроме того, появляются новые концепции, такие, как учение о пустоте (шунья-вада) или несубстанциональности всего сущего, концепция сокровищницы-сознания (алая-виджняна), начинают развиваться теория познания и логика. В целом же буддизм махаяны превосходит предшествующий вариант своей ориентированностью на мирян, склонностью к теоретизированию, мифологизированностью и числом религиозных практик.

Тантру некоторые исследователи считают ветвью махаяны, т.к. первая заимствует метафизику последней. Сами тантристы, подчеркивая своеобразие их доктрины, которую считали венцом учения Будды, называли свои канонические тексты не сутрами, как их предшественники, а тантрами, хотя этот термин имеет то же значение, что и «сутра», а именно «нить», «последовательность». Ваджраяна, принимая онтологическую позицию махаяны, сильно отличается от последней в области ритуала и иконографии. Ритуалы тантрики объединили с йогой и разделили на экзотерические (открытые, они ничем не отличались от махаянских) и эзотерические (тайные), предназначенные для продвинутых адептов, в которых широко применялась сексуальная символика, а впоследствии и практика.

Центральное место в сотериологии ваджраяны занимает положение о возможности быстрого, как молния, просветления, ведущего к спасению, достигаемому за одну жизнь, причем не самоограничениями, а посредством наслаждения вожеленными объектами. В тантризме снимаются многие этические запреты буддизма: разрешается убивать и есть мясо, лгать, отнимать то, что не дают, поощряются сексуальные отношения (даже инцестуозные) как один из главных источников наслаждения, ведущего к просветлению. В сочинении Индрабхути (ок. 717) суть ваджраяны кратко резюмирована так: йогин может достичь освобождения той самой практикой, которая ведет других людей в ад; тот, кто лишен всех желаний, приобретет просветление уже в своей жизни; лучший способ избавиться от желаний — удовлетворять их; для удовлетворения желаний дозволено делать все.

Другие названия этой формы буддизма — Мантраяна («Колесница мантр») и Гухья-мантраяна (от «гухья» — «скрытое») — отразили такие характеристики этого варианта Учения, как практику использования мантр (заклинаний) для предохранения ума от заблуждений, для постижения подлинной, а не иллюзорной реальности (первое) и признание невыразимости реальности в понятиях (второе). Представители тантры считали истину открывающейся только в переживании состояния просветления и растворении личности в этом переживании. Самым подходящим для описания этого состояния считался символический язык, особенно язык сексуальной символики.

Общее число Б.ш. и полную картину их жизни по сохранившимся документам установить невозможно, т.к. сведения о них неполны и весьма противоречивы. К примеру, тибетский историк Будон (1290—1364) говорит о существовании 18 школ хинаяны, а французский буддолог А. Баро, сопоставляя различные письменные источники, называет их 25—26 (см.: Bareau A. *Buddhist Schools of Hinayana* // *Encyclopedia of Religion*. Ed. in Chief M. Eliade. Vol. 2. N.Y., 1987. P. 447 — раздел в статье «Buddhism»). Другой буддийский историк Тарантаха (1575—1634) в своей знаменитой «Истории буддизма в Индии» говорит о 108 махаянских школах, основанных Нагарджуной, — современным буддологам точно известно едва ли больше 10.

Наиболее известными школами хинаяны, благодаря Васубандху, зафиксировавшему их полемику в своем известном сочинении «Абхидхармакоша», стали школы вайбхашиков и саутрантиков, образовавшиеся в результате раскола школы сарвастивадинов. Вайбхашики получили свое название вследствие признания авторитетности комментариев Вибхаша к буддийскому канону, составленных по решению четвертого буддийского собора в Кашмире в начале нашей эры.

Вайбхашики считали аутентичными все три питки канона. Занимали реалистические позиции в онтологии, поскольку считали все дхармы, из которых складываются два уровня реальности (высший и низший, феноменальный) и которые обуславливают существование феноменальной реальности во времени (прошлом, настоящем и будущем), реально существующими. Знание о мире счи-

тали репрезентацией самого мира. Для объяснения психического единства личности разработали теорию «центра-события», согласно которой в цепи элементов сознания вспыхивает также дхарма связи всех событий сознания в «центре». Нирвану они понимали как «вечную смерть», абсолютно безжизненное состояние некоего субстрата, в котором угасают все вспышки и волнения энергии — дхарм. Сансару и нирвану полагали в равной степени реальными. Не признавали существование «тела блаженства» (самбхогакая) как одного из «тел» Будды.

Саутрантика сложилась около II—III вв. в полемике с вайбхашикой. Свое имя, буквально означающее «последователи сутр», школа получила за то, что ее представители авторитетными считали только сутры без комментариев и не признавали аутентичность третьей корзины — «Абхидхарма-питаки». Основателем школы называли ближайшего ученика Будды Ананду. Сочинения ее ранних теоретиков Кумаралабхи, Шрилабхи, Махабаладанти и Васумитры не сохранились. Основным источником для изучения позиций саутрантиков является упомянутое сочинение Васубандху, принадлежащее заключительному периоду истории школы, когда она была готова слиться с махаяной.

Саутрантики делили дхармы на два вида: подверженные полному угасанию в нирване и неподверженные ему, остающиеся после нирваны отдельных личностей и составляющих тонкое, сверхличное сознание. Это сознание отождествлялось с «космическим телом Будды» (дхармакая). Таким образом, в метафизике саутрантиков нирвана — это не «вечная смерть», как у вайбхашиков, а «вечная жизнь» универсального принципа после прекращения всякой индивидуальной жизни. Подобно маханистам, саутрантики не считали нирвану особым элементом, трансцендентным бытию, но в отличие от первых не были сторонниками шунья-вады. Представители саутрантики проявили большой интерес к эпистемологическим проблемам и внесли значительный вклад в их разрешение. В буддийскую философию ввели концепцию самопознания; доказывали, что сознание и события сознания принадлежат одной цепи моментов, что не существует сознания вне фактов сознания.

Среди школ махаяны наиболее значительными являются мадхьямика (а точнее,

мадхьямака) и йогачара, или виджнянавада. Основателем школы мадхьямиков (от мадхьяма-пратипат — «срединный путь»), т.е. «последователей учения о срединном пути», является Нагарджуна (ок. 150—250). «Срединность» пути к нирване, предлагаемая Нагарджуной, состоит в неприятии крайностей всех других метафизических позиций. Мыслитель подвергает их все разрушительной критике, используя диалектический метод сведения к абсурду (прасанга), не формулируя, однако, своего позитивного учения о мире. И в этом он остается по-настоящему ортодоксальным последователем Будды, показывая недостаточность, «пустоту» любых существующих понятий для изложения подлинной сути Дхармы. Используемая для разрушения позиций оппонентов категория пустоты (шунья) является центральной в философии мадхьямиков. В сочинении «Муламадхьямакакарика» Нагарджуна применяет ее не только для характеристики небуддийских учений, но и как онтологическую характеристику вещей: все вещи пусты, т.к. они не имеют собственной сущности. По сути, мы ничего не можем сказать о вещах, т.к. они иллюзорны, нереальны, обусловлены стоящей за ними высшей реальностью — миром дхарм, они обладают, по терминологии буддизма, «зависимым происхождением» (пратитья-самутпада). Иллюзорно также существование личностей, воспринимающих вещи окружающего мира, ибо и они не более чем поток дхарм. В своем отрицании реального существования каких-либо индивидуальностей Нагарджуна пошел еще дальше и заявил, что даже конструирующие их дхармы нереальны, т.к. они также причинно обусловлены, связаны законом зависимого происхождения.

Разделение высшего уровня бытия (дхарм) и низшего уровня (земной жизни людей) привело мадхьямиков к разработке концепций двух истин: высшей (парамартхасатья) и низшей (самврити-сатья). Первая — это буддийское учение о дхармах, вторая — обслуживает нужды мирской жизни и есть просто лингвистическая конструкция, которой не соответствует никакого положения дел в реальности. При всей ущербности низшей истины она нужна для достижения высшей истины, которую скрывает.

Другими представителями школы мадхьямиков были Арьядева (ок. 170—270), Рахула

БУДДИЙСКИЕ ШКОЛЫ

(или Рахулабхадра, ок. 200–300) и Кумаралжива (ум. в 413 г.). Их сочинения считались очень авторитетными в Китае и Японии и стали теоретической базой для образования там школ Саньлунь-цзун и Санрон-сю.

Йогачара (букв.: практика йоги), называемая также **виджнянавада** (учение о сознании как реальности) и **дхармалакшана** (определение дхармы), основана Асангой в IV–V вв. Последователями школы были брат Асанги Васубандху, Стихимати, Дигнага и Дхармакирти — в начале их деятельности. Свое имя школа получила по названию базового трактата «Йогачара-бхуми-шаstra» («Наставление по основам йогической практики») и за то, что придавала большое значение йогической практике.

Особенностью философской позиции йогачаров является полное сведение бытия мира к бытию сознания, выразившееся в выдвинутых ими программных положениях: «только-сознание» (*citta-mātra*) и «только-сознание» (*vijñaptimātra*). Исходя из этих положений, они объясняли эмпирическую реальность как продукт субъективных индивидуальных восприятий: то, что мы осознаем как окружающий нас мир, есть не более чем интеллектуальные конструкции (*ālabhāna*), созданные на основании наших ощущений, притом субъективных, поскольку все люди чувствуют по-разному. Мир есть лишь содержание нашего сознания (*caitasika*). На этих «модусах» сознания основывается привязанность людей к чувственному бытию, жажда переживать снова и снова некий чувственный опыт. Для освобождения от привязанности к сансаре нужно избавиться от этих состояний сознания, разрушить воображаемое разделение на субъект и объект восприятия. Целям разрушения служили разрабатывавшиеся и практикуемые в школе психотехники. Интроспекция и очищение сознания посредством практики йоги, по их мнению, могли помочь заменить ложные воззрения неискушенных людей интуитивным постижением абсолютной реальности.

В отличие от саутрантиков, считавших дхармы, порождающие феноменальный мир, реальными и полностью угасающими в нирване, йогачары называли все дхармы, порождающие образ реальности, только дхармами индивидуального сознания (*citta*). Чита — само дхарма, причинно обусловленная и невечная, оно разрушается вместе с иллюзи-

ей объекта. Вместо него остается сознание-сокровищница (*ālaya-vijñāna*). Это второй уровень, присутствующий в каждом индивидуальном сознании и опосредующий переход от феноменальной реальности к абсолютной (*tathatā*). С точки зрения космогонического процесса оно пробуждается в абсолютной реальности (*tathatā*) и является ступенью ее энволюции — нисхождения к не-реальности, к иллюзорному чувственному бытию.

Йогачары считали дхармы изначально покоящимися, что давало им основание рассматривать *нирвану* как реальность, а *сансару*, в которой дхармы вспыхивают и исчезают, считать нереальной. В этой школе была также трансформирована хинаянская концепция трех тел Будды (*trikāya*): в нее вместо рупа-кая (физического тела) была включена концепция самбхога-кая (тела блаженства), связывающего дхарму с телом бодхисаттв на пути к просветлению.

После Васубандху школа йогачара разделилась на две подшколы: агамаанусарино-виджнянавада, объединившей последователей Асанги, и ньяанусарино-виджнянавада — сторонников Дигнаги. Идеи ее были принесены в Китай Парамартхой (499–590), где она была известна под именем Ше-лун. Представители второй подшколы Асвабхава (ок. 510), Дхармапала (530–561), Дхармакирти и другие разрабатывали гносеологические и логические проблемы. В VII в. учение этой подшколы йогачаров проникает в Китай благодаря Сюаньцзану (602–664) и дает начало школе Фасян-цзун, основанной учеником последнего, а затем — в Японию, где развивалась школой Хоссо-сю, одной из главных в эпоху Нара (710–785). От названной подшколы отделилась и другая ветвь, которую представляли Шилабхадра и Шубхагупта (ок. 650–750). В конце концов йогачара объединилась с мадхьямикой и перестала существовать как независимая теоретическая традиция.

Тантра за время своего существования передавалась как единая традиция, ее последователи не образовали каких-либо школ.

Литература: Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. I. Анализ по классам элементов (*Bibliotheca Buddhica*, XXV). М., 1990; Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. 3. СПб., 1994; Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990; Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия / Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джай-

низма. М., 1994; Bareau A. Les sects bouddhiques du petit véhicule. Saigon, 1955; Banerji S. C. A brief history of Tantra literature. Calcutta, 1988; Conze E. Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy (1962). Reprint, Ann Arbor, 1970; Dasgupta S. B. Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta, 1958; Dutt N. Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools (1925). Reprint, New Delhi, 1980; Idem. Buddhist Sects in India. Calcutta, 1970; Guenther H. V. Buddhist philosophy in the Theory and Practice. London, 1972; Hajime N. Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes. Hirakata, 1980; Tucci G. The Religions of Tibet. Berkley, 1980; Warder A. K. Indian Buddhism. 2d rev. ed. Delhi, 1980; Wayman A. The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism. N.Y., 1973.

БХАГАВАДГИТА (санскр.: «Песнь Божества», «Божественная песнь») — один из важнейших поэтических памятников религиозно-философской мысли Древней Индии; составляет сравнительно небольшую часть 6-й книги обширного эпоса «Махабхарата», сложившегося на исходе I-го тысячелетия до н.э. Б. — теоретическая основа индуизма. По форме Б. представляет собой беседу-диалог героя Арджуны со своим колесничим перед началом великой битвы. В роли Арджуны выступает сам бог Кришна (он же Вишну, Брахман). Бог указывает Арджуне путь преодоления трагической коллизии долга и совести. Нравственные поучения и наставления, составляющие главное содержание Б., базируются на идеях упанишад и древней санхьи, при этом подчеркивается, что путь к освобождению (мокше) возможен через единение с Богом. Все в мире строго определено универсальным космическим законом (дхарма), обладающим характером первичной духовной реальности и являющимся всеобщей субстанцией бытия — атманом-Брахманом, тогда как наблюдаемые эмпирические события — лишь его воплощения. Поэтому не может быть даже убийства в собственном смысле этого слова, поскольку не убиваема и не уничтожаема духовная основа (атман) человеческого тела. Истинно добродетельная жизнь состоит в добровольном подчинении высшему Закону и неукоснительном исполнении его требований, определяемых социальным положением человека, принадлежностью к той или иной варне. В Б. развивается учение о бескорыстной деятельности, независимой от ее плодов. Данная концепция составляет основу карма-йоги, как одного из трех главных путей спа-

сения наряду с *бхакти*- и *джняна-маргой*. Если *джняна-марга* — царский путь, предназначен для брахманов, то другие же пути доступны всем. Бескорыстная деятельность, приобретая жертвенный, богоугодный смысл, ведет к пути *бхакти*.

Литература: Махабхарата. II. Бхагавадгита. Ашхабад, 1977; The Bhagavad-Gītā. Oxford. 1969; Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. М., 1956. С. 442–497; Семенов В. С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1985.

БХАКТИ (санскр.: причастность, преданность; смирение, любовь) — в древнеиндийской религиозно-философской мысли понятие, обозначающее привязанность, любовь человека к личному божеству. Учение о Б. зародилось в ведах, наибольшее развитие получило в индуизме — в Бхагавадгите и веданте; в XIII–XVI вв. в Индии широко распространилось «движение Б.», которое приняло межкастовый и межконфессиональный характер (например, в поэзии считавшегося мусульманином Кабира, в сикхизме и др.). В *Бхагавадгите*, одном из основных памятников индуистского теизма, проповедуется доктрина личного Бога (Бхагавана, он же Кришна, он же Вишну), поклонение которому необходимо не столько для обеспечения жизненного благополучия, сколько для достижения *мокши*; вместе с тем появляется представление о личности человека (*бхакта*), который независимо от варны и пола настолько предан божеству, что душа его достигает полного единения с ним. Среди путей спасения в Бхагавадгите особенно высоко ставится Б.-йога (или *бхакти-марга*). В школах веданты концепции Б. особое внимание уделял Рамануджа. В поздних движениях Б. появляется учение о заменяющем мокшу (пушти-Б.) любовном духовном союзе человека и Бога; распространяется также почитание безличного, бескачественного абсолюта (ниргун-Б.), который не требует ни внешнего культа, ни принадлежности к определенной конфессии, а только внутреннего мистико-аскетического подвига и преданности адепта.

Литература: Pande S. Medieval Bhakti Movement. Meerut, 1989.

БХАКТИ-МАРГА (путь бхакти) — путь любви, преданности, один из традиционных способов достижения *мокши* (наряду с *джня-*

на- и карма-маргой). В *Бхагавадгите* Б.-м. (называемая бхакти-йога) почитается наивысшим путем для духовно зрелых адептов и выражается в посвящении всей своей жизни Богу, в бескорыстном и жертвенном служении ему. В отличие от *джняна-марги* Б.-м. предназначается не только для брахманов, но и для других варн, хотя она не исключает йогическую практику. Б.-м. универсальна и близка к карма-марге.

БХАШЬЯ (санскр.: толкование, комментарий) — название определенного типа комментаторского жанра древнеиндийской философской литературы, в котором, как правило, толкуются *сутры*. В классический период индийской философии комментаторская деятельность получила большое развитие в каждой из философских школ («*Брахма-сутра-бхашья*», «*Ньяя-сутра-бхашья*», «*Йога-сутра-бхашья*» и др.). Толкования, сопровождаемые особой формой полемики, достигали большого изыска, формируя утонченный философский дискурс в Индии. Толковались не только *сутры*, но и сами Б. Помимо Б. существовало и много других жанров древнеиндийской философской литературы.

БХУТА (санскр.: сущее, ставшее; от «бху» — быть) — в древнеиндийской философии один из четырех или пяти природных первоэлементов или одна из чувственно воспринимаемых физических стихий: земля, вода, воздух, огонь (свет), иногда эфир (панча, или маха-Б.), — которые, соединяясь, образуют материальные тела. Учение о Б. появляется в *упанишадах*, прослеживается в эпической литературе и развивается в классический период. Представление о Б. как об основном «строительном материале» физического космоса стало общим местом практически для всех направлений и учений индийской философии: причем Б. тесно увязывались с качествами чувственных ощущений: осязательных, вкусовых, обонятельных, зрительных и слуховых (это особенно наглядно в учении об эволюции *пракрити* в *санкхье*). Несмотря на признание Б. всеми учениями индийской философии, только в некоторых из них Б. принимаются в качестве абсолютных, самодостаточных физических сущностей, исключаящих бытие духовной субстанции, потустороннего мира вообще (*кармы*, *сансары*, *мошки*): это, например, учение о пяти элемен-

тах в *адживике*, но особенно в *локаяте* (*чарваке*). Сознание и мышление в этих школах трактовалось не как проявление духовной субстанции, а лишь как свойство особенного сочетания Б.: «Дух подобен огню после того, как дрова сгорели» (Мокшадхарма, 187.2). А сторонники *локаяты* учили, что сознание появляется в теле человека из бессознательных Б., подобно тому, как появляется алкоголь в напитке, приготовленном из безалкогольных веществ.

БЫТИЕ — философское понятие, концептуализирующее наличие явлений и предметов — самих по себе или как данности в сознании, а не содержательный их аспект. Может пониматься как синоним понятий «существование» и «сущее» или же отличаться от них теми или иными смысловыми оттенками. Часто выступает как элемент понятийной оппозиции (например, Б. и сознание, Б. и мышление, Б. и сущность). Проблемы Б. изучает философская дисциплина «онтология».

Как самостоятельное понятие, Б. возникает в раннегреческой философии, в учении элеатов. Парменид формулирует тезисы, ставшие одной из постоянных парадигм западноевропейского онтологического мышления: Б. есть вечное и неизменное единство; противостоящее ему подвижное многообразие является небытием; Б. есть полнота всех качеств, сливающихся в высшей определенности и утрачивающих частную определенность; одно и то же — мышление и Б. Характерно, что уже в самом своем историческом начале категория Б. воспринимается как спорный и парадоксальный конструкт. С одной стороны, она явилась естественным результатом попыток первых греческих философов найти универсальный принцип организации эмпирических явлений, который устанавливался бы мышлением, а не опытом (ср. «логос» Гераклита, «число» пифагорейцев), и как таковая, эта категория принимается всей последующей античной философией, уравниваясь лишь тем, что предметом мысли становится не «чистое» Б., а качественно определенные начала Б. («корни» Эмпедокла, «семена» Анаксагора, «атомы» Демокрита). Этот компромисс позволял объяснить связь Б. с конкретными предметами, умопостигаемого — с чувственным восприятием. С другой стороны, категория Б.

критикуется софистами (Горгий) как пустое понятие, допускающее отождествление со своей противоположностью, с небытием, а также натурфилософами как противоречащее обыденному и научному сознанию.

Платон предложил решение антиномий Б. в своем учении об «идеях». Б., по Платону, — совокупность умопостигаемых форм или сущностей, «идей», отражением которых является многообразие вещественного мира. Платон проводит границу не только между Б. и становлением, но и между Б. и «безначальным началом» Б., который Платон называет также «благом». В онтологии неоплатоников это различие изображается как две последовательные ипостаси «единого» (сверхбытие) и «ума» (Б.). Важной особенностью платоновского понимания Б. явилась связь его с категорией истины. Истина есть результат восхождения к истинно сущему, т.е. к видам Б.

В философии Аристотеля, следующего в основном платонизму, появляется ряд специфических сдвигов в понимании Б.: отрицание Б. как высшего родового понятия, отождествление его с субстанциальной сущностью единичной вещи, попытка расчленивать различные смыслы употребления слова «есть». Однако задачей «первой философии» остается, как и у Платона, усмотрение Б. как такового.

Средневековая философия, опираясь на библейский текст (Исх. 3, 14), часто сближает понятия Б. и Бога, считая Б. единственно возможным безусловным предикатом Бога. Связанная с этим теоретическая проблематика разрабатывалась в так называемом онтологическом аргументе. Различные трактовки Б. выразились также в споре реалистов и номиналистов, тяготевших соответственно к платонизму и аристотелизму. Под влиянием онтологии арабских перипатетиков возникает дистинкция сущности (*essentia*) и существования (*existentia*), в которой выделяются два аспекта Б. вообще: его идеальное содержание и его реальная положенность. Фома Аквинский подчеркивает момент творческой действенности бытия, в полной мере наличный в самом бытии (*ipsum esse*), т.е. в Боге, как *actus purus* (чистый акт). Он же вводит метод *аналогии сущего* как способ связи абсолютного Б. и его конечных проявлений.

Сложившаяся еще в античной философии иерархия уровней Б., нижней границей которой является абсолютное небытие, а верхней — Б. как таковое, в философии средневековья сливается с иерархией добра и красоты. Б., таким образом, понимается как полнота реализации всех стремящихся к совершенству качеств, а небытие отождествляется со злом как полной лишенностью присутствия Бога. Такая онтологическая интерпретация зла служила основой для христианской теодицеи, в классическом варианте представленной Августином. Вместе с тем античная триада «Единое — Ум — Душа», в которой Б. в строгом смысле слова являлось второй ипостасью (Ум), оказалась плохой формой для теологического содержания и провоцировала периодически возникавшие — как на Западе, так и на Востоке — богословско-философские конфликты. Мыслители, испытавшие влияние неоплатонизма, тяготели к слиянию диалектики Единого и представлений о Боге (ср. Марий Викторин, «Ареопагитики», Эриугена, Экхарт), но возникавшее при этом разведение понятий Б. и Бога делало эти концепции не вполне ортодоксальными. Более приемлемым было отождествление Б. и Бога, первый (и парадигмальный для многих христианских построений) вариант которого дал Филон в толковании на известное библейское самоопределение Бога: «Я есть сущий» (Исх. 3, 14). В онтологических построениях Григория Нисского, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского богооткровенное имя (Суший) трактуется как бескачественный предикат, открывающий Б., но не дающий познания его сущности. Однако и этот вариант теологического истолкования категории Б. вызывал сомнения чрезмерным сближением умопостигаемого абсолюта (каковым традиционно считалось Б.) со сверхразумным божественным абсолютотом. Францисканская оппозиция (Иоанн Дунс Скот, Оккам) стремится предельно отдалить разумную необходимость и божественный абсолют, с чем связаны такие концепции, как отождествление сущности и существования, повышение роли сверхразумной воли Бога, учение об «этости, haecceitas» предмета, не сливающейся с его эссенциальностью, «чтойностью, quidditas» (Иоанн Дунс Скот). В философии Николая Кузанского (в первую очередь в учении о «бытие-возможности», *possest*) и

Ф. Суареса вырабатывается итоговый компромиссный вариант связи категории Б. с основными онтологическими понятиями. Антитомистский аристотелизм францисканца Суареса оказал значительное влияние на трактовку Б. в философии Нового времени. Менее влиятельное, но более богатое идеями учение Николая о совпадении противоположностей в абсолютном Б. воздействовало на позднейшую онтологическую традицию лишь косвенно и спорадически.

Новое время выдвинуло впервые проблему Б. в форме декартовского тезиса «мыслю, следовательно существую» (*cogito ergo sum*). От самоочевидности мыслящего «я» Декарт переходит непосредственно к абсолютному Б. при помощи так называемого онтологического аргумента. Главным результатом «открытия» Б. оказывается онтологическая гарантия истины, обоснование возможности науки. Б., таким образом, является для Декарта и всей рационалистической традиции XVII в. точкой пересечения мыслимого и существующего, и потому его понятие обязательно имеет объективную значимость, т.е. имманентно содержит свой объект. На этом принципе построены системы Мальбранша и Спинозы, признает его и Лейбниц. В то же время эмпиризм XVII в. не признает его ни в такой форме, ни в форме онтологического аргумента, придерживаясь толкования Б. как фактической данности.

Вместе с темой Б. как совпадения понятия и реальности постепенно (и подспудно) развивается тема критики и ограничения категории Б., выявленная эволюцией и рационализма и эмпиризма. Неопределимость Б., отмеченная Паскалем, стремление сущности к Б. — у Лейбница, граница между Б. и волей, проведенная Декартом и Мальбраншем, — все это свидетельствует о сужении сферы применения категории Б. при сохранении традиционного тождества Б. и умопостигаемости. Можно говорить об аналогичном сужении и в философии Беркли с ее тезисом «Быть — значит быть воспринимаемым» (*esse est percipi*), который позволил осуществить парадоксальный переход от последовательного эмпиризма к платонизму. Если у Беркли Б. — это субстанциальный субъект и его идеальное содержание, то в философии Юма Б. утрачивает даже статус субъективной субстанциальной очевидности, чем отрицается картезианская интуиция *cogito*, открывшая в

свое время ряд онтологических построений XVII в. Юм трактует различие между идеей и фактом как принципиальную несводимость одного к другому, как фундаментальную разнородность Б. и умопостигаемости (частным выводом из этой идеи является его критика причинности).

В немецком классическом идеализме XVIII—XIX вв. идет противоречивый процесс, начинающийся с критики категории Б. Кантом (инициированной юмовскими идеями), затем преобразившийся в реставрацию классического понятия абсолютного Б. в философии позднего Фихте, раннего Шеллинга и Гегеля и завершившийся редукцией Б. к более изначальным слоям абсолюта в волюнтаристических построениях позднего Шеллинга. Тезис Канта о том, что Б. не реальный предикат, а лишь полагание (*Setzung*) того или иного содержания, был подхвачен и развит в дальнейшем позитивизмом и аналитической философией; учение Шеллинга о воле, если не исторически, то логически, предвляло идеи иррационализма XIX в.; концепция же, выдвинутая Фихте и Гегелем (особенно последним), согласно которой абсолютное Б. есть не только субстанция, включающая в себя любое конечное содержание (ср. Спиноза), но и абсолютный субъект, т.е. универсальное личностное начало, фактически не обрела преемников в западноевропейской традиции и оказывала лишь косвенное влияние на некоторые ее течения (персонализм, неогегельянство, экзистенциализм).

XIX в., вплоть до 70-х гг., проходит под лозунгом борьбы со схоластическим онтологизмом. Идею Б. с различных точек зрения критиковали немецкие романтики, Кьеркегор, Шопенгауэр, Фейербах, Ницше и др. С конца XIX в. эта критика вырождается в иррационализм, субъективизм, релятивизм, вульгарный материализм. Марбургское неокантианство, неогегельянство, имманентная философия, феноменология пытаются строить новую онтологию на основе аналитики чистого сознания, разделив, с одной стороны, традиционную связь Б. и эмпирическо-научного универсума, но сохраняя, с другой, идею имманентного присутствия Б. в актах сознания. Неореалисты ищут пути к новому пониманию Б. через элиминацию субъект-объектного понимания опыта.

Вместе с тем течения, условно называемые неопозитивизмом, особенно философия языкового и логического анализа, стремятся снять саму проблематику Б., которая рассматривается как спекуляция с непроясненными языковыми выражениями, заменить ее проблемами, выраженными языком позитивной науки, или освобожденном от двусмысленностей естественным языком (Карнап, Рассел, Витгенштейн).

Философию Хайдеггера, главной темой которой является вопрос о Б., можно считать логически последней главой той критики онтологии (на языке Хайдеггера — «метафизики»), которую предприняла «философия жизни» XIX в. и ее романтические предшественники. Основное заблуждение «метафизики» и вместе с ней всей западноевропейской культуры — в забвении истинного Б., в подстановке вместо Б. того или иного «сущего», т.е. вещественной или идеальной конкретности. Само же Б., 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. Пытаясь вернуться к древнейшим истокам мышления о Б. и даже перешагнуть в дофилософские, мифологические его слои, Хайдеггер и вместе с ним романтическая критика рационализма, по существу, приходят к отказу от философии как таковой.

Литература: Нарский И. С. Понятие «существования», логический позитивизм и формальная логика / Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962; Гладких Ю. Г. Трактат о существовании в формальной логике // Вопросы философии. 1970. № 9; Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974; Целищев В. В. Логика существования. Новосибирск, 1976; Аверинцев С. С. Бытие как совершенство — красота как бытие / Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; Хинтика Я. Связка «есть», семантические игры и семантические относительности / Логико-эпистемологические исследования. М., 1980; Гайдзенко П. П. Понимание бытия у Фомы Аквинского / Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985. См. также литературу к статьям *Метафизика*, *Онтология*, *Аналогия сущего*.

БЭКОНА—МИЛЛЯ МЕТОДЫ — методы научной индукции, позволяющие устанавливать причину явления, а в некоторых слу-

чаях устанавливать обстоятельства, необходимые или достаточные (в совокупности с другими обстоятельствами) для его возникновения, или же обстоятельства, влияющие на интенсивность явления. Различают методы: сходства, различия, соединенный метод сходства и различия, метод сопутствующих изменений и метод остатков.

Метод сходства. Рассматриваются различные случаи, когда наблюдается явление *а*. Во всех случаях явлению *а* предшествуют группы обстоятельств, сходные только в отношении обстоятельства *А*. Отсюда делается вывод о том, что обстоятельство *А* является причиной явления *а*.

Метод различия. Если при рассмотрении двух случаев в первом из них обстоятельство *ABC* предшествует явлению *а*, а во втором случае при отсутствии *А* отсутствует и явление *а*, то делается вывод, что отсутствующее обстоятельство служит причиной явления *а*.

Соединенный метод сходства и различия. В нескольких случаях группы обстоятельств, сходные в отношении одного обстоятельства, предшествуют явлению *а*. В других случаях в рассмотренных группах обстоятельств отсутствует *А*, остальные обстоятельства имеют место, а явление *а* отсутствует. Значит, обстоятельство *А* выступает причиной явления *а*.

Метод сопутствующих изменений. Пусть обстоятельства *ABC* предшествуют явлению *а*. Если изменение одного из предшествующих обстоятельств (например, *А*) (при неизменности остальных) вызывает изменение явления *а*, то изменение обстоятельства *А* служит причиной изменения явления *а*.

Метод остатков. Сложное явление *U* распадается на ряд простых явлений *а, b, c, d*. Из предшествующего опыта известно, что простое явление *а* вызывается обстоятельством *А*; простое явление *b* вызывается обстоятельством *В*; простое явление *c* — обстоятельством *С*. Известно, что оставшееся простое явление *d* не вызвано обстоятельствами *А, В, С*. Делается вывод, что должно быть какое-то обстоятельство *Д*, которое вызывает явление *d*. Иногда устанавливается, что явления *а, b, c* вызваны, соответственно, обстоятельствами *А, В, С* и есть обстоятельство *Д*. Делается предположение, что оно-то и служит причиной явления *d*.

Литература: Войшвилло Е. К., Дегтярев М. Г. Логика. М., 1998; Ивлев Ю. В. Логика. М., 1998.

В

ВАЙШЕШИКА (от санскр. «вишеша» — особенность, отличие) — индуистская философская школа классического периода индийской философии, одна из шести *даршан*. В. близка к другой даршане — *ньяе*, с которой позднее образовала единую систему (ньяя-В.), причем В. разрабатывала онтологическую, а ньяя — логико-гносеологическую проблематику. Первое систематическое произведение В. — «Вайшешика-сутра» Канады (или Улуки). Последующие произведения В.: «Падартха-дхарма-сантраха» Прашастапады (V в.), прокомментированная во «Вьомавати» Вьомашивой (VIII в.), в «Кандали» Шридхарой (X в.), в «Киранавали» Удачной (X в.). Исходный пункт философии В. — рационализм. Здесь выделяется система категорий (падартх), являющихся структурами одновременно бытия и познания: субстанция (дравья), качество (гуна), действие (*карма*), всеобщность (саманья), особенность (вишеша), присущность (самавака); иногда к этому списку добавляется небытие (абхава). Дравья в В. имеет девять видов: четыре *бхуты*, составленные из атомов (*параману*), — и пять несоставных: эфир (акаша), пространство (дик), время (кала), рассудок, или внутреннее чувство (манас), дух (*атман*). Наиболее выдающейся частью учения В. является атомистическая теория, объясняющая существование всех физических объектов. Параману вечны, никем не созданы, отличаются друг от друга и количественно и качественно свойствами бхут. Найяики-В., особенно в поздний период, объясняли связь между атомами не естественными, а сверхъестественными причинами (адриштой — «невидимое») или законом кармы, который определяет разложение вещей на атомы при уничтожении и смерти и соединение атомов при возникновении или новом рождении тела или объекта. Законом кармы руководит Бог (Ишвара), доказательство бытия которого, создания и управления им мира с рационалистических позиций развивали данные мыслители.

Если категории общности и особенности характеризуют вещь с точки зрения родового отличия, то присущность, или нераздельность, есть постоянная и нерасторжимая

связь между целым и его частями, субстанцией и качеством, общим и особенным, причиной и следствием. Согласно ньяе-В., именно присущность является той необходимой связующей нитью между причиной и следствием, которая не нарушается при образовании нового качественного явления в следствии по сравнению с причиной. В этой школе принята концепция отсутствия следствия в причине (асаткарья-вада) в противоположность, например, *санкхье*, где утверждается наличие следствия в причине (саткарья-вада). В гносеологии найяики-В. признавали четыре самостоятельные *праманы*: чувственный опыт (пратьакшу), логический вывод (ануману), сравнение (уламану), откровение (шабду), однако первые две *праманы* считались наиболее важными. Пратьакша является непосредственным знанием и подразделяется на внешнее восприятие как через органы чувств, так и сверхчувственное интуитивное озарение, и внутреннее восприятие, орган и носитель которого ум (манас) является органом внимания и в известной степени самосознания. *Анумана*, как и мыслительная деятельность вообще, есть свойство (гуна) атмана, высшего субъекта духовно-психической деятельности.

Литература: «Падартха-дхарма-сантраха» Прашастапады / Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 1997. С. 196–204; *Vaisheshika Aphorisms of Kanada with comm.*, transl. into English by A. E. Gough. N. Delhi, 1976; *Encyclopedia of Indian Philosophies*, ed. by K. H. Potter. Vol. II: *Indian Metaphysics and Epistemology: the Tradition of Nyaya-Vaisesik upto Gangesa*. Delhi — Varanasi — Patna, 1989; Гостеева Е. И. Философия Вайшешики. Ташкент, 1963; Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы Вайшешики. М., 1986; Faddegon B. *The Vaicesika System*. Amst., 1918; Mishra U. *Conception of Matter according to Nyaya-Vaicesika*. Allahabad, 1936.

ВЕДА́НТА (санскр., букв.: окончание Вед) — термин индийской культуры, в которой он имеет два значения: а) завершающий раздел богооткровенного знания (шрути); б) наиболее влиятельная из шести основных религиозно-философских систем, признающих авторитет вед, философская основа индуизма. Ее «тройственной основой» считаются *упанишад*ы, *Бхагавадгита* и «Брахмасутра». В произведениях ее последователей теоретически разрабатываются концепции мира, его духовной первоосновы, познания,

души, освобождения. В истории В. выделяют следующие периоды. Начало 1-го тысячелетия до н.э. — VI в. н.э. — период формирования главных идей В. и первых попыток их систематизации в «Брахма-сутре» Бадараяны, а также намечаются тенденции, обусловившие появление различных течений В. Первыми учителями В. называют Упаваршу, Танку, Бхартрипрапанчу и Дравиду. К названному периоду относится также Бхартрихари. Примерно к XIV в. окончательно оформляются классические системы трех главных течений В.: адвайта-веданта Шанкары (конец VIII — IX в.), вишишта-адвайта Рамануджи (1017—1137) и двайта-веданта Малхвы (XIII в. — возможно, начало XIV в.). Во всех течениях первоосновой и первопричиной сущего считалось духовное начало *Брахман*, но представители различных течений расходились в толковании атрибутов Брахмана и его познаваемости. Адвайтисты (от адвайта — недвойственный) основывались на трех положениях: Брахман — подлинная реальность; мир иллюзорен; личное подлинное «Я» тождественно Брахману, а их раздельность порождена мировой иллюзией (майей). Руководствуясь приведенным положением, они интерпретировали путь к освобождению как «путь знания» (джняна-марга), идущий через познание душой своего единства с Абсолютом. Это не рациональное, а интуитивное познание, т.к. Брахман — высшая реальность, лежащая за пределами досягаемости логики. В системе Шанкары отождествляемый с Ишварой Брахман часто называется Шивой. Представителями адвайты были также учитель Шанкары Гаудапада, ученики первого Падмапада, Сурешвара (VIII в.), Манданамिशра и Вачаспати-мिशра (VIII—IX вв.).

Сторонники вишишта-адвайты (букв.: недвойственность различного) разработали вишнуистский вариант В. Они считали Брахман не просто чистым сознанием (как адвайтисты), но личностью, свободной от несовершенств и наделенной бесчисленными добродетелями — Ишварой, а также инструментальной и материальной причиной мира. Индивидуальные души и их тела, а также вообще все материальное являются качествами, проявлениями Брахмана, составляют тело творца мира — Ишвары. Брахман поддерживает, ограничивает все это многообразие, является его первоосновой и первоначалом, но не сводится к нему. К постижению

такого Брахмана ведет, по их учению, не «путь знания», а «путь любви» (бхакти-марга) как преданности богу и соучастия в нем.

Двайта-веданта (от двайта — букв.: двойственность) Малхвы сложилась в русле вишнуистского течения В. и была менее влиятельной, чем система Рамануджи. Она стала крайним воплощением тенденции различения Брахмана и мира, противостоящим адвайте. Философские взгляды Малхвы представлены в «Малхва-бхашье», в комментариях к «Брахма-сутре», в толкованиях к вышеупомянутому комментарию «Анувьякхьяна» и в трактате «Таттвасамкхьяна» («Перечисление сущностей»). Онтология двайты выстраивается им на различении между Брахманом (Вишну) и всем остальным миром и на абсолютной зависимости мира от Брахмана, которого в отличие от других течений В. двайта считает только движущей причиной мироздания, а отнюдь не материальной. Другие первопричины (таттвы), в том числе и материя (пракрити), считаются извечно сосуществующим с ним и зависимыми от него. Индивидуальные души мыслитель также провозглашает отличными от Брахмана и характеризует как его отражения (абхаса). Души неодинаково отражают Брахмана, поэтому в мире живого нет равенства и не все одинаково обретут божественное милосердие и достигнут освобождения.

Почти пять веков после Малхвы В. существовала без заметных изменений. В XVIII в. резкое изменение историко-культурного контекста, связанное с установлением британского владычества в Индии, породило к жизни новые тенденции в В. и стимулировало ее новую разновидность — неоведантизм. Наиболее известными его представителями были Рам Мохан Рэй (1772—1833), Даянанда (1824—1883), Рамакришна (1836—1886), Свами Вивекананда (1863—1902), Балгангадхар Тилак (1856—1920), Мохандас Карамчанд Ганди (1869—1948) и Ауробиндо Гхош (1872—1950), выступившие как реформаторы и просветители, а также как политические деятели. Характерной особенностью неоведанты стало стремление ее идеологов использовать ведантистский канон для решения современных социально-политических проблем, для борьбы за национальное освобождение и возрождение национальной индийской культуры, но без черт феодализма и без канонизации социального неравенства. В пер-

ВЕДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

вые десятилетия XX в. использование ведантистских идей в политике приняло такой широкий размах, что Ауробиндо Гхош даже назвал это явление «политическим ведантизмом».

Литература: Брахмасутры. Комментарий Шанкары / Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 1997; Исаева Н. В. Концепция индивидуальной души в комментариях Шанкары на «Брахмасутры» / Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985; Она же. Шанкара и индийская философия. М., 1991; Костюченко В. С. Интегральная веданта. М., 1970; Он же. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

ВЕДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА — комплекс древнеиндийской литературы состоящий из: а) четырех *вед*; б) продолжающих их *брахман*, *араньяк* и *упанишад*; в) веданг (букв.: члены *вед*). Первые две группы текстов считались священным знанием — *шрути*, а веданги не относились к священному знанию, хотя и объединяли вспомогательные для его постижения дисциплины. Циклы Вл. из двух первых групп традиционно соотносились с жизненными стадиями, канонизированными еще в ведийской культуре и сохранившимися в индуистской. Веды (самхиты) связаны со стадией ученичества, поскольку молодой человек, прежде чем занять свое место в социальной структуре, должен побыть учеником (брахмачарином) и овладеть священным знанием. Тексты брахман связывались с жизнью домохозяина, потому что последнему следовало руководствоваться их предписаниями в исполнении регулярных домашних и торжественных обрядов.

Брахманами назывались толкования учебного жреца, специалиста по ритуалу, которые создавались в VIII—VII вв. до н.э. Наиболее древними и авторитетными из них считаются «Айтарей-брахмана» и «Каушитаки-брахмана», относящиеся к «Ригведе». Другими наиболее известными являются относящиеся к «Самавед» «Тандья-Махабрахмана», «Шадвиша-брахмана» и «Албухута-брахмана»; к «Черной Яджурведе» — «Тайттирия-брахмана», к «Белой Яджурведе» — «Шатапатха-брахмана». Канонизированная сравнительно поздно «Атхарваведа» не имела своих брахман. Позднее ей была приписана «Гопатха-брахмана», значительная часть содержания которой заимствована из «Шатапатхи» и «Айтарей-брахман». Брахманы включали широкий круг тем: правила жертвоприношения, объяс-

нения различных типов предписаний, изложения мифов и философские идеи (в «Шатапатха-брахмане», к примеру, обсуждаются проблемы первоначала мира и космогенеза, соотношения мышления и речи, которой в брахманах придается статус космической силы).

Араньяки (букв.: лесные книги) связываются со стадией отшельничества. По достижении старости домохозяин вместе с женой должен был удалиться в лес и стать лесным отшельником (*ванапрастха*), где ему предписывалось вести жизнь созерцательную и бесстрастно размышлять о священных предметах. Создаются араньяки в период VII—VI вв. до н.э. По содержанию они еще весьма близки охарактеризованным выше текстам, но в них уже гораздо меньше говорится о деталях ритуала, зато больше рассуждений и спекуляций о смысле обрядности, попыток рационального обоснования брахманизма и социального статуса брахманского сословия. Наиболее известной является «Айтарей-араньяка», для которой характерен новый подход к человеческой личности и в которой придается новый философский смысл понятию *Атман*.

Упанишады ассоциируются с последним периодом жизни, со стадией странника, лишенного какой-либо собственности и даже семьи (*санньясин*), и считаются сокровенным учением, доступным лишь немногим избранным. Структурно араньяки и ранние упанишад рассматриваются как «конец *вед*» (веданта) и включаются в ведийский цикл либо в составе самих брахман, как их завершающие части, либо примыкают к брахманам как их продолжения. Так, к «Айтарей-брахмане» примыкает «Айтарей-араньяка», состоящая из 5 книг; главы 4—7 во второй книге «Айтарей-араньяки» составляют «Айтарей-упанишад». К «Каушитаки-брахмане» примыкает «Каушитаки-араньяка» в 15 главах, а главы 3—6 этой араньяки составляют «Каушитаки-упанишад». Таким образом, весь грандиозный свод Вл. формально оказывается заключенным в рамки четырех книг.

Последняя составляющая Вл. — веданги, складывается около V—IV вв. до н.э. и делится на две части: 6 первичных веданг и 4 вторичных (упанга). Первичные веданги объединяют трактаты по следующим дисциплинам: фонетике (*шикша*), метрике (*чхандас*), грамматике (*вьякарана*), этимологии (*нирукта*),

знанию ритуала (кальпа) и астрономии с астрологией (джойтиша). Изложены они в виде *сутр* и по большей части утеряны. Упанги включают часть ведической литературы, которая называется *смути* (пураны и дхармашастры), но помимо них сочинения по логике (ньяя), экзегетику и, по мнению ряда авторов, тексты шести *даршан*, основанных на авторитете вед.

ВЕДЫ (санскр.: священное знание) — 1) в широком смысле — знание как результат откровения, полученного мудрецами-риши, включающее четыре В. и примыкающие к ним брахманы, араньяки и древние упанишады (см. *Шрути и Ведическая литература*); 2) в узком смысле — четыре собрания текстов (самхиты), составленные между началом 2-го тысячелетия и XI в. до н.э.: «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа». Самая древняя — «Ригведа», все остальные содержат много заимствований из нее. В редакции школы Шакала «Ригведа» содержит 1028 гимнов (рич), написанных разными стихотворными размерами и сгруппированных в 10 книг (мандала). «Самаведа» содержит 1549 мантр, но все они, кроме 78, взяты из «Ригведы» и относятся к обряду жертвоприношения сомы, находящемуся в центре названной В. «Яджурведа» известна в двух редакциях, получивших названия «Черной Яджурведы» и «Белой Яджурведы» и различающихся по способам организации текста самхиты: в «Черной Яджурведе» заклинания (мантры) и жертвенные формулы (яджусы), сопровождающие жертвоприношения, перемежаются текстами соответствующих ей брахман и араньяк, в «Белой Яджурведе» они чередуются только с текстом «Шатапатха-брахманы». От предыдущей веды «Яджурведа» отличается тем, что в ней речь идет о всей системе ведийских жертвоприношений, а не только о приношении сомы. «Атхарваведа» была составлена и канонизирована позже первых трех самхит. Она содержит 730 гимнов, написанных в стихах и прозе и объединенных по 20 книгам (канда).

Во время совершения жертвоприношений тексты каждой из В. читаются жрецами различных разрядов и сопровождаются соответствующими действиями: хотар читает гимны «Ригведы» и приглашает богов; гимны (саман) «Самаведы» поет знаток мелодий удгатар; жертвенные формулы, магические из-

речения и молитвы «Яджурведы» исполняет адхварью, сопровождающий их определенными действиями: выжиманием сока сомы с помощью камней, складыванием дров для костра и т.п. «Атхарваведа» предписывалась брахману, руководящему всем процессом и исправляющему допущенные другими ошибки, а также пурохите — домашнему жрецу царя. В В. зафиксирован сложный комплекс мифологического мировоззрения древних индийцев.

ВЕЗДЕСУЩНОСТЬ — вездеприсутствие, одно из свойств, приписываемых Богу в монотеистических религиях, наряду с такими качествами, как вечность, неизменяемость, премудрость, всеведение, правосудие, благость, всемогущество, святость и др. В христианстве принято считать, что В., как и иные божественные совершенства, присуща всем лицам Троицы. Следует отличать традиционное религиозное понимание В. Бога от религиозного и философского пантеизма.

ВЕРА (от лат. *veritas*) — истинность; действительность, сущность; истина, правда; правдивость, откровенность, прямота, честность, беспристрастность; а также от лат. *verus* — истинный, на истине или действительности основанный; действительный, настоящий; неподдельный, непритворный, искренний; на разуме, нравственности основанный, разумный, справедливый; правдивый, заслуживающий доверия, честный. Во многом близко по смыслу и греч. *πίστις* — вера, доверие (во что или кому); признание верным, истинным; верность, верное слово, ручательство, клятва, обязательство, договор; верование; мнение, представление (в противоположность знанию). Подобные значения сохраняются в романо-германских языках. Близко к указанным и древнерусское — верование, правда, присяга, клятва, верность.

В. есть особое состояние психики индивида, группы, массы — верящих субъектов, — выражающееся в твердой убежденности, несомненном доверии и надежде. В качестве предметов В. могут выступать: достижение цели и смысла жизни в целом, наступление какого-то события, реализация определенного поведения, истинность восприятия, представления, гипотезы, теории и пр. при условии дефицита точной информации о до-

ВЕРА РЕЛИГИОЗНАЯ

стижимости поставленной цели и смысла жизни, о конечном итоге развития событий, о реализации на практике предполагаемого поведения и отношений людей, о результатах проверки адекватности выдвигаемых гипотез и теорий и т.д. В В. содержится ожидание осуществления желаемого. Данное психологическое состояние возникает в вероятностной ситуации, при наличии различных альтернатив, возможностей направленности «движения» предметов В., когда имеется известная степень реальности достижения желаемого. Если поставленная цель достигнута, если прогнозируемое событие совершилось, если чаемое поведение людей реализовалось, если истинность гипотезы и теории доказана и т.д. или стало ясно, что все это неосуществимо, что результат оказался отрицательным, В. утасает. В. возникает на основе материальных и духовных интересов, потребностей, мотивов, по поводу тех процессов, событий, идей, которые имеют для людей существенно значимый смысл. Она представляет собой ценностное отношение к своему предмету. В. представляет собой сплав когнитивного, эмоционального и волевого моментов, хотя, конечно, в ней чувства играют большую роль. В ней соединены осознанное и неосознанное, рациональное и иррациональное, элементы «вершинной» и «глубинной» психологии; она тесно связана с *интуицией*, озарениями. Могут использоваться различные способы обоснования В., однако в полной мере она рационально не аргументирована и практически, экспериментально не проверена. А во многих случаях субъект В. считает, что она вообще не требует доказательства и проверки. Несмотря на это, она выступает важным фактором, действенным стимулом решимости и активности людей. Содержание В. различно в разных областях ее функционирования, связано с предметом конкретного действия. В. находит выражение, по существу, в любой сфере жизнедеятельности людей — экономической (например, В. в успех продажи произведенного продукта), политической (в харизматического политического лидера), моральной (в силу нравственных идеалов, образцов, норм), художественной (вера в совершение в действительной жизни показываемых на киноэкране событий), научной (в благотворные последствия клонирования человека), религиозной (в чудо) (см. *Вера религиозная*),

философской (например, в существование Мирового Разума) и, конечно, в бытовом существовании. В истории философии и *теологии* В. рассматривалась в контексте проблем соотношения ее с разумом (рассудком), знанием, истиной, мнением, сомнением при различном решении этих проблем.

ВЕРА РЕЛИГИОЗНАЯ — интегративная черта религиозного сознания и существенный признак *религии* в целом. В.р. — это особое состояние психики верующих субъектов, выражающееся в феноменах уверенности, почитания, исповедания соответствующих взглядов. В рамках религиозных систем формируются и разрабатываются учения о В.р., и ее содержание в разных религиях приобретает своеобразие. В.р. имеет основы и предпосылки в отношениях несвободы и зависимости и в то же время включает стремление превозмочь эти отношения. Она обеспечивает целе- и смыслополагание, имеет для верующих ценностное значение. В.р. соединяет в себе интеллектуальный, эмоциональный и волевой элементы, но при этом, как правило, преобладают чувства. Интеллектуальный компонент образуют представления, образы, понятия, вероучительные утверждения, догматы соответствующей религии. В.р. объективируется в религиозных культах, отношениях, институтах. При всем разнообразии содержания интеллектуального элемента В.р. в разных религиях и конфессиях можно выделить нечто общее, что присуще ей (см. *Религия*). В истории религий велись постоянные споры о соотношении веры и разума, веры и знания. Так, в христианской теологии сложились следующие представления о соотношении веры и разума в постижении религиозных истин: 1) «верую, ибо нелепо» (необоснованно приписывается Тертуллиану (ок. 160 — ок. 222)); 2) «верую, чтобы понимать» (Августин Аврелий (354—430)); 3) «понимаю, чтобы веровать» (Пьер Абеляр (1079—1142)); 4) гармония веры и разума при приоритете веры (Фома Аквинский (1225/1226—1274)); 5) «умное делание» (Симеон Новый Богослов (?—1032)).

ВЕРИФИКАЦИЯ (лат. *verificatio* — доказательство, подтверждение) — 1) процедура проверки теоретических (научных) утверждений, заключающаяся в выведении из них следствий, непосредственно соотносимых с

эмпирической действительностью. Если все такие следствия соответствуют действительности (т.е. являются истинными), то утверждение считается верифицированным (подтвержденным).

Первоначально в рамках доктрины *логического позитивизма* принцип В. вместе с условием осмысленности предложений представлял собой критерий научности фактического знания. Согласно этому принципу, осмысленным является только такое предложение, которое допускает возможность эмпирической проверки.

В современной логике и методологии научного познания В. является составной частью *гипотетико-дедуктивного метода*. Пусть для объяснения некоторых фактов в рамках научной теории *G* выдвигается гипотеза *H*. Вопрос о приемлемости этой гипотезы решается на основании процедуры В. Из теории *G* и гипотезы *H* дедуктивно выводится множество факто-фиксирующих утверждений c_1, c_2, \dots, c_n . Затем эти утверждения подвергаются эмпирической проверке. Если все они согласуются с опытом, то гипотеза *H* считается верифицированной. При этом рассуждения протекают по схеме:

$$\frac{G, H \wedge c_1, c_2, \dots, c_n; c_1, c_2, \dots, c_n}{H}$$

Согласно *классической логике* высказываний, такая схема рассуждений не дает достоверного заключения, т.е. заключение не следует (см. *Логическое следование*) из посылок. Между его посылками и заключением может быть установлено лишь отношение подтверждения (см. ниже).

Если хоть одно из эмпирических следствий ложно, гипотеза фальсифицирована.

2) Процедура установления отношения подтверждения (правдоподобного следования) между посылками и заключением в правдоподобных рассуждениях.

Рассуждение относится к классу правдоподобных (недедуктивных), если его посылки только подтверждают заключение, делают его более вероятным. Поэтому иногда правдоподобные рассуждения интерпретируют в терминах подтверждения свидетельствами A_1, A_2, \dots, A_n гипотезы В.

В некоторых случаях для установления отношения подтверждения используется понятие логической *вероятности*. Естественно считать, что посылки A_1, A_2, \dots, A_n подтвер-

ждают заключение В, если и только если они «повышают» вероятность В, т.е. если вероятность В при условии истинности A_1, A_2, \dots, A_n больше вероятности В самого по себе.

Сформулированное условие носит название «критерий позитивной релевантности». Если $P(B/A_1, A_2, \dots, A_n) = P(B)$, это означает, что посылки иррелевантны заключению, т.е. заключение не зависит от посылок. Если $P(B/A_1, A_2, \dots, A_n) < P(B)$, то посылки опровергают заключение.

В ряде случаев критерий позитивной релевантности заменяют критерием высокой вероятности: $P(B/A_1, A_2, \dots, A_n) > \alpha$, где α — некоторое число в интервале от 0 до 1, но большее $1/2$.

Использование понятия логической вероятности для установления отношения подтверждения имеет ряд недостатков, связанных с парадоксами логического следования и условной связи (см. *Релевантная логика*). Если *A* есть логически необходимое высказывание (т.е. его логическая форма принимает значение «истинно» при любой интерпретации), то для всякого (кроме логически невозможного) В, во-первых, $P(A/B) = 1$, во-вторых, $P(\neg A/B) = 0$, в-третьих, $P(B/\neg A) = P(\neg A \& B)/P(\neg A) = P(\neg A \& B)/0$. Эти затруднения преодолеваются, если рассмотреть в качестве логической основы теории подтверждения не *классическую логику*, а *релевантную логику* высказываний.

ВЕРОЯТНОСТЬ — 1) в математике (в теории В.) число, заключенное между нулем и единицей, характеризующее частоту наступления некоторого события *A* в серии испытаний. При этом В. события *A* ($P(A)$) понимается как отношение числа благоприятных исходов (т.е. таких, когда событие *A* осуществилось) к общему числу исходов.

Если принять в общем случае число благоприятных исходов за *m*, а число всех исходов за *n*, то классическое определение В. примет вид:

$$P(A) = \frac{m}{n}$$

Свойства В. изучаются в теории В., содержащей, в частности, аксиоматическое определение В. Пусть *U* — множество элементарных событий (пространство событий). Произвольное подмножество *U* называется (случайным) событием. Случайное

событие может быть простым, если это одноэлементное подмножество U , и сложным, если соответствующее подмножество не является одноэлементным. Элементы U , принадлежащие данному событию, называют благоприятствующими ему элементарными событиями. Так, сложному событию, заключающемуся в выпадении четного числа при бросании игрального кубика (кости), благоприятствуют следующие элементарные события: выпадение двойки, выпадение четверки, выпадение шестерки.

Среди подмножеств U имеется пустое множество (\emptyset). Поскольку ни один элемент U не принадлежит \emptyset , соответствующее событие называется невозможным. Кроме того, само U также является подмножеством U . Очевидно, что этому событию благоприятствует любое элементарное событие из U , поэтому такое событие называется достоверным.

Суммой событий A и B называется событие C , состоящее в том, что произошло по крайней мере одно из событий A или B ($C = A + B$). Произведением событий A и B называется событие C , состоящее в том, что произошли оба события A и B ($C = A \cdot B$). Событие B такое, что $B = U \setminus A$, где « \setminus » — теоретико-множественная разность, называется дополнением к событию A , или противоположным A событием ($\neg A$). События A и B называются несовместимыми, если их произведение невозможно событие.

2) В логике B понимается как возможность истинности произвольного высказывания.

Рассмотрим произвольную формулу A языка классической логики высказываний. Если A есть произвольная пропозициональная переменная q , то множество возможных исходов (элементарных событий) есть $\{и, л\}$. Логическая B формулы A в этом случае равна B . наступления события «и»:

$$P(q) = \frac{m}{n} = \frac{1}{2}.$$

Пусть теперь множество возможных исходов есть $\{и, л\}^2 = \{<и, и>, <и, л>, <л, и>, <л, л>\}$. Если A есть $p \& q$, то логическая B . A есть B . наступления события $\langle и, и \rangle$: $P(p \& q) = 1/4$. Если A есть $p \vee q$, то благоприятными исходами являются $\langle и, и \rangle, \langle и, л \rangle, \langle л, и \rangle$: $P(p \vee q) = 3/4$.

При таком понимании логической B . формулы A множество возможных исходов совпадает с множеством наборов значений x

пропозициональных переменных формулы A , а множество благоприятных исходов совпадает с множеством наборов значений, на которых формула принимает значение «истинно». Процедура вычисления логической вероятности формулы A обеспечивается построением соответствующей таблицы истинности для формулы A . Нетрудно заметить, что $P(\neg A) = 1 - P(A)$. Логическая B . тождественно-истинной (тождественно-ложной) формулы равна 1 (0).

Понятие логической B . используется для экспликации отношения подтверждения в теории правдоподобных рассуждений (см. *Верификация*).

ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ — понятие, выражающее единство веры и разума, мистического и рационального в процессе познания, принятие какого-либо знания и его эмпирическое и рациональное обоснование. В современной философской литературе их принято не только противопоставлять, но и разделять. Однако в религиозной философии они взаимосвязаны и выступают важнейшими элементами единой философско-теологической системы: *ratio* неразрывно связан не только с *intellectus*, но и с *mens*, *animus*, где дух, разум и воля сращиваются таким образом, что познание, в которое не верится, становится невозможным. Так, Блаженный Августин утверждает, что без веры и благодати человек не может обрести самого себя и даже не может правильно пользоваться своим разумом, ибо только они открывают человеку возможность истинного самопознания и направляют энергию разума на познание Бога. Более того, по его мнению, без веры не могло бы существовать и само человеческое общество.

Он соотносит веру и разум как вид и род, т.к. «не всякое мышление есть верование, но всякое верование есть мышление». Вера предшествует разуму, но не является начальным условием познания, т.к. «по отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела разум». «Верю, чтобы разумею, и разумею, чтобы верить» — звучит его гносеологическая формула, отождествляющая рациональный «умственный свет» неоплатоников и мистический евангельский «свет».

Августин убежден, что для одних полезнее вера, для других — разум, для третьих —

и то и другое. Вера сама по себе не есть самоценность, а носит служебный, вспомогательный характер. Разум также не является самоценностью, поскольку бессилён самостоятельно искать истину вследствие своей естественной и исторической ограниченности. Между верой и разумом есть взаимосвязь: нет рационального познания без веры и, наоборот, нет веры без рационального познания.

Понятие «вера» у Августина шире понятия «разум». Вера не противоразумна, а сверхразумна. Если вероучительные положения представляются неистинными, то в этом повинен разум. Вера, согласно Августину, полностью совпадает с божественным разумом и потому истина станет ясной разуму только в «загробном» мире. Объекты веры он классифицирует следующим образом: а) предметы, которые доступны только вере и недоступны разуму (исторические факты и события, которые вследствие своей необратимости не могут быть постигнуты); б) предметы, в отношении которых вера тождественна разуму (аксиомы логики и математики, которые непосредственно «видимы» в самом разуме); в) предметы, к разумению которых можно прийти только через веру (догматы религии, открывающиеся тем, кто им верит и ими руководствуется). Таким образом, Августин твердо выступает за веру, ищущую разум.

Фома Аквинский, отвергая августиновско-неоплатоническое мистическое познание о непосредственном «озарении» человека божественным «светом» и аверроистскую концепцию «двойственной истины», утверждает, что те истины, которые, хотя и даны откровением, но могут быть вместе с тем обоснованы разумом, как, например, бытие Бога, не являются истинами веры в строгом смысле этого слова. Различая веру и разум, он обосновывает гармонию между ними, но не в смысле их равенства, ибо первенство им отдается вере, а в том смысле, что и у веры, и у разума есть соответственно свои определенные области, за пределы которых они не должны выходить, т.е. их компетенция четко очерчена. Если же разум приходит к выводам, противоречащим Откровению, то это, по Аквинату, является результатом неправильного рассуждения. И хотя разум должен сверять свой ход с верой подобно тому, как часы сверяют с «эталоном времени», а философия объявляется им «служанкой» теологии, по меткому

выражению русского православного философа, «возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время рассекает единую целостность познавательного процесса... и тем надолго разрешил для Запада трудную тему о соотношении внерелигиозного знания и веры, ибо создал возможность мирного их соотношения наподобие соотношения двух этажей здания... Это открыло новый путь для чисто философского творчества, которое не просто стало обходиться в дальнейшем без религиозного обоснования («верхнего этажа»), но постепенно вышло на путь полной автономии, возводимой отныне в принцип».

Позицию Аквината продолжили его последователи. Ж. Маритен, не подвергая критике автора «вечной философии», стремился примирить благодать и природу, теологию и философию, сверхрациональное и рациональное, разделенные картезианской революцией и приведшие современную цивилизацию к социальному и духовному кризису. Но и в его гносеологической концепции разум непосредственно не зависит от веры, и потому не случайно теоретико-познавательной формулой провозглашается выражение «Веруй и думай, что хочешь». Томистские и неотомистские концепции западноевропейской религиозной философии совершенно оттеснили близкие к православной установке теоретико-познавательные воззрения Бонавентуры, представителя августиновского платонизма.

Литература: Августин Бл. Творения. Т. 1–3. СПб.—Киев, 1998; Фома Аквинский. Сумма теологии / Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969; Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1996; Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; Maritain J. Bergson a Thomas d'Aquin. P., 1947.

ВЕЧНОСТЬ — первоначально в античной культуре понятие В. было синонимом понятию «век» («эон»), что означало «жизненную силу», «продолжительность человеческой жизни». Начиная с Платона, эон становится классическим термином для обозначения В. в ее противоположении времени, хроносу. В «Тимее» демиург творит время одновременно с космосом как «подвижное отображение вечности»: время течет в мире чувственного становления от прошлого к бу-

ВЕЩЬ В ИСКУССТВЕ

душему, неподвижный эон вечно пребывает в одном, о нем нельзя сказать «был» или «будет», но только «есть». В учениях *гностицизма* (II–III вв.) термин «В.» персонифицируется и становится обозначением особых духовных существ — «эонов», посредников между верховным божеством и людьми. Возможно, этот смысл проступает даже в посланиях апостола Павла (1 Тим. I 17), где Бог именуется «Царем веков», т.е. эонов — демонов в греческом понимании этого слова, т.е. духов как добрых, так и злых.

В христианстве понятие В. обрело новые смыслы. Если в философии античного мира В. — это неподвижность умопостигаемого мира идей, которая противостоит движущемуся времени эмпирического мира, то в христианстве понимание вечности иное, здесь две вечности: а) В. тварного мира — к которому относится и умопостигаемый космос Платона, — противостоящая времени и б) вечность Бога, стоящая над этим противопоставлением. Крупнейший православный богослов XX в. В.Н. Лосский выражает это так: «Если движение, перемена, переход от одного состояния в другое суть категории времени, то им нельзя противопоставлять одно за другим понятия: неподвижность, неизменность, непреходящесть некоей статичной вечности; это была бы вечность умозрительного мира Платона, но не вечность Бога Живого». Христианский автор VII в. Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — это вечность тварная, подобно времени имевшая начало.

В материализме под В. понимается бесконечность времени существования материального мира, несотворенного и неуничтожимого. При этом В. присуща лишь материи в целом, каждая отдельно взятая материальная система рассматривается как преходящая, имеющая начало и конец во времени.

ВЕЩЬ В ИСКУССТВЕ. Вещи по-разному представлены в искусстве, в зависимости от характера самого искусства, которое может быть либо формой репрезентации фактов и событий окружающей художника реальности (классика, модернизм), либо иметь дело с самими фактами, становясь искусством прямых презентаций (постмодернизм).

Репрезентативное искусство создало множество приемов работы с вещью. За понятиями «натурализм», «реализм» в искусстве легко увидеть стремление художни-

ка воспроизводить факты и события с минимальными искажениями и деформацией реального облика вещей. Искусство в этом случае изобилует деталями, подробным описанием сцен реальной жизни, обилием эмпирического материала. Являясь, однако, репрезентативным, такое искусство устанавливает множество фильтров: стилистические условности, типизации, причастности к данной ситуации.

В романтизме, а еще больше в символизме отношение к вещи в корне меняется. С. Малларме, к примеру, считал, что называть предмет в поэзии — значит уничтожить ее очарование, а вся прелесть поэтического языка заключается в отгадывании того, что хотел сказать поэт.

Иная ситуация в работе художника с вещью — в постмодернистском искусстве. Здесь вещи представлены буквально, вне их метафорического и символического измерения. Пионером в области прямых презентаций в изобразительном искусстве считают М. Дюшана, предложившего в начале XX в. серию готовых вещей («Велосипедное колесо», 1913; «Сушилка для посуды», 1914). Вся вторая половина XX в. прошла под знаком увлечения «вещным искусством». Вещь в виде реальных предметов составляет основу «вещного искусства», где полностью стирается грань между искусством и жизнью.

ВЕЩЬ В СЕБЕ (нем. Ding an sich, Ding an sich selbst) — важнейшее понятие кантовской философии. В строгом смысле означает вещь со стороны тех ее свойств, которые не зависят от человеческого восприятия и его специфических условий (притом что они вполне могут зависеть от условий божественного созерцания). В. в с. противоположна явлению, как тому, что с формальной стороны всецело определяется субъективными условиями чувственности. Кант полагает, что понятие «В. в с.» возникает как коррелят понятия явления: предметы чувственности в их пространственно-временной форме существуют только в человеческом восприятии, однако мы одновременно мыслим нечто, что сохраняет свое бытие помимо восприятия. Это и есть понятие В. в с., или самой по себе (ноумена). Однако из этого «пограничного» понятия автоматически не следует существование подобных предметов. В разные периоды своего творчества Кант по-раз-

ному трактовал вопрос о существовании и познаваемости вещей самих по себе. Еще в первом издании «Критики чистого разума» он, по сути, отрицал доказуемость бытия В. в с. Во втором издании «Критики» Кант называет «скандалом для философии» принимать на веру существование внешних нам предметов и выдвигает программу «опровержения идеализма», направленную в конечном счете на подтверждение реальности вещей самих по себе. Тезис о непознаваемости В. в с. выдвигается Кантом в критический период его философии в связи с исследованием условий возможности априорного синтетического познания. Априорное познание возможно лишь в том случае, если наши понятия содержат в себе условия возможности тех или иных предметов. Вещи сами по себе не могут быть такими предметами. Следовательно, их априорное познание невозможно. Но и в опыте В. в с. нам не даны. Все истинные утверждения о В. в с. (кроме, возможно, тезиса о их бытии) на деле оборачиваются отрицаниями: они вне пространства, вне времени и т.д. Своеобразной «лазейкой» в мир вещей самих по себе является практическая философия Канта. Моральный закон как единственный «факт чистого разума» свидетельствует о нашей свободе, которая может иметь место только в субъекте как вещи самой по себе, хотя и в этом случае речь не идет о теоретическом познании (не хватает необходимого для этого созерцания). Связка «В. в с. — явление» во многом синонимична коррелятивным понятиям «ноумен — феномен», «вещь вообще — вещь как предмет возможного опыта», «трансцендентальный объект — многообразное чувственности». Согласно одной из кантовских схем, вещи сами по себе воздействуют на чувственность и порождают многообразие ощущений (при этом надо различать разные уровни аффицирования и принимать во внимание неопределенный эпистемологический статус подобного утверждения). Кант полагает, что разделение всех возможных предметов на явления и вещи сами по себе (феномены и ноумены) — необходимое условие преодоления внутреннего столкновения рациональных максим в антиномии чистого разума.

ВЗАИМОСВЯЗЬ ЭНТРОПИИ И ИНФОРМАЦИИ. Первое строгое определение информации дал американский ученый

К. Шеннон в 1948 г. Он определил ее как меру уменьшения неопределенности, т.е. отбора необходимых элементов из некоторой их совокупности. При этом имелась в виду как неопределенность знаний об объектах, так и неопределенность самого объекта. Иными словами, в этом понимании информация — это сведения, снимающие неопределенность, которая существовала до их получения. Наряду с вероятностно-статистическим подходом можно дать и другое определение информации, основанное на комбинаторике. При таком подходе, предложенном в 1956 г. английским нейрофизиологом У. Эшби, информация определяется не как уничтожение неопределенности, а как снятие однообразия, тождества. Мерой количества информации в этом случае служит степень разнообразия элементов системы или сведений о ней. Единицей измерения количества информации является бит, который соответствует выбору одного из двух равновероятных состояний либо из двух равновероятных вероятностей. Информация обладает свойством аддитивности: общее количество информации, необходимое для решения двух задач, равно сумме отдельных информаций. Поэтому если задано число равновероятных исходов задачи, то информация пропорциональна натуральному логарифму этого числа.

Из термодинамики известно, что мерой недостатка информации о некоторой физической системе является энтропия. Очевидный параллелизм определений информации и энтропии позволил Л. Бриллюэну установить связь информации с соответствующим убыванием энтропии. Чтобы убрать из формулы, отображающей эту связь, знак «минус», Бриллюэн ввел новый термин — неэнтропию, или отрицательную энтропию. Тем самым был сформулирован негэнтропийный принцип информации, который можно рассматривать как обобщение принципа Карно — второго начала термодинамики: в любых реальных процессах информация деградирует, а неэнтропия уменьшается.

Следует, однако, заметить, что анализ математической связи между энтропией и информацией выполнен Бриллюэном лишь для случая микроинформации, которая относится к процессам на молекулярном уровне. Оснований распространять его формулу на случай макроинформации нет. Допущенная

ошибка впоследствии разрослась до уровня философских обобщений.

Что касается определения макроинформации, то здесь удобно воспользоваться определением, которое предложил Г. Кастлер: информация есть случайный запоминаемый выбор вариантов из возможных и равновероятных. Это определение существенным образом выходит за рамки классической рациональности: с позиций механистического подхода движение не может реализоваться в альтернативных вариантах, свобода выбора между ними отсутствует.

Включенное в определение Кастлера требование запоминания информации означает, что речь идет о неравновесной системе, поскольку равновесная система имеет единственное состояние и запомнить не может ничего. Напротив, неравновесная система, способная формировать диссипативные структуры, описываемые синергетикой, этой способностью обладает.

Определение информации, по Кастлеру, не исчерпывает смысловое богатство этого понятия. Из-за многоплановости этого понятия его общенаучное определение до сих пор отсутствует. По мнению Н.Н. Моисеева, такое определение вообще вряд ли возможно.

Один из важных аспектов информации — информационная насыщенность сигналов. Потоки энергии и вещества поддерживают состояние системы, а потоки информации, переносимые сигналами, управляют ею и организуют ее функционирование. Сигналы в состоянии выполнять эту функцию, если они содержат информационно насыщенный текст, который может быть декодирован в принимающей системе. Термодинамическая энтропия в процессах передачи информации закономерно возрастает.

При рассмотрении проблем В.э. и и. из-за указанных трудностей нередко встречаются ошибочные философско-методологические утверждения: а) информация является одним из свойств материи, она вездесуща и содержится в каждом материальном объекте; б) существуют две взаимно дополнительные характеристики реальных явлений — негэнтропия, или информация, как мера упорядоченности и энтропия как мера неупорядоченности.

Первое утверждение противоречит пониманию информации как процесса, а второе

является следствием попыток распространить на случай макроинформации негэнтропийный принцип Бриллюэна.

Естественно, что любой процесс получения макроинформации связан с изменением энтропии. Однако связь между ними чаще всего неопределенная, а во многих случаях также и нелинейная. Говорить о существовании определенной количественной связи между информацией, относящейся к некоторой системе, и изменением энтропии этой системы оснований нет.

Литература: Мелик-Гайказян И.В. Информационные процессы и реальность. М., 1997.

ВИДЖНЯНА (санскр.) — важный термин древнеиндийской эпистемологии, принимающий в ней несколько значений: а) понимание (в ранних упанишадах около VII в. до н.э.); б) неопределенное восприятие как один из интеллектуальных актов, но еще не являющийся знанием или пониманием, мудростью (париджняна) (у ранних буддистов); в) сознание эмпирического субъекта, которое, по учению буддистов-йогачаров, имеет шесть видов, связано с соответствующими органами чувств и делится на сознание видимого, сознание слышимого, сознание обоняемого, сознание вкушаемого, сознание осязаемого и сознание нечувственного, возникающего при восприятии информации на понятийном уровне. По мере продвижения адепта по пути самосовершенствования, пять первых видов сознания, возникающих для восприятия различных чувственных ощущений, исчезают и остается только сознание нечувственного. Шесть видов сознания ведут к возникновению шести видов знания (джняна).

ВИЗАНТИЗМ — понятие, введенное в философию истории К. Леонтьевым, который определяет его следующим образом: «Византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире... византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом». Самодержавный принцип предполагает иерархическую структуру общества и прежде всего

наличие аристократии, которая вносит решающий вклад в развитие культуры. Для России абсолютная монархия является также «единственным организующим началом, главным орудием дисциплины». Византийское христианство, т.е. православие, формирует почтительность к властям, смирение перед «внешними обстоятельствами жизни», с этим связана важнейшая черта русского народа — отсутствие стремления к политической власти, желание «как можно менее мешаться в общегосударственные дела». Православная церковь, проявляя «здоровый консерватизм» на протяжении веков, «сохраняет свои идеи и формы». В силу этого она благотворно влияет на русское национальное сознание, устанавливая твердые критерии православности, святости, русскости. Неслучайно важнейшие события российской истории, борьба с иноземцами проходят под «православным знаменем». Итак, хотя православие создано не русскими, а византийцами, но «оно до того усвоено нами, что мы и как нация, и как государство без него жить не можем». Наконец, В. связан с определенной ценностной ориентацией, а именно приоритетом духовного над материальным. Отсюда особое значение эстетического отношения к миру, противостоящего западноевропейскому утилитаризму. Господство вешних интересов на Западе неизбежно вырождается в эгалитарный прогресс, который приводит к «крайнему однообразию людей», к повсеместному господству среднего класса, к бездуховности, к кризису культуры «во всех ее проявлениях». Леонтьев пророчески также предвидел, что технический прогресс, вызванный стремлением людей любыми путями удовлетворить свои возрастающие материальные потребности, неминуемо приведет общество «к непредвиденным физическим катастрофам». В отличие от несбыточной надежды на всеобщее благоденствие народов В. есть «сильнейшая анти-теза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства». В. — это своеобразный культурно-исторический тип, ошибочно пропущенный, по мнению Леонтьева, Данилевским в его классификации самобытных цивилизаций. Европейская экспансия в России неизбежно вызывает размывание черт В., а значит, и увлекает русский народ на путь кризиса, на путь разложения

«своеобразных черт своей национальности». В этой связи Россию необходимо «подморозить», т.е. законсервировать свойственные ей черты. Поэтому В. связывается Леонтьевым не только с консервативностью, но даже с реакционностью как с сознательной деятельностью, противостоящей «упрощению и смешению», идущему от Запада.

Литература: Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993; К. Леонтьев — наш современник. СПб., 1994; Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991; Пушкин С. Н. Историософия русского консерватизма XIX века. Н. Новгород, 1998.

ВИТАЛИЗМ (от лат. *vitalis* — жизненный, животворный, живой) — учение, рассматривающее жизнь как уникальное явление, не объяснимое только действием законов физики и химии, поскольку живому присущ особый нематериальный элемент — «одушевляющее» начало. Оно проявляется в таких качествах организма, как память, мышление и целенаправленные действия, к которым «грубая материя» и «слепые физические силы» не способны. Различают философский В., близкий объективному идеализму, и естественнонаучный В. Истоки В. восходят к анимизму, элементы В. содержатся в учении Платона о душе и представлениях Аристотеля об «энтелехии». Я. Б. ван Гельмонт создал учение об «археях» — духовных началах, управляющих деятельностью тела, развитое в начале XVIII в. Г. Шталем, считавшим, что душа регулирует жизнь, обеспечивая целесообразность строения и функционирования организма. Как реакция на механистические представления сторонников французского материализма виталистические идеи получили широкое распространение в начале XIX в. Г. Р. Тревиранус ввел понятие *vis vitalis* (жизненная сила), давшее начало собственно В. Во второй половине XIX в. сформировался неовитализм как реакция на кризисные симптомы в изучении эмбриогенеза, реституции, регенерации, физиологии нервно-психической жизни и наследственности, свойств целостности и целесообразности. Его вдохновитель Г. Дриш (1867—1941) дал развернутую критику слабостей механистического материализма. Отождествив последний с материализмом вообще, Дриш полагал, что отличающее живое качество не может быть уловлено с помощью методов физики и химии. Сущ-

ность жизненных явлений составляет энтелехия, которая действует вне времени и пространства, не имеет энергетических характеристик, дополняет принцип физико-химической причинности при образовании имеющихся форм жизни, сама в себе заключает цель и отвечает за качественно новые образования. Как фактор формирования целого, она действует изначально целесообразно.

Признание «одушевляющих начал» как нематериальных, непознаваемых средствами научного наблюдения сущностей сужает возможность научного исследования живых систем. В. предлагал заменить естественнонаучное объяснение целесообразности имманентно-телеологическим. Игнорируя исторический метод, В. идеалистически истолковывает не только сущность живых организмов, но и природу сознания (естественнонаучный агностицизм). После утверждения эволюционизма как научной парадигмы В. предстает в форме различных антидарвиновских концепций: аристокенез, автогенез, психогенез, творческая эволюция А. Бергсона и т.п. Например, психоламаркизм выдвигал в качестве ведущей причины эволюции активность или разумность поведения животных, психику, память или чисто мистический фактор «клеточной души» (Р. Земон, А. Паули, Д. Икскуль). Ортоламаркизм признавал такой силой «филетические законы роста» (Т. Эймер) или «закон внутреннего стремления к прогрессу» (А. Годри). Последняя по времени возникновения разновидность В. — учение российского математика В.Н. Тростникова.

Существование В. связано со сложностью объяснения сущности живого. Если и существует некая «живая сила», присущая только живой природе, то она по природе своей не способна нарушать основополагающие физические и химические законы — законы сохранения вещества и энергии. Формула «Жизнь подчиняется законам физики» утверждает лишь тот факт, что в биологических системах они не нарушаются, однако специфика жизни не может сводиться к ним.

ВКУС ЭСТЕТИЧЕСКИЙ — понятие эстетики, характеризующее способность высказывать эмоционально выраженное личное суждение об эстетических достоинствах предмета. В.э. предполагает рационально-эмоциональную оценку предмета художественного восприятия и гибкое соотношение

рационально полученного эстетического идеала и эстетического чувства. В истории эстетики было как преувеличение роли разума, так и гипертрофия чувства в эстетическом вкусе. Например, теоретик французского классицизма Н. Буало утверждал, что «пища для ума от развлечений идет», а представитель английского просвещения Ф. Хатчсон понимал В.э. как чувство прекрасного. И лишь у И. Канта возникает идея о сложной природе В.э., в котором через способность суждения реализуется свободная игра рассудка и воображения.

В социальном аспекте формирование высшего В.э. имеет большое значение для духовного развития личности и совершенствования социально-природной сущности человека.

ВЛАСТЬ — политический и экономический феномен, описывающий систему господства-подчинения и предполагающий наличие субъекта В., центр и источник В., определенное оформление властных отношений (законы). В XVI—XVII вв. обоснование природы В. обосновывается от идей добродетели и справедливости (Макиавелли, Гоббс, Харрингтон); в XVIII—XIX вв. появляется теория взаимодействия социально-экономических и политических форм В., постулируется зависимость структуры распределения власти от структуры собственности (Поунелл), что приводит к идее экономического обоснования форм В. (Маркс). Социология В. исследуется в работах М. Вебера, который трактует В. как отношения господства и подчинения, основанные на вере в легитимность В., и выделяет три типа ее легитимации: традиционный, рациональный и харизматический.

В философии Ницше рассмотрение В. переносится в область онтологии. В. отрывается от ее агентов и субстантивируется. Многообразие исторических явлений, сама история философии и знания рассматриваются как формы проявления В., априорные и внешние по отношению к агентам. Мир мыслится как столкновение воли, борьба за В.

Интерпретации идей Истины и Разума как форм и проявлений В. становятся одними из ключевых в философии второй половины XX в. В работе Т. Адорно и М. Хоркхаймера «Диалектика Просвещения» европейская рациональность осмысливается как репрессивная форма В., реализующаяся в господстве

над природой и приводящая к подавлению внутренней природы человека.

В философии М. Фуко В. осмысливается как безличные, независимые от индивидов отношения, формирующие субъективность: *Я* есть продукт определенной совокупности пересекающихся и налагающихся властных дискурсов и практик. Фуко обращает внимание на изменение модели В.: в прежние времена В. суверена воплощалась в его личности и являлась безграничной В. над жизнью и смертью подданных. В Новое время изменяется система функционирования В.: она требует непрерывного и эффективного контроля и усиления роли юридических норм. Главным принципом реализации В. становится принцип анонимности и осуществления В. внутри общества, а не над ним. Такая В. тесно связана со знанием. Знание-В. формирует определенных индивидов и определенные типы деятельности, конституирующие этих индивидов. Конституируется не просто субъективность, но Истина о субъективности, которая становится объектом научного исследования и управления, а также технологией производства индивидов. В., как и познание, сама формирует свой предмет. Она осуществляет свои функции путем изучения своих объектов, их классификации, определения соответствующих норм в рамках определенных дисциплинарных институтов. Истина, Разум и Субъективность раскрываются как стратегии развертывания В.

Литература: Власть. М., 1989; Вебер М. Избр. произв. М., 1990; Делез Ж. Фуко. М., 1998; Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994; Хоркхаймер М., Адорно Т. Дialeктика Просвещения. М., СПб., 1997; Фуко М. Воля к истине. М., 1996; Foucault M. Surveiller et punir. P., 1975; Idem. Histoire de la sexualité. T. 1: La volonté de savoir. P., 1976.

ВОЗВЫШЕННОЕ — эстетическая категория, воплощающая единство и двойственность природного и социального содержания эстетического как совершенного, но это совершенство дисгармонично, т.к. отражает несоизмеримость объекта, его превосходство по отношению к воспринимающему его индивиду.

В В. обнаруживается безграничность объекта, его внешнее превосходство над человеком. Это внешнее превосходство порождает внутреннее противоречие бытия возвышенного. Это было раскрыто И. Кантом, ко-

торый ввел понятия математического и динамического В. Математическое В. — это силы природы и внешнего мира, вызывающие в человеке чувство зависимости от них, динамическое В. — это природа, выраженная в эстетическом суждении, рассматриваемая как сила, которая не имеет над нами власти.

В. вызывает в человеке чувство восхищения, а также преклонения, чувство страха и вместе с тем стремление преодолеть это состояние, выйти за пределы этой дисгармонии. Поэтому в социальной жизни это выражается в таких действиях человека, как героизм и активное преодоление наличной дисгармонии, в стремлении достичь новой гармонии.

В. соотносится также с такими категориями, как величественное и прекрасное. Величественное есть количественное выражение В., его состояния, и поэтому оно близко к гармоническому прекрасному.

Эту их взаимосвязь афористически выразил А.С. Пушкин:

Служенье муз не терпит суеты,
Прекрасное должно быть величаво.

Чувство В. подвигает человека на познание неизведанно великого в природе, обществе и духовной жизни, пробуждает в нем неприятие обыденного, повседневного, открывает для него нечто значительное в нем самом и в мире.

Социальный смысл В. заключается в том, что оно формирует в человеке благородство и широту взглядов, нравственно совершенствует его. Воздействие В. приводит к тому, что человек порывает со своим эгоизмом и живет высокими общечеловеческими интересами. Все это находит глубокое выражение в искусстве.

ВОЗМОЖНОСТЬ — см. *Модальность*, *Модальная логика*.

ВОЗРОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИЯ — совокупность философских направлений и учений XIV–XVI вв. первоначально в Италии, а затем и в других странах Европы (главным образом Западной). Эти учения возникли в условиях начавшейся интенсивно развиваться городской экономики и культуры, морального упадка авторитетов католической церкви, ослабления в ней вероисповедной дисциплины. Как известно, официаль-

ной философией католицизма была схоластика, представленная преимущественно учением Фомы Аквинского. Теоцентризму этой философии, заключавшему в себе весьма значительные элементы *мистики* и аскетизма, были противопоставлены идеи *антропоцентризма*, возвеличивавшие человека, но не отрицавшие и понятие Бога. В целом В.ф. — философия *гуманизма* (итальянский термин *humanista* впервые зафиксирован в документах конца XV в.).

Родоначальником гуманистического движения считается поэт и философ XIV в. Петрарка, проявивший в частности огромную активность в поисках неизвестных его современникам произведений античной литературы и философии. Расцвет гуманистического движения и его философии происходит в Италии в XV в. Распад феодально-корпоративного строя в условиях городской экономики, рост роли умственного труда, усиление индивидуального начала в них привели к появлению значительного числа лиц свободных профессий, далеко не всегда связанных с церковью. Возникает светская интеллигенция, выделявшаяся из различных сословий и классов. Наиболее выдающиеся из них становились мыслителями-гуманистами, обычно не связанными с университетами.

Итальянские гуманисты конца XIV — первой половины XV в. — Салютати, Бруни, Браччолини и др., заостряя критику схоластики и углубляя интерес к культуре и философии античности, стали осознавать принципиальное отличие их эпохи от веков средневековья, выдвинув сам этот термин «средние века» (*medium aevum*). Отход от средневекового теоцентризма на позиции активистского антропоцентризма, возвеличивавшего человека и более широко по сравнению с христианским *теизмом* трактовавшего тотальное понятие Бога, усиливалось в течение всего XV в. В частности, оно было связано с произведением Манетти «О достоинстве и превосходстве человека», резко выступавшего против средневекового церковного аскетизма. Близок к этим идеям был воинствующий антиклерикал Лоренцо Валла, который активно возрождал индивидуализм и *гедонизм* этического учения Эпикура.

Еще более активным и влиятельным антисхоластическим направлением XV в. стал платонизм. Его влияние способствовало появлению во Флоренции в 1459 г. платонов-

ской Академии — кружка гуманистов, филологов и философов, крупнейшими из которых стали Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола. Огромное влияние платонизма в XV в. (во многом и в XVI в.) объясняется принципиальной неприязнью гуманистов к схоластицированному аристотелизму учения Аквината. Важнейшая и весьма перспективная идея флорентийских платоников — это идея универсальной религии, подчеркивавшая сходство всех религий и намечавшая идею веротерпимости.

Старшим современником Марсилио и Пико был Николай Кузанский, в произведениях которого преломились многие идеи античной и средневековой философии — апофатической теологии платонизма, неоплатонизма, пифагореизма, номинализма, скептицизма, некоторые математические догадки. В своей совокупности все эти идеи получили у него четкую гуманистическую ориентацию.

К концу XV — началу XVI в. гуманистическое движение становится общеевропейским движением. Однако фокус В.ф. по-прежнему находился в Италии. Здесь наряду с платонизмом развивался и гуманистический аристотелизм, возрождавший его исторические черты, преданные забвению или трансформированные в духе христианско-католического теизма в томизме. Идеи гуманистического аристотелизма в сочетании с многовековой тогда идеей двойственности истины и проблемой бессмертия души развивал в начале XVI в. Помпонаци. Весьма значительные и перспективные идеи были сформулированы в социальной философии Возрождения. Крупнейшим ее теоретиком в Италии стал Макиавелли, сформулировавший свою концепцию человеческой природы в ее зависимости от индивидуалистических интересов и от социальной фортуны, поставивший глубокую проблему соотношения политики, морали и религии в их зависимости от государственного строительства.

Огромное место в В.ф. занимали и вопросы религии. В условиях застойности, моральной деградации и падения авторитета римско-католической церкви, растерявшей идеалы первоначального христианства и во многом предавшей забвению заповеди Священного Писания, многие гуманисты призывали вернуться именно к ним. В Лондоне в конце XV — начале XVI в. сложился кружок

христианских гуманистов, ставивший именно такие цели (и находившийся также под влиянием флорентийских платоников). Активнейшим членом этого кружка был Эразм Роттердамский, классик латинского языка, переведший на него первопечатное издание Нового Завета. Развивая идеи «философии Христа», подчеркивая ее сугубо моральную суть, а также возвращаясь к некоторым идеям дохристианской греческой философии, Эразм с огромной сатирической силой высмеивал формалистическую бессодержательность современной ему схоластики. В этом контексте автор «Похвалы глупости» возобновлял и идеи умеренного скептицизма, нацеленные против схоластического и теологического догматизма.

Другим выдающимся членом оксфордского кружка христианских гуманистов был Томас Мор, близкий друг Эразма. В своей знаменитой «Утопии» Мор развил антииндивидуалистическую концепцию общественной жизни, что привело Мора к идее отвержения частной собственности и к идее общества всеобщего обязательного и непродолжительного физического труда с демократическими порядками. Высокий уровень моральности, фактически поглотивший юридическую законность, неразрывно связан с религиозностью в духе всеобщей религии флорентийских платоников, установленной, однако, еще до рождения Христа.

Кризисная ситуация в католической церкви и воздействие идей Эразма и других гуманистов стимулировали с начала XVI в. реформационное движение в различных формах в Германии, Швейцарии и других странах. Особенно значительной стала реформа, осуществленная Лютером, в дальнейшем получившая название протестантизма, а также реформа Кальвина. Ориентация на мистические и антисхоластические идеи сочеталась в учениях названных теологов с подчеркиванием идей Августина, заостренных против гуманистических идей о фортунах, приписывавших человеческой деятельности значительную степень самостоятельности и свободы.

Более радикальное реформаторство, отвергая католические институты и максимально минимизируя догматику, вылилось в различные проявления неконфессионального христианства, учившего о самодостаточности Священного Писания. Среди таких направ-

лений особенно влиятельным стало антиринитарное движение, отвергавшее догмат триединства христианского Бога, осмысление единства которого сочеталось у сторонников этого направления со значительным усилением националистических элементов. В Польше, а затем в Нидерландах и других странах антиринитарии-унитарии стали именоваться социанианами, в кругах которых появился (1564) термин «деист». Его философское осмысление как «естественной религии», которая в качестве наиболее древней была противопоставлена всем конкретным историческим религиям, было осуществлено французским социальным мыслителем Боденом и стало одним из главных направлений религиозного вольнодумства.

Успехи реформационных движений, отклонение от римско-католической церкви нескольких стран и народов привели к ее строгой мобилизации, принявшей форму Контрреформации с ее новыми институтами и вероисповедными новациями. Важнейшим философским результатом этой перестройки католицизма стало появление второй схоластики — видоизмененного томизма, вводившего некоторые новые гносеологические и онтологические идеи и осуществленного главным образом Суаресом.

Критическая антисхоластическая и антидогматическая направленность гуманистической мысли усилилась к концу XVI в. и нашла свое весьма яркое выражение в «Опытах» Монтеня. Усиление — даже по сравнению с Эразмом — идей скептицизма сочеталось в этом произведении со значительными элементами натуралистического истолкования физического и морального человека, которые весьма отличают антропологию Монтеня от антропоцентристских идей итальянских гуманистов XV в.

Другая сторона В.ф. была связана с интенсивным развитием в эту эпоху производственной практики и художественной культуры. Среди ряда их творцов и мыслителей выделяется грандиозная фигура Леонардо да Винчи. Пионер современного естествознания и разностороннейший инженер, он, осмысливая это направление своей деятельности, нашел его обобщение в глубоких методологических идеях (к сожалению, ставших известными значительно позже). Эстетические же идеи великого художника были сформулированы в его «Трактате о живописи».

Наука эпохи Возрождения оказала огромное воздействие и на ее философию. Здесь прежде всего следует напомнить об астрономии, мировоззренческое значение которой было очень велико уже в древности и оно весьма возросло в условиях геоцентрического и креационистского мировоззрения средневековья. В рассматриваемую же эпоху гелиоцентрическая концепция Коперника стала первостепенным фактом, противоречившим тому мировоззрению, которое в течение многих веков основывалось на геоцентрическом понимании нашего космоса.

Важнейшей составной частью В.ф. стала ее натурфилософия, почти не свойственная гуманистам XIV–XV вв., но все более углублявшаяся в XVI в. по мере усиления гуманистической идеи о том, что геоцентрическое царство Бога должно быть дополнено и переосмыслено как царство человека. Натурфилософия В.ф. возобновляла многие идеи античной натурфилософии, но умозрительность первой из них все же была меньшей в результате накопления ряда эмпирически найденных фактов из сферы природы и человека и тем более положений, появившихся в естественнонаучной мысли данной эпохи. Самые значительные из натурфилософов — Парацельс, Телезио, Кардано, Патрици, Бруно, Кампанелла.

При всех различиях их понимания природы, важнейшим составным элементом которой выступал человек, натурфилософии Возрождения присущи органицизм, натуралистический пантеизм, принцип единства — в некоторых построениях и тождества — микро- и макрокосмоса, гилозоизм. Отдельные положения научно-эмпирического характера сочетались с элементами *алхимии*, магии, с астрологическими суевериями, получившими весьма широкое распространение в ту эпоху. Однако большую эвристическую роль сыграло возникшее в контексте той же натурфилософии понятие естественной магии, предвещавшее скорые успехи естествознания. Органистическая трактовка бытия сочеталась здесь также с механистическим его истолкованием (идея «машины мира» уже у Николая Кузанского). Наиболее глубокий и типичный натурфилософ Возрождения Дж. Бруно свое органистическо-целостное истолкование природы, в основе своей платонистическое, сочетал с механистическим подходом к ней, ориентированным на античный атомизм. В этом контексте

финитистская космология Коперника была трансформирована в инфинитистское учение о множественности и населенности миров, и в противоположность дуализму неба и земли аристотелевско-схоластической космологии было введено положение о материальном единстве универсума, состоящего из традиционных стихий — эфира, воздуха, огня, воды и земли.

Параллельно натурфилософии Возрождения, и кое в чем переплетаясь с ней, появились и большие достижения естественнонаучной мысли. Таковы законы движения планет вокруг Солнца, открытые Кеплером и радикально поправившие коперниканскую концепцию космоса.

Завершением естествознания Возрождения стала деятельность Галилея, сделавшего эпохальные открытия в астрономии и механике (динамике). Было убедительно зафиксировано понятие чисто физического закона природы, противопоставленного антропосоциоморфической закономерности, господствовавшей в античном и средневековом мировоззрениях. Новая методология и онтология, вне и без которых были бы невозможны названные открытия, фиксировали уже новый этап развития научно-философского знания XVII в.

Литература: Антология мировой философии. Т. 2. М., 1970; Ревякина Н. В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV в. — первой половины XV в. Новосибирск, 1975; Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986; Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980; Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII вв. М., 1996; The Cambridge History of Renaissance philosophy. Ed. Q. Skinner and E. Kessler. Cambridge, 1988.

ВОЙНА — вооруженная борьба между народами, государствами, социальными классами, преследующая определенные политические цели. В. как политическое явление возникает одновременно с классами и государством. Государство имеет фиксированную территорию, которую необходимо защищать, постоянную армию, т.е. специальный отряд людей, призванный вести боевые действия. В. — это насилие, а проведение насильственной политики во многом зависит от экономической мощи государства. Производитель более совершенного оружия побеждает производителя менее совершенного оружия при прочих равных условиях. Но вы-

пуск более мощного оружия зависит от уровня экономики, от уровня развития производительных сил.

В. как форма насилия относится не к экономическому базису, а к надстройке, к политике, и причины ее генезиса нужно искать в материальных общественных отношениях. Государство-агрессор начинает В. прежде всего потому, что стремится расширить сферу своего экономического влияния, использовать богатства побежденного народа в своих интересах. Разумеется, цель В. этим не ограничивается, ибо она преследует не только экономические, но и политические, духовные, геополитические и иные интересы.

С точки зрения участников, В. делится на мировые, когда одна группа государств воюет с другой, межгосударственные (В. между двумя государствами), национально-освободительные и классовые (гражданские). А с точки зрения типологии В. бывают несправедливые (агрессивные) и справедливые (оборонительные). Несправедливые В. ведутся с целью захвата чужих территорий, порабощения других народов, лишения их национальной независимости и суверенитета, навязывания им своей воли и своих жизненных стандартов. Справедливые В. связаны с отражением агрессии, с защитой своего государственного суверенитета и своей цивилизации.

Немецкий военный теоретик XIX в. К. фон Клаузевиц утверждал, что В. есть продолжение политики другими средствами. Но это теоретическое положение в настоящее время подвергается критике на том основании, что в ядерной В. не будет ни победителей, ни побежденных, и поэтому бессмысленно проводить политику военными средствами. Однако этот аргумент не очень обоснован, поскольку, во-первых, кроме ядерной В. есть неядерные В., во-вторых, государство-агрессор может использовать ядерное оружие в своих политических интересах. Поэтому надо проводить такую политику, которая исключала бы всякую В. из жизни людей и все спорные вопросы между государствами решала бы только мирным путем.

ВОЛОНТАРИЗМ (от лат. *voluntas* — воля) — философская и мировоззренческая установка, свойственная ряду направлений в философии, психологии и современной иде-

ологии («новые левые»), признающая волю высшим принципом бытия, полагающая волевое начало объективным законом природы и общества и абсолютизирующая человеческое целеполагание, волеизъявление и действие. В. рассматривает волю как слепую, неразумную, спонтанную, бесцельно действующую и непознаваемую силу. Для философии В. характерны индетерминизм и агностицизм.

Термин «В.» введен в 1883 г. Ф. Тённисом. Концептуально впервые В. оформился в философии А. Шопенгауэра, истолковавшего кантовскую вещь в себе как слепую безосновную волю к жизни, дробящуюся в бесконечном множестве объективаций, каждая из которых стремится к абсолютному господству. Однако в философском контексте мотивы самостоятельности воли появляются уже в практической философии Канта, а также у Фихте, отождествлявшего волю с разумом и полагавшего человеческое «я» творцом действительности. У Шопенгауэра и Э. Гартмана В. связан с пессимизмом, ощущением бессмысленности истории, представлением об эгоизме человека и иллюзорности счастья. Дальнейшее развитие В. получил в философии Ф. Ницше, полагавшего движущей силой истории «волю к власти». В. Вундт понимал мир как целесообразное развитие божественной мировой воли, а язык — как одну из форм проявления коллективной воли или «народного духа». В психологии сторонниками В. были В. Вундт, Паульсен, Липпис и Гёффдинг и русский философ Н.О. Лосский, настаивавшие на автономности воли и несводимости ее к другим психическим процессам.

Литература: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Собр. соч. Т. 1. М., 1992; Ницше Ф. Собр. соч. В 2-х т. М., 1990; Вундт В. Система философии. СПб., 1902; Гартман Э. Философия бессознательного. М., 1902; Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903.

ВОЛЯ — способность к выбору цели и ее достижению. В. называется реальная, обеспеченная субъективными качествами личности способность выполнить какой-нибудь поступок, быть его основанием. Внутреннее основание этой способности находится в разуме субъекта. В конкретной деятельности В. имеет большое значение, всегда носит ценностно-целевой характер. Постоянная по-

становка проблем и стремление к их решению — двигательный механизм человеческого существования. Наличие противоречий между целями, методами и средствами волевых действий остро ставит проблему оправдания волевых поступков, поскольку они связаны с выбором далеко не безразличных для общества методов достижения поставленных целей, что, в свою очередь, выдвигает вопрос соответствия волевого поведения принятым моральным принципам и правовым нормам, соотношения его с *совестью* и *долгом*, ответственностью исследователя, экспериментатора и вообще ученого, стремящегося дать практические рекомендации для общества. Все это требует необходимой ориентации на общечеловеческие ценности, гуманистические факторы, без учета которых волевое поведение может привести к губительным последствиям.

ВООБРАЖЕНИЕ (нем. *Einbildungskraft*) — познавательная способность (источник познания) к созданию *образов*, ранее не воспринимавшихся человеком. В. связано с отрывом от реальности, фантазированием, предсказанием, «забеганием вперед» и потому является необходимым элементом человеческой жизнедеятельности в науке, практической жизни, искусстве, литературе. Научные открытия невозможны без В., которое очень тесно связано с *интуицией*, процессом выдвижения *гипотез* и рискованных предположений. Особыми видами В. являются мечтания и сновидения. Большое значение В. имеет в кантовской философии как одна из важнейших познавательных способностей человека. Под В. в широком смысле Кант понимает «способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании» (Кант И. Критика чистого разума. С. 151). В. занимает промежуточное положение между чувственностью и рассудком. В процессе решения фундаментальных проблем критической философии Кант создал сложную классификацию видов В. Наиболее существенным является противопоставление продуктивного и репродуктивного В., а также выделение трансцендентальной функции В. Введение трансцендентальной функции В. позволяет Канту объяснить механизмы взаимодействия чувственности и рассудка в получении априорного синтетического познания. Рассудок предписывает законы яв-

лениям, однако, в силу разнородности чувственных и рассудочных представлений, он нуждается в помощи со стороны некой «гибридной» способности, транслирующей посредством «схематизма» его основоположения предметам чувственного опыта. Такой способностью и является В. Поскольку указанное воздействие рассудка на чувственность осуществляется до всякого опыта (и за пределами досягаемости для прямой рефлексии), то и В. проявляет здесь себя в качестве чистого и бессознательного В. Трансцендентальное В. должно к тому же иметь продуктивный характер. Продуктивное В. на эмпирическом уровне оказывается синтезом представлений, объединяющим при помощи категорий их в сознании и подводящим к реальному восприятию. Вне трансцендентальной функции продуктивное В. существует в форме произвольной фантазии (оно и не может идти дальше комбинаций первичных элементов опыта, поэтому лишено творческого характера). Репродуктивное В. (частным случаем которого оказывается припоминание) действует по законам *ассоциации*. Возможность ассоциативного В. подразумевает внутреннюю ассоциируемость явлений, возникающую вследствие реализации трансцендентальной функции воображения. Помимо этого Кант указывает также на сигнификативную роль В. (символическое обозначение и т.д.). В. играет важную роль и в суждениях вкуса.

ВОСКРЕШЕНИЕ — по учению Н.Ф. Федорова, в отличие от воскресения мертвых по учению апостола Павла, процесс восстановления потомками своих умерших предков. Этот процесс, по Федорову, может быть только общим делом всего человечества, преодолевшего разделение на ученых и неученых и ликвидировавшего небратские отношения. Федоров не мыслил себе В. сразу всех поколений предков одним поколением людей. Он писал, что задача эта не одного дня, а длительного времени, в этом процессе знания людей будут совершенствоваться, и каждое вновь воскрешенное поколение отцов будет восстанавливать своих отцов, уже обогатившись опытом и знанием своих сыновей. «Хотя первый воскрешенный будет, по всей вероятности, воскрешен почти тотчас же после смерти, едва успев умереть, а за ним последуют те, которые менее отдались тлению, — писал Федоров, — но каждый новый

опыт в этом деле будет облегчать дальнейшие шаги. С каждым новым воскрешенным знание будет расти...» (Федоров Н. Ф. 1982. С. 421). Федоров рассматривал В. как процесс реальный, а не мистический, как процесс, подчиненный разуму. Он полностью снимал покров таинственности, непостижимости с процесса оживления мертвых, характерный для понимания воскресения мертвых христианством.

По Федорову, существует реальная возможность В. даже тех давно умерших предков, прах которых уже рассеялся в пространстве. Каждая частица материи, считал Федоров, несет на себе след пребывания в составе какого-либо организма. Задача заключается в том, чтобы найти эти частицы и по оставшимся в них следам восстановить тела умерших. «Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц, — пишет Федоров, — но т.к. они рассеяны в пространстве Солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллурокосмический» (Федоров Н. Ф. 1982. С. 421). «Собирание рассеянных частиц есть вопрос космогеллургической науки и искусства, следовательно, мужское дело, а сложение уже собранных частиц есть вопрос физиологический, гистологический, вопрос сшивания, так сказать, тканей человеческого тела, тела своих отцов и матерей, есть женское дело; конечно, — добавляет Федоров, — было бы странно, если бы физиологическая и гистологическая наука ограничивалась только живосечением и не могла бы перейти к восстановлению» (Там же. С. 419).

Рассматривая В. как реальный процесс воссоздания тел умерших предков, как «реальный путь не к упразднению, а к усовершенствованию вещественного мира и к его реальному, не-мистическому, одухотворению и оживлению», Федоров полагал, что в процессе совершенствования материального мира происходит все более полное его одухотворение и человек становится существом особого рода, он хотя и остается духовно-материальным, но приобретает способность свободного перемещения в космическом пространстве наподобие света или эфира и получает возможность осваивать его.

В. есть процесс постоянного обогащения человечества знаниями, и воскрешенный человек станет уже организмом особого рода:

в нем будет сосредоточена вся мысль человеческая, все знания; он будет также неотъемлемой частью всей природы, всего мироздания. «Органами его сделаются и те способы аэро- и эфиронавтические, с помощью которых он будет перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма. Человек будет тогда носить в себе всю историю открытий, весь ход этого процесса; в нем будет заключаться и физика, и химия, словом, вся космология, только не в виде мысленного образа, а в виде космического аппарата, дающего ему возможность быть действительным космополитом, т.е. быть последовательно всюду» (Там же. С. 405).

В целом в учении Федорова о В. сочетаются чисто рационалистические, научные подходы к проблеме победы над смертью с религиозным убеждением, что искупительная жертва Иисуса Христа делает В. реальным делом человечества.

Литература: Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Н. Ф. Федорова. Т. I. Верный, 1906; Т. II. М., 1913; Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982.

ВОСПРИЯТИЕ — одна из познавательных способностей человека, сущность которой состоит в воссоздании целостного образа предмета, непосредственно воздействующего на органы чувств. Этот образ возникает как результат синтеза и интерпретации всех конкретных актов ощущения отдельных свойств воспринимаемого объекта. Единство процесса В. и фиксации его результата определяются устройством объекта как целостной системы, разрешающими возможностями органов чувств, способностью мозга к интерпретационному синтезу и практическим опытом человека. В практической жизни часто встречаются объекты В., которые локализируются в сознании очень быстро, для более редких случаев нужно более продолжительное время для узнавания и сравнения с известными моделями. Новые объекты требуют для создания в психике новых моделей, и их В. в качестве новых объектов увеличивает эмпирический опыт. Человеческое В. неизмеримо богаче ощущений. Оно способно создавать целостный образ объекта, пропуская поток ощущений через врожденные познавательные структуры (в определенном смысле интросубъективные) и тем самым упорядочи-

ВОСПРИЯТИЕ МУЗЫКИ

вая его. В. относится к уровню индивидуальной психики, являясь сложной системой, в которой происходит взаимодействие врожденных познавательных способностей с окружающей средой в процессе становления, воспитания, социализации личности. Прямолинейный *эмпиризм*, отрицающий врожденность некоторых познавательных способностей, опровергается достижениями современной науки.

ВОСПРИЯТИЕ МУЗЫКИ — один из главных элементов музыкальной психологии. Являясь необходимым этапом познания, связанное с мышлением, вниманием, памятью, имеющее определенную музыкальную окраску В.м. формирует эстетическое сознание личности. Само слушание музыки происходит при непосредственной эстетической установке субъекта. Непосредственность состоит в том, что субъект сам находит предмет своего восприятия, открывает его художественную ценность и получает удовлетворение от самого процесса слушания. Так как предмет слушания избирается субъектом свободно, можно рассматривать В.м. как специфический вид духовно-эстетической деятельности, как активный творческий процесс. Активность восприятия преодолевает стандартные представления, религиозные и идеологические предрассудки, мешающие почувствовать эстетическую прелесть музыки и оценить целостность и изящность формы произведения.

К специфике музыкальных восприятий более точно подходит понятие «эстетическое созерцание», выражающееся в целенаправленном восприятии музыкального искусства как художественной ценности, сопровождающееся духовно-эмоциональным переживанием. Многие исследователи называют этот процесс художественным восприятием, имеющим открытый характер, включающим жизненный опыт субъекта, его ценностные ориентации и самое главное — его эстетический вкус.

Между музыкальным произведением и слушателем всегда существует определенное духовное пространство, которое преодолевается при необходимой соответствующей настроенности субъекта. В системе выразительных средств музыкального произведения всегда заложена (во всяком случае, должна быть) главная идея, позволяющая субъекту понять

его сокровенный замысел, а эстетический уровень развития помогает проникнуть в художественный смысл услышанного. В процессе слушания определяется несколько важных моментов, без которых эстетического восприятия может не быть, а именно: радость от ожидания услышать, удовлетворение от узнавания знакомых мелодий, восторг от наблюдения развития сюжета, ощущение прелести формы, соответствующей культурному представлению субъекта. Так как художественный образ полностью никогда не совпадает с ожиданием слушателя, то узнавание близких по духу мыслей происходит с помощью «присвоения» чужого музыкального образа при внесении в него своих эмоциональных переживаний.

В.м. во многом определяется эмоциональной насыщенностью произведения, которое является основным источником информации, заставляющим найти способ ее осознания и перенесения ее в художественный план слушателя.

Если насыщенность музыкального произведения превышает или никак не удовлетворяет ожидания личности, то ее сознание либо отторгает предлагаемый образ и оценивает его как безвкусный, вульгарный, абсурдный и пр., либо заставляет интенсивно работать воображение, что в конечном счете создает новый определенный образ, при котором произведение заново рождается в сознании слушателя. Этот высший момент В.м. сопровождается очень сильным эмоционально-духовным переживанием, которое Аристотель охарактеризовал как *катарсис*. Процесс В.м. завершает образовавшееся *эстетическое суждение*.

ВОСХОЖДЕНИЕ ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ — способ исследования и изложения предмета (вещи, процесса), представляющего собой внутренне расчлененную целостность, иначе говоря, «органическое» целое, все необходимые стороны (части, моменты) которого взаимосвязаны, взаимодействуют друг с другом и вне этой связи теряют свою специфику. Такое воспроизведение предмета есть цель и результат названного способа изложения и исследования, или **мысленное конкретное**.

В. от а. к к. начинается с абстрактного, т.е. одностороннего изображения предмета. Исходной абстракцией восхождения является не

всякая сторона данного предмета, а его простейшее отношение. Простейшее отношение предмета (процесса и т.п.) есть простейшая форма противоречия этого и именно этого, а не какого-либо другого предмета, процесса и т.п. Дальнейший ход восхождения — это ход от простейшего ко все более сложным отношениям, ход, воспроизводящий развитие противоречия предмета от его простейшей формы ко все более сложным.

В. от а. к к., если происходит реальное воспроизведение предмета в его внутренней расчлененности, осуществляется в необходимой взаимосвязи со своей противоположностью — движением познания от конкретного чувственного, от хаотического представления о целом к конкретному.

Мысленное воспроизведение предмета как органического целого способом В. от а. к к. необходимо предполагает сопоставление, контроль и коррекцию каждого шага восхождения с предметом, данным в живом созерцании, в чувствах, хотя вместе с тем при этом на первом плане остается одна из единых противоположностей.

Доминирование в познании предмета как органического целого В. от а. к к. — одна из стадий его познания. Ей предшествует стадия, на которой доминирует движение от чувственного конкретного, от хаотического представления о целом к абстрактному. Результат этой стадии — выделение простейшего отношения предмета как органического целого. Движение от чувственного конкретного, от хаотического представления о целом к абстрактному — если предмет воспроизводится реально — необходимо происходит в единстве с В. от а. к к., а именно направляется сначала догадкой, а затем гипотезой о сути данного предмета.

Доминирование В. от а. к к. в познании предмета, представляющего собой органическое целое, предполагает соблюдение трех необходимых условий: во-первых, предмет должен сформироваться, достигнуть стадии зрелости, т.е. развиваться на своей собственной основе; во-вторых, наука должна завершить движение от чувственного конкретного, от хаотического представления о целом к абстрактному; в-третьих, индивид должен достигнуть этого уровня науки.

Первым в истории человеческой мысли В. от а. к к. осознал Гегель. Однако его понимание страдало принципиальной ограниченностью: в его сознании В. от а. к к. предстало

в отрыве от своей противоположности, т.е. в этом отношении не диалектически, а метафизически, и как первоначальное, исходное. Это означало, что идея, абсолюту ему представлялась в качестве первичной, исходной и безусловно определяющей. В этом случае предмет, данный в живом созерцании, в чувствах, контролируется, исправляется в соответствии с идеей, а не наоборот. Именно идеализм Гегеля обусловил его абсолютизацию «дела логики».

К. Маркс преодолел метафизическую, а вместе с тем и идеалистическую ограниченность гегелевского понимания В. от а. к к., последовательно диалектически, а значит, диалектико-материалистически понял его и впервые сознательно исследовал и изложил целую конкретную науку (политэкономии капитализма) этим способом.

Понимание и применение способа В. от а. к к. предполагает также понимание и применение исторического и логического способа исследования и изложения.

ВРЕМЕННАЯ ЛОГИКА (темпоральная логика, логика времени) — раздел современной неклассической логики, исследующий логические свойства высказываний, которые содержат временной параметр (ссылку на момент или интервал времени, в который имеет место некоторая ситуация) или временную характеристику (указание на отношение одной или нескольких ситуаций ко временному ряду). Учет фактора времени позволяет при построении теории дедуктивных рассуждений реализовать важнейший методологический принцип — принцип конкретности истины.

Овремененные высказывания, вообще говоря, могут анализироваться уже средствами классической логики *предикатов*. В этом случае в язык этой теории добавляются особые переменные и константы по моментам или интервалам времени, а также бинарное отношение временного порядка, которое может быть определено аксиоматически.

В современной логике доминирует идущая от создателя Вл. А.Н. Прайора трактовка оремененных высказываний как модальных, а сами временные характеристики рассматриваются как особого рода квалификаторы — временные модальности. Наиболее изученными среди последних являются: а) метрические унарные модальности (например, «через n единиц времени будет», « n единиц

времени назад было», «завтра будет»); б) неметрические унарные модальности («было» — P , «будет» — F , «всегда было» — H , «всегда будет» — G); в) бинарные модальности (например, «...а затем...», «...прежде, чем...», «...после того, как...», «...одновременно с...»).

В качестве базисной системы В.л. обычно рассматривается исчисление K_1 А.Н. Прайора, аксиоматическая формулировка которого включает в себя (наряду с классическими тавтологиями и правилом *modus ponens*) три части: а) логику будущего — аксиомы вида $G(A \supset B) \supset (GA \supset GB)$, правило Геделя для $G(\neg A) \Rightarrow \neg G(A)$ и определение $F - FA \equiv \neg G\neg A$; б) логику прошлого — аксиомы вида $H(A \supset B) \supset (HA \supset HB)$, правило Геделя для $H(\neg A) \Rightarrow \neg H(A)$ и определение $P - PA \equiv \neg H\neg A$; в) так называемые аксиомы сопряженности будущего и прошлого — $A \supset GPA$ и $A \supset HFA$. Для системы K_1 существует адекватная интуитивно ясная семантика — реляционная семантика возможных миров, в которой последние трактуются как моменты времени, а отношение достижимости как отношение «раньше—позже» между ними.

На отношение достижимости можно накладывать ограничения, соответствующие различным возможным интуициям относительно свойств временного ряда: его транзитивности, конечности или бесконечности, плотности или дискретности, линейности или ветвления (возможности различных сценариев развития событий во времени) и др. В результате получаются расширения K_1 , которые могут быть использованы в качестве адекватного дедуктивного аппарата при принятии той или иной концепции времени.

Представляют интерес системы В.л. с нестандартными условиями сопряженности прошлого с будущим — в них отвергается «жестко детерминистический» закон $A \supset HFA$ («о том, что есть сейчас, всегда в прошлом верно было сказать, что оно будет»), а также так называемые модально-временные логики с операторами типа «возможно всегда будет», «необходимо когда-нибудь будет» и т.п. В последнее время В.л. активно используется в компьютерных науках при решении проблемы верификации программ и при моделировании дискретных ветвящихся процессов.

ВРЕМЯ — философская и общенаучная категория, в которой нашло выражение раз-

нообразии представлений о В.: длительность существования и мера изменений материи (Аристотель, Декарт, Гольбах); внутренняя характеристика души, фиксируется только настоящее, окруженное небытием (Августин); форма проявления абсолютной вечности, преходящая длительность (Платон, Гегель); однородная для всей Вселенной абсолютная длительность (Ньютон); относительное свойство вещей, порядок последовательности состояний (Лейбниц); форма упорядочивания комплекса ощущений (Беркли, Юм, Мах); априорная форма чувственного созерцания (Кант); форма бытия материи, выражающая длительность и последовательность изменений (Энгельс, Ленин). Большинство представлений о В. можно свести к двум основным концепциям: субстанциальной и реляционной. Первая рассматривает В. как длительность, вторая — как особого рода отношение между объектами и процессами.

Большое влияние на становление современных представлений о В. оказал Ньютон. Построенная им концепция пространства и В. явилась мировоззренческой основой классического естествознания. Вернувшись к первоначальному Аристотелеву определению В. как меры движения, Ньютон утверждал, что его ход равномерен и синхронен во всех точках пространства и ни от чего не зависит. Часы, по Ньютону, идут совершенно одинаково во всех уголках Вселенной, начиная с того самого мгновения, когда их запустил Создатель. «Абсолютное, истинное, математическое время само по себе и в самой своей сущности, — писал Ньютон, — без всякого отношения к чему-либо внешнему протекает равномерно и иначе называется длительностью».

Современники не без сопротивления приняли идею Ньютона об абсолютном В. С резкой критикой выступили Г. Лейбниц, Дж. Беркли. Позднее И. Кант объявил В. субъективной формой, необходимой для познания объективного мира. По А. Шопенгауэру, В. — это форма мышления, воли, а по К. Марксу — форма существования материи.

Основное свойство абсолютного В. Ньютона — быть всегда и везде одной и той же длительностью. Из уравнений движения, сформулированных Ньютоном, вытекало и другое свойство: уравнения классической механики оказались нечувствительными к

направлению В., в них не изменится ничего, если В. начнет течь в обратную сторону.

Ответ на вопрос, почему В. течет только в одном направлении, был получен, когда были сформулированы законы термодинамики. Из второго начала термодинамики следовало, что энтропия — мера беспорядка системы — во всех реальных процессах может только увеличиваться. На этом основании А. Эддингтон сформулировал следующий закон: «Ничто в статистических свойствах совокупности не может выделить направление времени, если этого не может сделать энтропия». «Стрела В.», согласно концепции Эддингтона, есть свойство энтропии и только ее одной.

Положение изменилось после того, как в 1929 г. Э. Хаббл открыл эффект разбегания галактик. Тем самым было получено экспериментальное подтверждение модели расширяющейся Вселенной А.А. Фридмана. Это послужило основанием говорить еще об одной «стреле В.» — космологической. С этой точки зрения направление хода В. определяется расширением Вселенной. Если когда-нибудь расширение сменится сжатием, то космологическая стрела В. получит направление, противоположное современному.

Кроме термодинамической и космологической существует также и третья «стрела В.» — психологическая. О ее специфике немало сказано философами. М. Хайдеггер, угадывая его глубокие и парадоксальные свойства, писал о В. как о «протяжении просвета четырехмерной области». О загадочных свойствах психологического В. размышляли поэты: «Мгновенье длится этот миг, но он и вечность бы затмил» (Шекспир в переводе Пастернака). По поводу этого поразительного свойства психологического В. писал В.И. Вернадский: «Процессы в живом веществе идут резко по-иному, чем в косной материи, если их рассматривать в аспекте времени. В этом одна из своеобразных отличительных черт биосферы».

От абсолютного В. физику освободила созданная Эйнштейном теория относительности. Из этой теории следовало, что пространство и В. образуют неразрывное единство, а геометрия мира в присутствии гравитирующих масс перестает быть плоской. Масса Солнца, например, искривляет пространство—В., и в результате мы видим, что

Земля движется вокруг него по эллиптической орбите. В. утрачивает также и свойство абсолютной, ни от чего не зависящей длительности. Теория относительности предсказывает парадокс близнецов: если один из них отправится в космическое путешествие с околосветовой скоростью, то, вернувшись, окажется значительно моложе своего брата. Этот парадоксальный эффект получил экспериментальное подтверждение в опытах с частицами высоких энергий. А в 1960 г. в США Р. Паунд и Г. Ребка подтвердили это предсказание теории относительности, сравнив с помощью прецизионных приборов ход В. на вершине башни и у ее подножия.

Устранив некоторые прежние парадоксы в проблеме В., теория относительности привела к появлению новых. Наиболее трудной для теоретической физики среди этих новых парадоксов оказалась проблема сингулярности, т.е. состояния Вселенной в момент начала расширения, когда математические значения плотности энергии и кривизны пространства—В. обращаются в бесконечность.

Оригинальный способ обойти эту трудность предложил английский физик С. Хокинг. Он записал уравнения относительности, заменив в них обычное В. на мнимое. Мнимое В. получается, если обычное В. умножить на мнимую единицу — корень квадратный из минус единицы. В уравнения, записанные с мнимым В., оно входит точно так же, как пространственные координаты. В этом Евклидовом пространстве четырех измерений исчезает различие между осью В. и направлениями координат. Такое пространство—В. напоминает поверхность Земли с тем отличием, что имеет на два измерения больше. Поверхность Земли имеет конечную протяженность, но не имеет ни границ, ни сингулярностей. Роль «точек отсчета» играют Северный и Южный полюса.

Другой способ снятия проблемы сингулярности подсказывает квантовая теория гравитации: наши понятия пространства и В. можно использовать только до очень малых масштабов, называемых планковскими: $l_p \sim 10^{-33}$ см, $t_p \sim 10^{-43}$ с. В области масштабов меньше планковских современные физические теории оказываются неприменимыми, поэтому именно их принимают за границу космологической сингулярности.

В области очень малых пространственных масштабов характер течения В. меняется. Из соотношений неопределенностей Гейзенберга следует, что в этой области В. оказывается тесно связанным с энергией. Эта связь проявляется, например, в случае слабых взаимодействий между элементарными частицами. Переносчиками этих взаимодействий являются испускаемые частицами бозоны, которые в 100 раз массивнее протона, причем действуют они на очень малых расстояниях — порядка 10^{-16} см, т.е. в 1000 раз меньше атомного ядра. Оба свойства переносчиков слабых взаимодействий как раз и являются следствием квантовых свойств В., связанных с соотношениями неопределенности: квантовые флуктуации В. служат источником возникновения больших квантов энергии, ответственных за возникновение бозонов.

В классической механике динамические свойства В. позволяют «маркировать» движение точки. В квантовой механике они осуществляют ту же самую операцию по отношению к волновой функции. Как показал И. Пригожин, в неустойчивых динамических системах, описываемых термодинамикой необратимых процессов, раскрывается еще одно фундаментальное свойство В. — внутреннее В. Этот параметр отличается от обычного «внешнего» В. тем, что его настоящее обладает продолжительностью, т.е. характеризуется некоторым промежутком В., отделяющим прошлое от будущего. Весьма специфическими оказываются свойства В. в современных теориях физического вакуума. В модели физического вакуума Ю.А. Баурова вводится фундаментальная характеристика — квант В., равный планковскому масштабу и определяющий динамику буюнов — гипотетических элементарных объектов, образующих исходное вакуумное состояние. Флуктуации буюнов в одномерном пространстве, происходящие за эти кванты В., формируют различные вакуумные состояния, из которых в конечном счете, начиная с масштабов 10^{-17} см, возникает обычное трехмерное пространство.

В модели вакуума Г.И. Шипова фундаментальную роль играет поле инерции, или торсионное поле, описываемое уравнениями физического вакуума с геометрией Римана. Исходным состоянием в рамках этой модели оказывается абсолютный вакуум, представ-

ляющий собой пустое однородное и изотропное Евклидово пространство. Этот вакуум является базовым уровнем реальности, абсолютным Ничто. Переход из этого состояния на более высокие уровни реальности осуществляется спонтанно либо под действием внешнего торсионного поля.

Литература: Пригожин И. От существующего к возникающему. М., 1985; Новиков И.Д. Куда течет река времени? М., 1990.

ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ — церковь единая, или Кафолическая, или Соборная, есть церковь, объединяющая всех истинно верующих вне зависимости от национальности, места или времени их проживания. В.ц. именует себя церковь православная, ибо только она, по мнению православных богословов, сохранила истинную веру. Единая В.ц. объединяет отдельные и самостоятельные церкви — Иерусалимскую, Антиохийскую, Александрийскую, Константинопольскую, Русскую и др. Все эти церкви рассматриваются как части единой В.ц., т.к. имеют единую главу — Иисуса Христа, единый дух веры и благодати. Видимым образом это единство выражается одинаковым вероисповеданием, общением в молитвах и таинствах. Однако частные (не Вселенская) церкви могут утратить свет истинной веры. В.ц. не может отпасть от веры и впасть в заблуждение, потому что с нею, как утверждают православные богословы, Христос и Дух Святой, наставляющий ее на истину, и потому она называется столпом и утверждением истины (I Тим. 3, 15).

Средоточием высшей иерархической власти во В.ц. являются Вселенские соборы. Однако после отпадения Римской церкви от В.ц. соборы перестали быть по существу Вселенскими, поэтому православная церковь признает постановления только первых семи Вселенских соборов, и только эти постановления неуклонно соблюдаются в православных церквях.

После разделения единой христианской церкви на Западную Римско-католическую и Восточную Православную понятие В.ц. все реже встречается в православной богословской литературе.

В русской философской литературе понятие В.ц. обрело особое звучание после работ Владимира Соловьева, в которых В.ц. рассматривается как единая христианская

церковь, объединяющая все христианские конфессии.

В.ц., как ее понимал Соловьев, есть истинная церковь Христа, руководимая Вселенскими соборами. «Объективная истина веры имеет вселенский характер, — пишет Соловьев, — и истинный субъект веры должен быть сообразен своему объекту; а посему субъект истинной религии необходимо должен быть вселенским. Истинная вера не может быть уделом индивидуального человека в его обособленности, но лишь всего человечества в его единстве; индивид может быть участником ее лишь как живой член вселенского тела» (Соловьев Вл. Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 203). С точки зрения Соловьева, реально воссоединить человечество во В.ц. способна только любовь как сила, преодолевающая индивидуализм. «Любовь, имеющая создать религиозное чувство человеческого рода, или В.ц., должна выйти за пределы национальности и иметь своим объектом всю совокупность человеческих существ» (Там же. С. 204). Поскольку любить всех одновременно невозможно, поэтому любовь ко всем должна концентрироваться на любви к одному — это любовь к Христу, «непогрешимо определяемая голосом одного (Папы). Вне этого единства, как мы уже видели, мнение множества может быть ошибочным, и даже вера избранных может оставаться смутной» (Там же. С. 208). Соловьева не смущала мысль о ложности тезиса о непогрешимости Папы, для него важнее была роль Папы как органа единения всех верующих во Христе. «Вселенская церковь основана на истине, утверждаемой верой. Истина едина, а следовательно, и истинная вера должна быть единой. И раз это единство веры не дано действительно и непосредственно в совокупности верующих (ибо нет единения всех в делах веры), то оно должно пребывать в законной власти единого главы, порукой которой служит божественная помощь и которая приемлется любовью и доверием всех верующих» (Там же. С. 209).

Как видно из приведенных высказываний Соловьева, он понимал В.ц. как церковь, организованную по образцу Римско-католической церкви. Соловьев настолько был увлечен идеей единения всех христианских церквей, что не обращал внимания на догматические различия церквей Восточной и Западной. Для него важна была мысль о

единстве, которая «парила» бы над всеми конфессиональными различиями, над всеми национальными и историческими особенностями. И в этом своем стремлении к единству он видел много ценного в централизованной организации католицизма, который в своей общественно-политической деятельности обеспечивает единство верующих вне зависимости от их национальной и государственной обособленности.

Соловьевская идея «всехристианства» вела к игнорированию конфессиональных различий. Анализируя взгляды Ф.М. Достоевского, Соловьев акцентирует внимание на мысли Достоевского о том, что истинное христианство есть всечеловеческое единение в одном всемирном общем деле, и на долю России выпала великая миссия примирения Востока и Запада, и уже само упразднение спора между славянофильством и западничеством означает упразднение пока что в идее самого многовекового исторического раздора между Востоком и Западом, раздора, приведшего к противоестественной борьбе между родственными верами. Отсюда и выросло понимание Соловьевым В.ц. как церкви всечеловеческой, в которой «должно вконец исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждебные между собою племена и народы» (Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1998. С. 304).

ВТОРОЕ НАЧАЛО ТЕРМОДИНАМИКИ — один из основных законов природы, который определяет необратимость всех реальных физических процессов. Этот закон обобщает многовековой опыт человечества и известен в различных, но эквивалентных формулировках.

В неявном виде впервые он был сформулирован С. Карно в 1824 г., который указал, что тепловая машина может совершать работу только при наличии перепада температур.

Позже появились и другие формулировки этого закона: «Теплота не может сама собой переходить от холодного тела к горячему» (Р. Клаузиус, 1850); «Невозможно при помощи неодолеваемого материального двигателя получить от какой-либо массы вещества механическую работу путем охлаждения ее ниже самого холодного из окружающих предметов» (У. Томсон—Кельвин, 1852); принцип, сформулированный Кельвином, эквивалентен утверждению о том,

ВЫВОД ЛОГИЧЕСКИЙ

что вечный двигатель второго рода невозможен. Из запрета на существование вечного двигателя второго рода следует теорема Карно: КПД любого теплового двигателя не превосходит величины, которая определяется разностью температур нагревателя и холодильника.

Л. Больцман (в 70-х гг. XIX в.) придал второму началу обобщенную форму, распространив его на все возможные явления: «Все естественные процессы являются переходом от менее вероятных состояний к более вероятным». Мерой вероятности состояния системы, или степени ее беспорядка, является специальная физическая функция — энтропия. Поэтому формулировку второго начала, предложенную Больцманом, можно понимать как утверждение, что в любой замкнутой системе беспорядок, или энтропия, всегда возрастает со временем.

Клаузиус попытался распространить это утверждение на всю Вселенную в целом и высказал на этом основании гипотезу о неизбежности наступления в конце времен тепловой смерти Вселенной. Согласно Больцману, оснований для этого утверждения нет, т.е. неизвестно, можно ли считать Вселенную замкнутой системой. Кроме того, в эволюции Вселенной существенную роль играет тяготение, которое не учитывается термодинамикой.

А. Эддингтон (1929) обратил внимание на неоднозначную связь между постулатом о росте энтропии и существованием «стрелы времени». В основу своей философской концепции времени он положил следующий принцип: «Ничто в статистических свойствах совокупности не может выделить направление времени, если этого не может сделать энтропия».

А. Бергсон (1907), принимая следующий из второго начала тезис о росте энтропии в неживой природе, утверждал, что на живые системы этот вывод распространять не следует: «Весь наш опыт показывает нам жизнь как усилие подняться по тому склону, по которому спускается материя... Жизнь — это усилие, направленное на то, чтобы поднимать тяжесть, которая падает». Аналогичные идеи высказывались многими физиками (Н. Винер, 1948; Л. Бриллюэн, 1959). Э. Шредингер (1946) писал, что живой организм удерживается на достаточно низком уровне энтропии, т.е. беспорядка, благодаря тому,

что непрерывно черпает порядок из окружающей среды. Э. Мейерсон (1926) рассматривает второе начало как одно из главных проявлений иррационального, которое существует в природе, но недоступно нашему пониманию. Принцип Карно, пишет он, являясь чисто эмпирическим по происхождению, имеет универсальный характер: «Это факт и притом самый важный факт всей науки... Принцип Карно есть выражение сопротивления природы насилью, которое наш разум пытается осуществить принципом причинности».

Парадоксы, связанные с применением второго начала к живым системам, в значительной мере удалось снять в рамках термодинамики необратимых процессов и теории самоорганизующихся систем (И. Пригожин, Г. Хакен, Н.Н. Моисеев).

Литература: Гухман А.А. Об основаниях термодинамики. М., 1986; Сивухин Д.В. Общий курс физики. Термодинамика и молекулярная физика. М., 1979; Базаров И.П. Термодинамика. М., 1991.

ВЫВОД ЛОГИЧЕСКИЙ — осуществляемая в рамках логических исчислений в соответствии с точными формальными правилами процедура знаковых преобразований, целью которой является обоснование правомерности, логической корректности перехода от некоторого множества формул к некоторой формуле.

В.л. представляет собой формальный аналог рассуждения в естественном языке.

Существование В.л. формулы A из множества формул G означает наличие между ними отношения выводимости (из G выводима A). Если исчисление строится с целью формализации логической теории, сформулированной в семантических терминах, то понятие В.л. стремятся задать таким образом, чтобы отношение выводимости являлось адекватным синтаксическим дубликатом отношения логического следования (из G логически следует A), т.е. воспроизводило формы логически правильных умозаключений.

В исчислениях различных типов определение В.л. имеет свои особенности. Так, в аксиоматических исчислениях под В.л. формулы A из множества формул G обычно понимают непустую конечную последовательность формул, завершающуюся формулой A ,

такую, что каждый член этой последовательности есть либо аксиома, либо элемент **Г**, либо формула, полученная из предыдущих по одному из постулируемых в исчислении правил вывода. Причем если какое-нибудь из правил вывода не воспроизводит отношение логического следования, на его применение накладываются специальные ограничения. Специфика натуральных исчислений состоит в отсутствии аксиом и разрешении использовать при построении В.л. дополнительные допущения. В этом случае в определение В.л. обычно включают описание процедур устранения введенных допущений. В секвенциальных исчислениях обоснованию подвергаются не отдельные формулы, а секвенции — аналоги метаясуждений о выводимости. В.л. здесь представляет собой множество секвенций, упорядоченных в виде дерева согласно особым правилам.

Понятие В.л. и отношение выводимости тесно связаны с другими фундаментальными понятиями символической логики — понятиями доказательства и теоремы. Доказательство обычно определяют как В.л. формулы из пустого множества посылок, а теорему исчисления — как формулу, выводимую из пустого множества формул.

ВЫСКАЗЫВАНИЕ — предложение, выражающее суждение.

ВЭНЬ (письменность/культура) — категория китайской традиционной философии и культуры. Имеет большой спектр значений: «культурность», «цивилизованность», «гражданский», «гуманитарный», «литература», «изящная словесность», «письмена», «письменные знаки». Этимологическое значение — «узор», «орнамент». В самом широком значении В. — явленная упорядоченность, исходящая от природы. Согласно философичному приложению к «И цзину» («Канон перемен») — «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов», ок. IV в. до н.э.), узоры В. созерцаются в небе (1, 2), т.е. явлены астрономическими объектами и обусловлены Небом (см. *Тянь ди жэнь*) как высшим природным началом (ср. современное *тяньвэньсюэ* — астрономия, букв.: наука о небесных узорах). В *конфуцианстве* В. — воплощение мудрости «совершенномудрых»

государей древности, подлежащее хранению и передаче. Конфуций противопоставлял культурность В. естественности/природности-чжи: победа последней над В. приводит к дикости, тогда как подавление В. естественности/природности способно сделать из человека не более чем чиновника-скриба; лишь равновесие культурности и естественности/природности делает личность благородным мужем (*цзюнь цзы*) (Лунь юй, VI, 16).

В конфуцианских канонах (см. *У цзин*) титулы основателей династии Чжоу (XI—III вв. до н.э.) Вэнь-вана («Царь Культуры») и У-вана («Царь Воинственный») составляют пару «В. — у», которая применяется как обобщающее обозначение этих «совершенномудрых» правителей и их духовного наследия. Обретение дихотомией В. — у (культурное/гражданское — военное/боевое) философского статуса намечено в одном из основополагающих трактатов школы военных философов — *бин цзя*, «Сунь-цзы бин фа» («Военное искусство Сунь-цзы», V—IV вв. до н.э.). Там сформулирована проблема «необходимого выбора» между началами В. и у, подразумевающая их сбалансированное применение: под В. понимались забота о воинах и щедрые награды, под у — принуждение и строгие наказания, укрепляющие дисциплину. У стало толковаться как сфера принуждения, насилия и разрушения.

Идеологема «[взаимного] дополнения культурного/гражданского и военного/боевого начал» была сформулирована мыслителем и сановником династии Хань Лу Цзя (216—172 гг. до н.э.), который видел в таком взаимодополнении «искусство долголетия [государственной власти]». Формула взаимодополнения В. — у при безусловном доминировании В. со II в. до н.э. вошла в идеологию имперского конфуцианства.

Идеологема «взаимодополнения В. и у» обусловила характер воспитания и образования элиты: прилежное постижение гуманитарного наследия при устойчивом интересе к занятиям боевыми искусствами (у шу, у и). Соотнесенность В. и у с космическими началами предопределила также отношение к боевым искусствам в Китае как к сакральной сфере, приобщающей к истокам мироздания.

Г

ГАРМОНИИ ВЕРЫ И РАЗУМА ТЕОРИЯ — теологическая теория о соотношении веры и разума в процессе постижения богооткровенных истин. В завершённом виде представлена в трудах католического теолога и философа Фомы Аквинского. Формировалась в полемике с фидеистическими воззрениями, сторонники которых подчеркивали, что только на пути веры возможно признание истинности христианских догматов, с попытками рационалистической интерпретации христианской догматики в духе Пьера Абеляра и с теорией «двойственной истины», стремящейся освободить разум из-под контроля веры и обосновать независимость науки и философии от теологии. В противовес теологам, придерживающимся фидеистических взглядов, Фома Аквинский считал, что некоторые догматы христианской религии, в том числе догмат о бытии Бога, поддаются рациональному обоснованию. Для подтверждения этого тезиса он сформулировал пять доказательств бытия Бога, которые пользовались большой популярностью в схоластических кругах. В то же время Фома Аквинский отмечал, что многие христианские догматы не могут быть доказаны и должны приниматься на веру, но их следует считать не иррациональными, не противоразумными, а «сверхразумными». Вводя это понятие, Фома Аквинский стремился показать, что между разумом и верой не существует противоречия, просто человеческий разум имеет свои пределы, достигнув которых он должен уступить место вере. Здесь прослеживается полемика Фомы Аквинского с теорией «двойственной истины», которая, фиксируя противоречия разума и веры, призвала разграничить сферы их применения. В целом Г.в. и р.т. ставит перед собой задачу преодолеть крайности фидеизма и рационализма и показать, что разум, наука и философия, с одной стороны, вера, теология и откровение, с другой стороны, могут гармонично сосуществовать, если разум осознаёт свои возможности в процессе постижения богооткровенных истин и не будет выходить за их границы. В настоящее время Г.в. и р.т. используется многими католическими философами и теологами, в первую очередь представителями современного неотолизма.

ГАРМОНИЯ (греч. *ἀρμονία* — связь, соразмерность, стройный порядок) — соединение, представляющее точную пропорцию между частями, составляющими целое. В более общем смысле Г. предполагает прежде всего, возможность единства в множественности. Г. возникает как порядок, согласно которому различные отношения, составляющие целое или разные функции существа или системы, способствуют одной и той же цели. Понятие Г. используется в самых различных контекстах, однако преимущественно является музыкальным термином. По аналогии с музыкой говорят о Г. в других видах искусства, имея в виду эстетическое равновесие между различными элементами, например картины.

Впервые понятие Г. появилось в Древней Греции, где Г. считалась основным признаком природы. Кроме того, у пифагорейцев она обозначала звукоряд в одну октаву. Вместе с симметрией, порядком и мерой Г. составляет основы прекрасного, являясь скорее характеристикой содержания и внутреннего строения произведения, чем внешней формой. Образцом для Г. произведений искусства является Г. в космосе и природе, а также Г. общественных отношений в полисе, которая возникает в результате равноправия всех граждан.

Идея космической Г. отливается в учение о гармонии сфер, т.е. о числовых соотношениях между планетами и связующей их тонической системой (Платон, Евдокс, Птолемей). Небесные тела, совершая движения в космосе, через определенные гармонически упорядоченные интервалы (с семи- или восьмитоновой гаммой) издают звуки, которые постоянно воздействуют на людей. У пифагорейцев Г. сфер служила свидетельством числовой природы мира и имела глубоко этический характер, т.к. душа мыслилась так же, как Г., изоморфная Г. космоса. В поздней античности и средневековье учение о Г. понимается как числовая пропорция, пронизывающая все мировое пространство, космос и душу человека. Кеплер пытался научно обосновать Г. сфер, исследуя соотношения угловых скоростей планет, в своем трактате «*Harmonices mundi*».

Литература: Платон. Тимей; Klaudius Ptolemeus. *Tetrabiblos*; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989; Croy Kassler J. *Music*

as a Model in Early Science // History of Science. 1982. № 48; Rameau J. P. Musique raisonnée. Paris, 1980.

ГЕДОНИЗМ (от греч. ἡδονή — наслаждение) — термин для обозначения этических учений и нравственных воззрений, в которых все моральные определения выводятся из наслаждения и страдания. Как тип этического учения Г. берет начало в школе киренаиков и складывается как разновидность мировоззрения, отстаивающего приоритет потребностей индивида перед социальными установлениями как условиями, ограничивающими его свободу, подавляющими его самобытность. Хотя Аристипп, вслед за софистами, не делал различий между наслаждениями (по их источнику), он принимал во внимание наслаждение, достижимое в данный момент, и игнорировал возможные, но недоступные в настоящем наслаждения. Аристипп считал, что ценности зависят от человеческих установлений и не являются таковыми сами по себе. Поэтому следует знать, что принято, чтобы избегать дурных поступков, влекущих за собой наказание. Однако наслаждение как конечное благо всегда привлекательнее, чем соблюдение установлений. Богатство ценно, но не само по себе, а как возможность наслаждения. Друзей так же любят ради выгоды.

Сократ (насколько можно судить по Ксенофону и раннему Платону) отстаивал умеренный Г. Однако указывая на необходимость овладения телесными желаниями, он ратовал и за понимание того, что жизнь человека не оценивается сообразно тому, испытал он удовольствие или нет, а удовольствием следует называть сознание того, что что-то делается хорошо. В полемике с софистами Сократ настаивал на различении удовольствий — дурных и хороших, а также истинных и ложных. Платон в зрелых произведениях надеялся показать, что хотя хорошая жизнь хороша не потому, что полна удовольствий, все же возможно доказать, что наилучшая жизнь является одновременно наилучшей жизнью; в поздний период творчества он считал, что критерий приятности не может быть использован как критерий для определения какой-либо жизни как наилучшей, и стремился показать, что удовольствие является не благом, но лишь тем, благодаря чему благо обретается. Аристотель также считал, что удовольствие как таковое не есть благо и не достойно избрания само по себе.

Эти идеи получили развитие в *эвдемонизме* Эпикура, который считал действительным благом удовольствия не тела, а души, а более строго — состояние атараксии, т.е. «свободы от телесных страданий и душевных тревог». Однако разница между Г. и эвдемонизмом несущественна: оба учения ориентируют человека не на добро, а на наслаждение, а если и на добро, то ради наслаждения.

В христианской традиции средних веков идеям Г. не было места; и лишь в эпоху Возрождения они находят новых сторонников (Л. Валла, К. Раймонди), да и то вначале только в мягкой эпикурейской версии. В новоевропейской мысли с идеями Г. происходят существенные трансформации. С одной стороны, эти идеи оказываются воплощенными более или менее полно и адекватно в большинстве философско-этических учений того времени. Их выражали Спиноза, Локк, представители *сентиментализма этического* (Ф. Хатчесон, Д. Юм). Т. Гоббс, Б. Мандевиль, К. Гельвеций прямо выводили поведение людей из удовольствия. Однако последнее все более ассоциируется с общественно определенными интересами индивида: у Гоббса эгоизм ограничивается общественным договором, у Мандевилля стремление человека к удовольствию используется воспитателями и политиками для управления людьми, у Гельвеция — оно ставится в зависимость от правильно понятого интереса. Данная линия в новоевропейской моральной философии от Гоббса к Гельвецию находит непосредственное продолжение в классическом *утилитаризме*, в котором удовольствие приравнивается к пользе. Эта динамика идей вела в конечном счете к выводу, что удовольствие не является определяющим мотивом поведения, но лишь сопутствует той деятельности, которая воспринимается как успешная или результативная. Лишь в произведениях де Сада принцип удовольствия утверждается в чистом виде — в противовес социальным установлениям и в косвенной полемике с теорией *общественного договора*. С другой стороны, в Новое время идеи Г. оказались перемещенными в такие контексты (рационалистического перфекционизма и социальной организации, в одном случае, и утопии аморальной вседозволенности — в другом), которые в конечном счете привели к кризису Г. как философского мировоззрения.

К. Маркс, З. Фрейд и Дж. Мур с разных позиций сформулировали относительно удовольствия как практически-поведенческого и объяснительно-теоретического принципа положения, концептуально оформившие этот кризис. Благодаря психоанализу меняется положение в исследовании удовольствий: с психологической точки зрения удовольствие уже не могло рассматриваться в качестве универсального начала поведения общественного индивида, тем более если речь идет о нравственности. Мур же показал, что Г., утверждая удовольствие в качестве единственного добра, в полной мере воплощает натуралистическую ошибку. В свете такой критики и после нее Г. уже не мог восприниматься как теоретически серьезный и достоверный этический принцип. Удовольствие становится предметом специального рассмотрения частных наук, например психологии или теории потребления.

Литература: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / Избр. соч. Бентама. Т. I. СПб., 1987; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979; Милль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе (3-е изд.). Пб., 1866; Мур Дж. Э. Принципы этики. М., 1984; Соловьев В. С. Оправдание добра / Соч. В 2-х т. Т. I. М., 1988; Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993; Gosling J. C. B., Taylor C. C. W. *The Greeks on Pleasure*. Oxford, 1982.

ГЕНДЕР (от англ. gender — род) — термин, применяющийся для обозначения отличия «социального пола» от биологического пола. Впервые введен Гейл Рубин (1975), в начале 80-х гг. использовался феминистками для выделения социального аспекта различия полов и, оставаясь во многом дискуссионным, стал основой нового этапа развития теории феминизма, внося существенные изменения в теорию пола. В современных концепциях этот термин подчеркивает специфическое устройство и функционирование биологического аппарата человека (хромосомный, химический (гормональный) состав и анатомическое строение мужчины и женщины), который зависит не только и уже не столько от биологических естественных закономерностей, сколько от культурных стереотипов.

Гендерные стереотипы — ценностные характеристики указанных различий в данной социальной среде в данный исторический

период. Они представляют собой особенности восприятия социально-половых ролей и выражаются понятиями «мужественности», или маскулинности, и «женственности», или фемининности. Гендерные стереотипы усваиваются, как считают исследователи, начиная с раннего детского возраста в процессе социализации, т.е. усвоения господствующих в данной культурной среде представлений о правильном поведении, распределении способностей и обязанностей и т.д. Традиционное воспитание оказывается, таким образом, сексистским (от англ. sex), т.е. принимающим фундаментальную иерархию половых ролей, и направленным на включение индивида в определенную — гендерную — социальную категорию. Можно выделить, во-первых, эссенциалистское понимание гендерных различий: Г. как «социальное» обозначение биологического пола (например, гендерные концепции полоролевой стратификации). И во-вторых, конструктивистское понимание, функционально ориентированное на гендерную идентичность — самоопределение человеком себя как мужчины или женщины с соответствующими правами и обязанностями — и одновременно на гендерные роли. Реализация этих представлений на уровне общественного распределения ролей определяется не биологическими, а символическими, языковыми, культурными факторами. Новейшие концепции Г. основываются, как правило, на психоанализе Лакана, согласно которому не может быть и речи о целом субъекте и однозначно фиксируемой идентичности. Субъективность, с точки зрения Лакана, на идеи которого опираются многие теории постфеминизма, изначально осознается как расщепленное, как бесконечное желание, и доминирующей составной частью его является не реальная, как это было в классическом психоанализе Фрейда, а символическая и воображаемая сущность. Однако выводы из этих ставших базовыми положений — разные. Так, Юдит Батлер понимает Г. как перформацию (образование, создание) идентичности в данный момент у данного субъекта под влиянием определенных социальных стереотипов, выполняющих функцию символического. Э. Гросс, ее оппонент, рассматривает Г. как метафору сексуальной дифференциации, не поддающуюся определению или идентификации. Тереза Де Лауретис в поворотной для гендерных исследований книге

«Технологии гендера» (1987), основываясь в большей степени на идеях М. Фуко, считает Г. социальной конструкцией, репрезентацией или скорее составным эффектом дискурсивных и визуальных репрезентаций, которые являются продуктом различных общественных институций: не только семьи, системы образования, масс-медиа, медицины или права, но также — что менее очевидно — языка, искусства, литературы, кино и научной теории.

Гендерные исследования, т.е. исследования пола как феномена культуры с точки зрения возникновения гендерных стереотипов, их экономической обоснованности и социальной локализации, охватывают практически все направления гуманитарного знания: историю, экономику, социологию, психологию и т.д. Их отличает предметная междисциплинарность, сочетание различных методов, фокусированный интерес к индивидуальному, практическая ориентированность.

Отношение феминизма к гендерным концепциям и самому понятию Г. неоднозначно: некоторые считают, что это понятие и основанные на нем исследования отвлекают внимание от женских проблем и даже ставят под сомнение справедливость выделения особых характеристик «женского». В США гендерные исследования получили статус официальной учебной и научной дисциплины, обязательной для специальностей социального управления.

ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ — направление в эпистемологии, исследующее формирование когнитивных структур у человека в онтогенезе. Г.э. исходит из принципиальной установки сочетания эмпирических данных психологии развития и логического подхода, с помощью которого формализуются этапы или периоды когнитивного развития. Основоположником Г.э. является швейцарский психолог и философ Ж. Пиаже. Пиаже солидарен с Кантом по поводу активной конструирующей роли субъекта, но отрицает статичность когнитивных структур. На любой стадии развития чувственный опыт включается в определенную структуру, но сами структуры сменяют друг друга в ходе онтогенетического развития. Смена структур осуществляется за счет внутренних перестроек в ходе взаимодействия субъекта со средой. Механизм смены раскрывается с

помощью понятий «организация» (внутренняя координация когнитивной системы) и «адаптация» (приспособление к среде). Адаптация включает два процесса: ассимиляцию и аккомодацию. Ассимиляция — процесс интеграции новых данных. Аккомодация — изменение позиции по отношению к получаемым данным, перестройка когнитивных структур и трансформация данных, благодаря чему достигается новый уровень равновесия.

В развитии интеллекта Пиаже выделил четыре стадии: сенсомоторную; предоперациональную (семиотическую); конкретно-операциональную; формально-операциональную. Общая тенденция развития состоит в переходе от эгоцентризма к объективности и рациональности на основе интериоризации практических действий.

Совместно с Гарсиа Пиаже разработал философию науки, где обосновывается косвенное сходство между онтогенезом и филогенезом. Это сходство проявляется в действии общих механизмов абстрагирования, структуризации опыта. Как в развитии интеллекта, так и в развитии науки действует закон перехода от интра-объектного (поиски причин внутри самого объекта) к интер-объектному (поиски причин в межобъектных отношениях) и далее к транс-объектному (формирование целостных, логико-математических структур). Последователи Пиаже стремятся дифференцировать типы индивидов, учесть влияние социокультурных и наследственных факторов на интеллектуальное развитие, разработать новые экспериментальные подходы.

Литература: Пиаже Ж. Генетическая эпистемология // Вопросы философии. 1993. № 5; Он же. Избранные психологические труды. М., 1969; Современные теории познания. М., 1992; Piaget J., Garcia R. Psychogenese et histoire des sciences. P., 1983.

ГЕНИЙ — наивысшая степень проявления творческой способности, характеризующая как саму творческую личность, так и результат ее деятельности. Латинский *Genius*, от которого происходит слово, первоначально обозначало сверхъестественное существо, олицетворявшее жизненную силу, спутника или духа-покровителя мужчины, а затем семьи и общины. Таким образом, Г. указывает на собственную идентичность человека, ко-

торая, однако, превосходит его, так как принадлежит роду. Подобное представление можно обнаружить у Гегеля, который считает, что индивидуальность является личным качеством человека и в то же время внешним по отношению к нему признаком, который может быть назван Г. В этом смысле Г. есть тотальность в себе духа, т.к. он существует для себя самого и служит для характеристики человечества в целом, поэтому Г. также обозначает то, что Гердер называл Volkgeist (народный дух) — понятие, призванное определить суть доктрины Нации-Государства, возникшей в конце XVIII в. в Германии. С другой стороны, начиная с эпохи романтизма, качества, которыми характеризуют Г. как источник вдохновения и творческого потенциала, связываются с представлениями, заложенными в греческом понятии *δαίμων* (демон), понимавшемся как темная сила, толкающая человека навстречу судьбе, и содержащем в себе идею дара, который Г. дает человеку, таков, например, злой Г. Декарта. Уже с эпохи Ренессанса Г. обозначает самые необъяснимые творения человека, воспринимаемые в сверхчеловеческом или квазирелигиозном измерении. С XVIII в. концепт Г. становится частью эстетических учений. Кант впервые дает систематическое определение понятию «Г.», характеризуя его как природный дар, «прирожденные задатки души, через которые природа дает искусству правило».

В эпоху романтизма провозглашается культ Г. — исключительного человека, полагающегося на собственную интуицию, при этом подчеркивается иррациональный характер творческой способности, порывающей с условностями и правилами. Эстетическая трактовка Г. невольно утверждала автономию эстетики, ее независимость от науки и морали. Ранние немецкие романтики (Новалис, Шлегель) придерживались трансцендентальной трактовки Г., понимая под гениальностью универсальное качество, которое «дремлет» в каждом человеке и особо в ребенке. Г. есть одно из естественных свойств человека. Только в конце XIX в. термин приобретает элитарный смысл, противопоставляющий исключительного человека невежественной толпе. Так в конце концов происходит персонализация понятия.

Литература: Кант И. Критика способности суждения. М., 1966; Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988; Brain R. Some reflections on Genius.

L., 1960; Panofsky E. *Artiste, Savant, Genie. L'œuvre d'art et ses significations*. P., 1969; Brentano F. *Das Genie*, 1892.

ГЕНОТЕИЗМ, энотеизм — термин, введенный английским историком Максом Мюллером при классификации религий для обозначения особого типа богопочитания, занимающего промежуточное положение между монотеизмом и политеизмом: допуская существование многих богов, Г. требует чтить лишь одного бога, который в акте поклонения выступает как единственный и самодостаточный. Г. был реконструирован Мюллером прежде всего на основе Ригведы, древнеиндийского памятника религиозной мысли, в разных гимнах которого разные боги (Агни, или Варуна, или Индра, или другие) провозглашаются верховным божеством, так что при этом в общем корпусе текстов Ригведы невозможно выявить четкую иерархию богов. Такая ситуация, по Макс Мюллеру, не может быть обозначена термином «политеизм», который адекватен религиям Древней Греции и Рима, где многобожие организовано в достаточно строгую иерархию богов, предусматривающую соподчинение богов и верховенство одного бога. Признаки Г. английский историк находил также в ветхозаветном культе Яхве. Мюллер считал, что Г. представляет собой особую фазу религиозного развития, стадийно предшествующую политеизму и монотеизму и заключающую в себе тенденции к эволюции либо к первому, либо ко второму: движение в сторону политеизма ведет к иерархизации пантеона и вере в верховного бога, главенствующего над другими; монотеистическая тенденция осуществляется через исключение самой возможности бытия множества богов. В работах Макса Мюллера вместе с термином «Г.» в близком значении используется понятие «катенотеизм» (греч. *κατά* — сообразно, согласно), которым обозначается специфическая ситуация богопочитания, при которой верующий сообразно времени и обстоятельствам в словах молитвы или в культовом действе выделяет из совокупности богов только одного определенно-го бога.

Современное религиоведение восприняло термин «Г.», который зачастую используется в широком смысле как поклонение одному верховному богу, допускающее существование других богов. Подтверждается типич-

ность Г. на примерах развития месопотамской религии (некоторые черты культа Мардука) и древнеегипетской (в частности, культ Амона). Прослеживается связь Г. с системами восточных деспотий.

В религиозно-философской литературе наряду с понятием Г. используется термин «монология», принятый для обозначения культовой практики служения одному, главенствующему богу, включающей запрет на какие бы то ни было культовые действия, связанные с поклонением любым другим существам.

ГЕРМЕНЕВТИКА (от греч. *ἑρμηνεία* — объяснение, изложение, толкование) — термин имеет различные трактовки. Г. называют искусство интерпретации (толкования) текстов, под которыми понимают любые произведения: художественные, исторические, философские, религиозные и пр. Термин «Г.» употребляется также и в теоретическом смысле: Г. — это теория понимания, учение о технике постижения смысла. Такое толкование мы находим в некоторых современных философских контекстах. Есть также истолкование этого термина как «искусства постижения чужой индивидуальности». Это специфическое понимание Г. имеет довольно длительную историю и связано прежде всего с одним из видов Г., который можно назвать «психологической Г.». Наконец, можно найти определение Г. как учения о принципах гуманитарных наук. Здесь Г. уже приобретает функции онтологические и социально-философские, т.е. претендует на роль философской дисциплины. Актуальность и значимость герменевтической проблематики в философии определяется усилением интереса к Г. и к связанным с нею проблемам истолкования, интерпретации и понимания в практической жизни, политике, морали, праве, искусстве, религии, коммуникативной деятельности, образовании. В более узком смысле следует отметить, что возникновение философской теории интерпретации мира гуманитарной культуры — философии наук о духе — с необходимостью приводит к герменевтической проблематике. Особо специфичной для философского исследования является проблема природы философского знания, углубленное рассмотрение которой актуализирует герменевтискую тематику.

Следует заметить, что современная Г. превращается в учение о бытии, т.е. становится

философской дисциплиной. Это стало возможным из-за переосмысления места ее основной категории «*понимание*». Понимание из модуса познания превращается в модус бытия. Основной задачей Г. выступает не методологическая направленность на постижение смысла, а выявление онтологического статуса понимания как момента жизни человека. Г. в связи с этим приобретает философскую значимость, становится учением о человеческом бытии.

Современной Г. поставлен вопрос о логике понимания. Одна из гипотез, пытающаяся раскрыть сущность герменевтической логики, была предложена Х.-Г. Гадамером. По его мнению, мы понимаем смысл текста, если понимаем вопрос, ответом на который является текст. Мы достигаем понимания в случае слияния «горизонтов понимания», пытающегося реконструировать вопрос интерпретатора и текста. Подлинная герменевтическая проблема заключается в проникновении в смысл текста самого по себе, а не в реконструкции «воли автора» (см. подробнее *Герменевтическая логика*).

Современная Г. вскрывает предструктуры понимания. Предструктура понимания есть сложное, многоуровневое образование, в которое в качестве составных моментов входят предрассудки, авторитет, традиция. Предрассудки бывают истинными (способствуют пониманию) и ложными (ведут к неправильному пониманию). Достижением современной Г. является открытие позитивных предрассудков и недогматического следования авторитету и традиции. Предрассудки, авторитет и традиция составляют объективные условия понимания.

Герменевтический круг, который в предшествующей Г. был лишь методологически ориентирован на постижение смысла текста, становится описанием онтологии понимания, в которую органически включено предпонимание, на основе которого предвосхищается смысл целого, строится предварительное рационально осознанное предположение, изменяющееся во времени по мере углубления во внутреннюю структуру целого, движения по кругу понимания. Предпонимание и герменевтический круг представляют собой основную стержень механизма смыслового движения понимания, т.е. логики герменевтического рассуждения.

Для современной Г. характерна тенденция к обособлению собственной проблематики, к организации и экспликации своего предметного мира с одновременным отделением от нерационалистической компоненты. Освобождение от редуционистских и психологически нагруженных подходов идет под девизом борьбы за специфику гуманитарного знания, за отделение Г. от традиционной теории познания и историко-психологически нагруженных методологий постижения смысла текста. Для более полного ознакомления с концепцией см. *Универсальная герменевтика, Действительно-историческое сознание, Интерпретация, Традиция, Диалог, Герменевтическая феноменология, Герменевтика фактичности, Герменевтическая логика, Герменевтический методологический стандарт, Обоснование наук о духе, Проявление жизни, Формы понимания, Аллегорический метод*.

Литература: Schleiermacher Fr., Werke. Auswahl in vier Bänden. Bd. 4., 1911; W. Diltheys gesammelte Schriften. 5. Band. Leipzig; Berlin, 1924; Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960 (русский перевод: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988); Idem. Kleine Schriften. Bd. 3. Tübingen, 1960; Betti E. Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1967; Hermenetik als Weg heutiger Wissenschaft. Salzburg; München, 1971; Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998; Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы / Контекст (ежегодник). М., 1989, 1990, 1991 и 1992; Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

ГЕРМЕНЕВТИКА ФАКТИЧНОСТИ — концепция немецкого философа М. Хайдеггера, в которой он пытается связать язык фактичности и язык метафизики. Как возможен между ними разговор? Возможна ли философия как перевод с языка фактичности? Ясно, что фактичность противостоит сознанию, самосознанию, духу, трансцендентальному Я. Поэтому путь от фактичности противостоит устремлениям кантианства и неокантианства, сопряжен с феноменологией («Назад к вещам!» — Э. Гуссерль), но без трансцендентального бытия познающего субъекта (И. Кант) и трансцендентального феноменологического Я. Стремление сохранить «историчность человеческого существования» (Гадамер) в присутствии Я в своем фактическом бытии выводит на задачу обнаружения самого себя в фактическом бытии, что равноцен-

но обнаружению онтологического статуса самого понимания. Хайдеггер не принимает традиционной дихотомии «истины разума — истины факта» (Августин, Лейбниц), «аналитического и синтетического суждения» (Кант), «эмпирическое и теоретическое знание», «формальные и фактические науки» и пр. Главное — не только констатация своего собственного существования в фактичности, но и обнаружение и проявление себя в ней, установление и осознание себя в ней и, следовательно, новый поворот философского мышления обнаруживает новое измерение понимания, от гносеологического, логического и методологического модусов понимания мы обращаемся к его онтологическому статусу, а значит, и сама категория «смысл» получает онтологическое измерение. А поскольку понимание всегда неразрывно связано с интерпретацией и истолкованием, постольку «само существование является герменевтическим, истолковывающим». После обнаружения этого достаточно простого в своей первоначальной ясности результата следуют весьма непростые вопросы, ответы на которые звучат весьма нетрадиционно для философов, «выгученных» в определенных традициях и школах. Под Г. ф. Хайдеггер понимал «прояснение». «Он считал, что существование само себя проясняет, становится ясным» (Гадамер). Вот здесь и возникают самые трудные вопросы: «Каков смысл человеческого существования?», «Как «удалось» человечеству, обладающему разумом и огромным научным потенциалом, загнать самого себя в почти беспроблемную ситуацию, грозящую самоуничтожением?», «Каков смысл человеческой истории?» Проблема смысла жизни обсуждается столько, сколько существует философия. И если все усилия человека практически привели к тому, что мы имеем на самом деле, т.е. привели к тому, что мир стоит на грани катастрофы, то где, когда и в чем заключается фактическое начало этого процесса обсуждения самой судьбоносной проблемы и имеет ли этот процесс конец? Хайдеггер углубляет поиск первооснований этой проблемы до начал всяких начал: где начинается мышление? «Начало всегда уже проходит через нас» (Хайдеггер). Гадамер, развивая и осмысливая этот основополагающий тезис Хайдеггера, считает, что можно добратся до истоков мышления не путем «полагания», погружения в человеческое су-

шествование, а при помощи выхода из него. Выход при помощи воспоминания (анамнезиса) «из первоначального знания есть та единственная форма, в которой начинается мышление». А раз так, то особую значимость приобретает овладение языковыми традициями, обычаями, всем тем фоном, контекстом фактичности человеческого бытия, мышления и языка, которые при обычном способе исследования почти всегда остаются «за кадром», уходят в подтекст, «задний план», погружаются в бездонные пучины бессознательного. В обращении к первоначальным опытам языкового мышления Хайдеггер находит метод прояснения сущего, которое обнаруживает самого себя в языковых конструкциях, прокладывая пути к теоретическому познанию, пути от нерасчлененного синтеза творческого порыва и умения ремесленника (технэ) к современным формам искусства и техники. Хайдеггеровская *деконструкция* не имеет ничего общего с разрушением, ее задачей является обнаружение и обнажение первоначальных смыслов бытийствующего слова, смутно просвечивающих для нас через завесу латинских, арабских, современных переводов. «На базе переводов просто невозможен философский обмен мнениями», — говорил Гадамер. То, что слова имеют этимологию, — факт тривиальный и мало существенный, этимология нужна нам лишь для иллюстрации, которая по своей сути ничего не доказывает. Хайдеггер развивает и фундаментально обосновывает идею о том, что наши понятия происходят и развиваются во времени из слов языка человека конкретной эпохи, они всегда связаны глубочайшими корнями (истоками) с той фактичностью и фиксируют «время рождения человеческого опыта» (Гадамер). Г. ф. и деконструкция нужны Хайдеггеру для того, чтобы показать, какими путями пошло развитие философии и всего западного мышления. Так, греч. οὐσία, обычно переводимое как «бытие», первоначально обозначавшее имущество крестьянина, собственность, необходимую для его жизни, у Хайдеггера обнаруживает временные истоки как «присутствие», т.е. понятие, выведенное из фактичности слова. Но даже сама «греческая философия не возвратилась в эту основу бытия». Поэтому «бытие» у греков имеет синтетический смысл, исходящий от οὐσία и φύσις. Оно «значит для греков постоянство в двойном смысле: а) стояние-в-

себе как вос-стающее (φύσις); б) как таковое все же «постоянное», т.е. остающееся, пребывающее (οὐσία)» (Хайдеггер). Греческая концепция бытия связана с представлениями о жизни бытия в рамках определенных границ, которыми являются начало и конец, становление и завершение бытия. Завершение бытия греки обозначали как τέλος (конец), а удержание в границах как ἐντελέχεια. поэтому последующее употребление в латинской традиции слова τέλος как цель нагружено дополнительными коннотациями, которых нет в греческом языке, а то, «что последующая философия и биология сотворили из наименования «энтелехия» (ср. Лейбниц), показывает полное отпадение от греческого» (Хайдеггер). Еще более невероятная судьба была уготована слову «экзистенция». После выявления базисного значения слова «бытие», имеющего двойственный смысл всегда становящегося существованием и в то же время пребывания в границах, Хайдеггер далее замечает: «Не-быть значит, следовательно, выступить из такового в себе вос-ставшего (ent-standen) постоянства: ἐξίστασθαι — «экзистенция». «Экзистировать» значит для греков как раз не-быть. Бездумность и чванство, с коими употребляют слово «экзистенция» («существование»), «экзистировать» («существовать») для обозначения бытия, суть новые доказательства отчуждения от бытия и от изначально могущественного и определенного его толкования». И еще: «...в действительности бытие есть для нас почти всего лишь слово, а значение его — улетающий туман».

Отчуждение от языка, от его первоначального опыта приводит по прошествии значительного времени (забывание первоначального опыта) к трагическим последствиям для западного мышления, самым значительным из которых является разрыв теоретической области знания (метафизики) и практического применения (практической философии), которые были неразрывно связаны у греков. В греческой философии ее практическая часть была венцом теоретических изысканий, всякое философское мышление должно заканчиваться нравственными и педагогическими выкладками (аналогии философии и дерева, «философы Сады», государством должны править философы и пр.). Греческая философия была предназначена для человека, нераздельно включен-

ного в величественный и гармонично устроенный космос. Современные науки о человеке, антропология изучают его так же, как зоология исследует животных. Теоретические концепции ждут своего применения. На самом же деле, по мнению Хайдеггера, «первоисток разделения бытия и мышления, расхождения разума и бытия показывает нам, что речь идет ни о чем ином, как об определении бытия человека, проистекающем из должной быть открытой сущности бытия (*φύσις*)». Эта сущность поставлена и действует в бытии человека, в том, что было названо Хайдеггером *Dasein*, раскрытие которого в наличных и временных перспективах и горизонтах его фактичности приближает нас к постижению искомой сущности как таковой.

Литература: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998; Гадамер Х. - Г. Хайдеггер и греки // Логос. 1991. № 2.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА — дисциплина, в которой исследуются логические основания, методы и правила понимания смысла текстов (знаково-символических систем). Она основана на принципе зависимости логического метода от предмета рассуждения, на интерпретационной природе рассуждений в области *герменевтики*, на принципе диалогичности герменевтического мышления. В ее базис заложены также герменевтический круг, синтез феноменологических теорий выявления смысла с герменевтическими методами его понимания и принцип диалектического взаимодействия между объяснением, интерпретацией и пониманием, когда интерпретация поставляет материал для объяснения, для работы герменевтического аппарата (логики рассуждения), приводящего к постижению смысла (пониманию).

Концептуальное содержание современной Гл. есть результат долгого исторического процесса, в ходе которого она приобрела свое подлинное лицо, по крупицам собирая идейный материал. Безусловно, становление герменевтического метода в определенной степени влияло на конституирование Гл. И все же первый прорыв логического метода в герменевтические сферы был осуществлен Х. Вольфом, философом, который непосредственно герменевтикой не занимался. Можно сказать, что он создал теоретические предпосылки для этого важного шага вперед.

Вольф полагал, что логика в теоретическом смысле следует за онтологией и психологией. Он в своеобразной форме зафиксировал тот момент, что логика может зависеть от определенных онтологических предпосылок, т.е. от определенного содержания, обусловленного предметом исследования. Получается, что логика у Вольфа не имеет собственных законов, зависит от учения о бытии и психологии. Вольф различал теоретическую и практическую логику. Для теоретической логики существенно, что ее онтология определяет свойства логического вывода, а практическая логика не зависит от предмета.

Эта мысль Вольфа была развита И.М. Хладениусом и И. Кантом, но по-разному. Кант развивал идею чистой логики (она и есть теоретическая логика в смысле Вольфа), но Кантова чистая логика уже не зависит от онтологии как первой части метафизики. Более того, практическая логика не признается Кантом в качестве научной дисциплины. Речь, по Канту, может идти только о прикладной логике аналогично тому, как мы говорим о прикладной математике, геометрии и пр. Представляется, что взгляды Канта были шагом вперед по пути формализации логики и в то же время отступлением назад, т.к. специальные логические дисциплины лишились научного характера. Хладениус же, напротив, признавая практическое значение логики, пытался одновременно расширить онтологические основания теоретической логики и включить в нее то, что ранее исконно считалось мнением, например историю, подводя тем самым логические основания под одну из основных гуманитарных наук.

Цель Хладениуса — установить значение единичного как объекта исторического познания. Он различает единичные факты и «опыты». Опыт есть общее положение, основывающееся на восприятии отдельных случаев и на их интуитивном эмпирическом обобщении. Суждения, субъектом которых являются полученные таким путем опытные общие положения, называются суждениями типа общих мест. Это — эмпирические суждения, являющиеся, по мнению Хладениуса, первыми приобретенными в науке положениями. Общие суждения в обычном смысле слова имеют вторичное происхождение, они получены с помощью определений, обобщений и прочих логических операций.

Особенности логического аппарата исторического познания характеризуются суждениями типа общих мест. Хладениус подводит к идее своеобразной силлогистики, в которой наряду с общими и единичными терминами используются и термины типа общих мест. Объемом типически общих понятий является «неопределенное множество». В нем можно особым образом выделить несколько образцов, типичных представителей, которые образуют новое ясное, четкое множество. Его элементы будут «представлять» неопределенное множество. Отношение между выбранным образцом и неопределенным множеством не является теоретико-множественным отношением принадлежности элемента к классу. Экземпляр-образец ясно и четко представляет всю совокупность. Данное обобщение основано на аналогии и на наблюдении небольшого числа известных примеров. Например, рассмотрим понятие «средневековый город». Его объем составляет неопределенное количество элементов. Но можно выбрать некоторое количество городов с типичными для средневековых городов признаками (крепостные стены, ров с водой, поднимающиеся запорные ворота, наличие посада вокруг города и пр.). Каждый из этих городов будет ясно представлять все неопределенное множество, в котором могут существовать элементы, отличающиеся друг от друга по набору признаков. Выводы с использованием такого типа терминов существенны и характерны для исторического познания.

Важными вехами в становлении идей Гл. являются концепции Дильтея (см. *Обоснование наук о духе*), Шпетта (см. *Герменевтическая феноменология*), Гадамера (см. *Действенно-историческое сознание*), в которых были исследованы общие проблемы Гл. и которые дают возможность сделать следующие обобщающие выводы.

В гуманитарном познании применяется в неявном виде особый логический вывод, который, на первый взгляд, по направленности мысли можно было бы отнести к индукции. Но поскольку здесь имеют дело не с рассуждениями о свойствах элементов множеств, а с умозаключениями, в которых в качестве субъектов суждений используются индивидуальные целостные объекты или их части, то такой логический вывод не является индукцией. Это своеобразный тип мереологического обобщения или ограничения. Мерео-

логическое умозаключение от части к целому осуществляется на основании абстрагирования (отвлечения от несущественного) и идеализации (выделения чрезвычайного, особенного). Его специфика заключается в переносе свойств некоторых частей на все целое. При этом опускают множество «индивидуальных обстоятельств» (абстракция) и выделяют чрезвычайные черты (идеализация). Естественно, что при этом каковы критерии выбора абстрагируемого и идеализируемого материала, такова объективность и научная ценность исследуемого предмета.

Вводимое понятие типа в подлинно научной методологии также выполняет своюственную ему роль. Например, история есть наука в той мере, в какой она образует относительно общие понятия (типические понятия), подводит индивидуальный факт под типические обобщения. Это характерно еще для одной специфической для гуманитарных наук логической операции, которую за неимением общепринятого наименования можно условно назвать «подведением». Она предполагает сопоставление (сравнение) данной индивидуальности с результатом мереологического обобщения (смысл логико-гносеологический) и одновременно объяснение (смысл методологический). При этом подразумевается особая философская установка на онтологический статус относительно общих (типических) понятий: в бытии не существует относительно общего, оно обнаруживается в единичном при познавательных операциях с индивидуальным, т.е. оно характерно только для нашего знания. Причем индивидуальное есть категория логического и гносеологического, а единичное — онтологического. При построении и интерпретации теоретических систем это обстоятельство следует учитывать, разводя данные категории по разным уровням языка (синтаксис, семантика).

В психологически ориентированных исследованиях часто используется особый прием, которым пользуются при постижении целого и суть которого может быть названа «дивинаторным схватыванием». Он с новой стороны специфицирует Гл. в гуманитарных исследованиях. Сущность данного метода заключается в восстановлении целого по немногим чертам и фрагментам на основе догадки, «интуитивного» умозрительного предположения.

В Г.л. с точки зрения классической логики встают проблемы совершенно необычные, такие, например, как проблема прямого и косвенного значения, контекстного значения, соотношения первоначального (этимологического) значения и узуса (общепотребительного значения) слова; тропного значения (троп — слово или выражение, употребленное в переносном значении для достижения большей выразительности).

В Г.л. существенное значение имеет различие понимания, объяснения и интерпретации. Последняя есть средство достижения понимания. Понимание же есть усвоение смысла текста. Существует два вида понимания: интуитивное и дискурсивное. Первое соответствует полному непосредственному знанию смысла, ситуации непонимания здесь не возникает (даже при наличии ошибки). Второй вид характеризуется наличием непонимаемого «остатка» (части) в целом. В этом случае поэтапно проводятся определенные операции, которые можно представить как процесс. На первом этапе этого процесса формируется реконструкционная гипотеза о смысле целого. На втором — представляется гипотеза о смысле некоторой части по отношению к смыслу целого при учете ранее введенной реконструкционной гипотезы. На третьем этапе формулируется условие объяснения смысла непонимаемого остатка: смысл целого объясняет смысл непонимаемой части, если она становится частью единой системы целого, т.е. так входит в систему, что не противоречит целому и согласованию его частей.

В представленном процессе постижения смысла текста центральное место занимает реконструкционная гипотеза. На ее основе происходит интерпретация (наделение смыслом) неизвестных частей целого и объяснение роли каждой части в структуре целого. Интерпретация в совокупности с объяснением составляет очень своеобразный способ рассуждения, который помогает обнаружить специфику Г.л.

Еще одной важной особенностью герменевтических рассуждений является их тесная связь с нерациональными моментами, необходимо присутствующими в гуманитарных явлениях. Для Г.л. наряду с учетом явно осознаваемых логических принципов характерна рационализация бессознательных моментов, неявно присутствующих в мысленном

содержании знаково-символических систем, в виде которых является исследователю предмет гуманитарного познания. В Г.л. вводится в логические сферы то, от чего классическая логика сознательно отблещала. В этом случае в логические рассуждения «внедряются» моменты когнитивной и этнической психологии, прагматики и теории коммуникации; логические структуры наполняются многими содержательными представлениями, специфицирующими процессы герменевтических рассуждений.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ — термин, которым может быть обозначена положительная философия Г.Г. Шпета. Выбор этого термина требует пояснения. Основной герменевтический труд Шпета «Герменевтика и ее проблемы» был закончен в 1918 г. В это время под *герменевтикой* обычно понимали искусство постижения смысла текста. Причем следует отметить, что это искусство (умение, техника) было весьма специфично. Оно представляло собой прежде всего совокупность психологических приемов «проникновения» во внутренний мир автора текста. Этими приемами являлись эмпатия, вчувствование, сопереживание, вживание в историко-культурный мир, мысленное проникновение в творческую «лабораторию» автора. Так понимаемая герменевтика была психологически нагруженным методом исследования. И если ее трактовать только так, то вновь образованный термин «Г.ф.» будет с точки зрения содержания внутренне противоречивым. Шпет прекрасно осознавал, какие выводы из этого могут последовать. Но тем не менее основные его устремления связаны именно с идеей соединения герменевтики и феноменологии.

Данное направление исследований было связано также с деятельностью прежде всего Э. Гуссерля (прямым учеником которого был Шпет), М. Хайдеггера (имеются сведения о том, что Шпет был лично знаком с Хайдеггером) и позднее Г.-Г. Гадамера.

По мнению Шпета, смысл слова (высказывания, текста) объективен и может быть познан непсихологическими методами. Герменевтика как искусство постижения смысла должна с необходимостью включать в себя семиотические, логические и феноменологические приемы, которые направлены на постижение (понимание, но не «схваты-

вание», не «вчувствование», не эмпатию) объективного смысла текста. Все остальные моменты структуры текста, навеянные психологическими особенностями личности автора, историческими и социальными условиями, являются внешними факторами, своеобразно влияющими на восприятие смысла текста. Они должны учитываться и включаться в исследование под общим названием «условия понимания», постижение которых обеспечивается историческим методом. Созданный текст «живет» самостоятельной жизнью, его смысл уже не зависит от воли автора, он объективируется как вещь в себе и для нас. Здесь следует заметить, что Шпет подошел к самым истокам структуры предпонимания, но... следующий шаг по независящим от него обстоятельствам был сделан не им, а М. Хайдеггером и несколько позднее Г.-Г. Гадамером. Но то, что было сделано Шпетом, составляет нетривиальный вклад в развитие герменевтического метода.

С точки зрения Шпета, психологический и исторический методы в герменевтике были социально обусловленными приемами исследования, научными средствами постижения смысла в таких условиях, когда не было еще семиотических средств, не существовали современные логико-семантические приемы, не был еще завершен феноменологический метод. Поэтому герменевтика концептуально не сводится только к психологическому искусству, она лишь вынужденно им была ввиду недостатка технического инструментария.

Шпет чутко уловил движение герменевтической проблематики к преобразованию ее в новое философское направление со своей особой логикой, с собственными приемами исследования. Это философское направление адекватно соответствует природе философии, которая всегда интерпретационна, диалогична, а значит, герменевтична.

Для исследования проблемы понимания в герменевтике важно, что язык обладает независимым, внешним бытием, оказывает давление на человека, порождается имеющей внешний характер необходимостью общения и внутренними потребностями человеческого духа. Язык также во многом определяет развитие духовного мира человека и внутренне содержит в себе мировоззренческое начало. Так проблематика языка смыкается с проблематикой сознания, и возникает фундаментальное для философии культуры

Шпета понятие «языковое сознание». Поскольку тексты суть продукты человеческой деятельности, на которых «запечатлено» влияние языкового сознания, постольку понимание текстов должно опираться на принципиальный анализ языкового сознания. Более того, Слово становится архетипом культуры и принципом ее анализа.

Для решения проблемы понимания существенно выполнение двух условий: а) раскрытие исторической природы текста и б) выявление сущности процесса понимания и интерпретации. Здесь следует сделать замечание, чтобы правильно оценить концепцию Шпета. В дошпетовской герменевтике раскрытие исторической природы текста относилось к центральной задаче герменевтического метода, являлось главным содержанием процесса понимания. Шпет выводит всю проблематику, связанную с психологическими и историко-культурными моментами, за рамки акта постижения смысла, помещая ее в условия понимающей деятельности. Это было оправдано феноменологической структурой слова. За скобки выносилось все, что не имеет отношения к объективному смыслу слова, к его идее. Эйдетические моменты структуры слова понимаются интеллектуально, со-мыслятся, только здесь имеет место собственно понимание как рациональный акт. Но в структуре слова имеются также моменты, сопровождающие смысл, сопутствующие ему, окружающие центральное ядро структуры слова как некий фон. Они со-чувственно воспринимаются. В основе их восприятия лежит так называемое симпатическое понимание, которое Шпет называет «пониманием в основе своей без понимания», т.к. периферийные моменты структуры слова нужно не со-мыслить, а со-чувствовать, переживать симпатически. Если и употребляют еще термин «понимание» по отношению к психологическим актам, то это является данью старой традиции.

Введение герменевтических методов в феноменологию было обусловлено, с точки зрения Шпета, наличием в содержании феномена специфической функции осмысления. Осмысление как своеобразный самостоятельный акт требовало определенных средств для своего выполнения, для «прокладывания путей» к смысловым характеристикам идеи. Смысл как сущность сознания, как сложнейшее многоуровневое образова-

ние должен не только непосредственно усматриваться рациональной интуицией как нечто очевидное, но и пониматься. Понимание как синтетическая функция разума обеспечивается истолкованием и интерпретацией. Именно так, через понимание и интерпретацию, герменевтическая проблематика (разумеется, в новом, рационализированном виде) вливается в феноменологию. Герменевтика (с ее функцией осмысления и интерпретации), логика (функция выражения смысла), прагматическая телеология (функция разумной мотивации), феноменология (функция обнаружения смысла в различных его положениях) сплетены в деятельности разума в единый метод, зависящий от своеобразия эйстетического мира как «зеркала» осуществленных на уровне явлений объективаций деятельности человеческого духа.

Литература: См. литературу к статьям *Положительная и отрицательная философия, Теоретическая философия.*

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СТАНДАРТ. С методологической точки зрения специфика любой науки зависит от двух важнейших моментов: предмета науки и методов его исследования. Причем второй момент обусловлен первым, т.к. своеобразие предмета накладывает отпечаток на метод исследования. В гуманитарных науках специфическим предметом исследования, отличающим их как от естественных наук, так и от общественных, являются специфические знаковые системы, которые можно условно назвать текстами. Тогда гуманитарное познание является вторичным отражением действительности. Можно считать, что отражение действительности в них опосредовано текстами. Точное определение понятия «текст» — задача довольно сложная и не имеет решающего значения при общем методологическом подходе. Существенно выявить лишь важнейшие характеристики текстов. Одной из таких характеристик является знаковая природа текстов. Знаки в них связаны между собой определенными отношениями. Поверхностная структура знаков выступает как внешняя данность и воспринимается непосредственно при помощи органов чувств.

Из знаковой природы текстов следует вторая их особенность, заключающаяся в том, что они являются носителями информации. Эта особенность служит гносеоло-

гической предпосылкой специфической герменевтической концепции в области методологии гуманитарных наук. Герменевтика нужна там, где существует непонимание. Если смысл «скрыт» от субъекта познания, то его надо дешифровать, понять, усвоить, истолковать, интерпретировать. Все эти понятия могут быть синтезированы в общую методологическую категорию «понимание», которая в гуманитарных науках приобретает особое методологическое звучание: на первый план здесь выдвигаются интерпретационные методы получения знания. Именно они в большинстве случаев обеспечивают прирост знания в области гуманитарных наук, но в то же время перед исследователями возникают сложнейшие проблемы обоснования истинности гуманитарных теорий и их методологического обеспечения.

Поскольку постижение, усвоение смысла текста являются процедурами, качественно отличными от объяснения природных и общественных закономерностей и явлений, постольку в методологии гуманитарных наук должна занять соответствующее место новая категория — категория понимания. Но соотношение между объяснением и пониманием должно быть взаимодополнительным.

Г.м.с. характеризуется особенностями, среди которых прежде всего следует назвать принятие дихотомии естественных наук и наук о духе (гуманитарных наук). Так как предметной основой гуманитарных наук является текст, то мощным средством анализа гуманитарных явлений выступает язык. Во многих герменевтических концепциях язык объявляется средоточием всех гуманитарных проблем. И более того, слово выполняет культурологическую функцию, представляя в качестве системообразующего элемента культуры. Именно здесь находится центральный пункт, главное звено герменевтической методологии гуманитарных наук. Если слово есть принцип культуры, то принципы анализа слова должны быть последовательно распространены на анализ культуры.

Следующей особенностью Г.м.с. является его диалогический характер. Диалогический характер гуманитарного познания становится критерием различения гуманитарных (диалоговая форма знания) и естественных (монологическая форма знания) наук.

Еще одним свойством Г.м.с. является разделение областей специфически знаково-

го содержания (объективный смысл текста) и психологических моментов, оправдывающих принцип лучшего понимания (см. *Универсальная герменевтика*), который выполним скорее как целевая установка, нежели как реально достижимый идеал. Текст обладает свойствами чувственно воспринимаемых объектов, но, чтобы его понять, следует учесть, что он связан со смыслом и значением. Вещественные компоненты текста мы воспринимаем, идеальную сторону текста понимаем. Субъективные намерения автора, его психологические характеристики и его внутренний мир, зависящий от образования, увлечений, религиозности, воспитания, принадлежности к определенному классу или сословию, системы архетипов коллективных бессознательных представлений, материальных условий его жизни, составляют тот фон, который оказывает существенное влияние на смысл текста. Он является внелингвистическим контекстом, в котором, в частности, и выделяются указанные моменты. В современной герменевтике понимание с методологической точки зрения является не психологической, а семантической и общепсихологической категорией. Его нужно отличать от эмпатии. Отождествление понимания с психологически нагруженными актами характерно для ранних методологических концепций в герменевтике. В них понимание автора было пониманием не в обычном смысле, т.к. в этом случае мы объект понимания не интерпретируем (а всякое понимание связано с интерпретацией), а «проникаем» в него, «эмпатируем», «симпатизируем» (не интеллектуально) сопереживаем, не постигаем смысл, а вживаемся во внутренний мир. Личность автора дана нам не как знаково-символическая структура, а как явление одного порядка с родовой сущностью человека. Методологически здесь применяется прием объяснения. Поэтому использование, например, Шлейермахером понятия «психологическая интерпретация» с точки зрения современной методологии означает использование объясняющих методов (в данном случае психологических) в герменевтическом исследовании.

Учет внелингвистических факторов, мотивационных установок, бессознательных моментов, социокультурных факторов при реконструкции субъективных условий, в которых складывался объективный смысл тек-

ста, является необходимым моментом гуманитарного познания и специфицирует структуру предпонимания.

Основным средством надления смыслом непонятных знаково-символических конструкций является *интерпретация*, которая представляет собой достаточно свободный творческий акт. Вследствие этого Г.м.с. характеризуется терпимостью к множественности результатов интерпретации. Интерпретация и понимание текстов обеспечивают особыми методологическими средствами: герменевтическим кругом, вопросно-ответными методиками, контекстным методом, специальными логическими средствами (см. *Герменевтическая логика*), семиотическими и психологическими приемами.

ГЕРМЕТИЗМ — религиозно-философское течение эпохи эллинизма, сочетавшее элементы философии, астрологии, магии и алхимии. Представлен значительным числом сочинений, составивших «Герметический корпус» (II–III вв.) и приписываемых Гермесу Трисмегисту. Эта мифическая фигура имеет сходство с древнеегипетским богом Тотом, который считается изобретателем букв, алфавита и письменности и потому пророком и проводником божественных знаний. Греки, познакомившись с древнеегипетским богом, нашли, что он имеет много общего с их богом Гермесом, вестником богов, и наделили его эпитетом Трисмегист, что значит «трижды благословенный».

Различают «популярный Г.» (III в. до н.э. — III в. н.э.), включающий в себя трактаты по астрологии, алхимии, магии и оккультным наукам, и «ученый Г.» (II–III вв.), содержащий сочинения религиозно-философского характера. Учение Г. пронизано гностическими и неоплатоническими мотивами. Традиция Г. получила продолжение в эпоху Возрождения (М. Фичино, Пико делла Мирандола, Дж. Бруно). «Corpus Hermeticum» становится основным текстом гуманистов, возводится ими к эпохе библейских патриархов и приписывается одному из древних языческих пророков. Современные исследования показали, что в действительности герметические трактаты были написаны языческими религиозными философами в первые века периода империи (II–III вв.) в пику широко распространившемуся христианству с намерением противопоставить Священно-

му Писанию христиан другие письменные источники, выдаваемые за богооткровенные.

ГИЛОЗОИЗМ (от греч. ὕλη — вещество, материя и ζωή — жизнь) — философское учение о всеобщей одушевленности материи, характерное для ионийской школы, Эмпедокла, отчасти стоицизма, натурфилософии Ренессанса (Дж. Бруно, Т. Парацельс), Д. Дидро, Ф. Шеллинга. Термин введен Р. Кедвортом в XVII в. для обозначения философской теории, признающей «жизнь» неотъемлемым свойством материи во всех ее проявлениях. Предельная стадия Г. — наделение материи сознанием как высшей формы проявления жизни.

ГИПОТЕЗА (от греч. ὑπόθεσις — основа, предположение) — 1) обоснованное (не полностью) предположение о причинах явления, о ненаблюдаемых связях между явлениями и т.д., 2) процесс познания, заключающийся в выдвижении предположения, его обосновании (неполном) и доказательстве или опровержении. В этом процессе выделяют две ступени: развитие предположения, доказательство или опровержение предположения.

Развитие предположения состоит из нескольких этапов. Первый этап — выдвижение предположения. Предположения выдвигаются на основе *аналогии*, *неполной индукции*, *Бэкона—Милля методов* и т.д. Выдвинутое таким образом предположение чаще всего еще не Г. Это скорее догадка, чем Г., поскольку оно, как правило, не является хотя бы частично обоснованным. Второй этап — объяснение с помощью выдвинутого предположения всех имеющихся фактов, относящихся к предметной области Г. (фактов, которые Г. призвана объяснить, предсказать и т.д.), — тех фактов, которые были известны до выдвижения предположения, но еще не принимались в учет, а также тех фактов, которые были открыты после выдвижения предположения. Кроме прохождения этих двух этапов в своем развитии, предположение, чтобы быть Г., должно удовлетворять следующим требованиям. Первое требование — предположение не должно быть логически противоречивым (не должно быть самопротиворечивым) и не должно противоречить фундаментальным положениям науки. Последняя часть требования не является аб-

солютной. В некоторых случаях полезно подвергнуть сомнению сами эти положения. Второе требование — предположение должно быть принципиально проверяемым. Различают два рода проверяемости — практическую и принципиальную. Предположение является практически проверяемым, если оно может быть проверено в данное время или в относительно недалекий период времени. Предположение является принципиально проверяемым, когда оно может быть проверено (если и не в ближайшее время, то когда-нибудь). В качестве Г. не признаются догадки, которые в принципе нельзя проверить (обосновать или опровергнуть). Третье требование — предположение не должно противоречить ранее установленным фактам, для объяснения которых оно не предназначено. Четвертое требование — предположение должно быть приложимо к возможно более широкому кругу явлений. Это требование позволяет из двух или более Г., объясняющих один и тот же круг явлений, выбрать наиболее простую. Оно называется принципом простоты. Этот принцип сформулировал английский философ Уильям Оккам. Поэтому данное требование (в разных формулировках) называется «бритвой Оккама». Под простотой имеется в виду отсутствие фактов, которые Г. должна объяснять, но не объясняет. В таком случае придется делать оговорки, что предположение объясняет все факты, кроме таких-то и таких-то, и для объяснения последних фактов выдвигать вспомогательные Г. (для данного случая). Четвертое требование тоже не имеет абсолютного характера. Оно является лишь эвристическим.

После выдвижения предположения (первый этап), объяснения на его основе всех имеющихся фактов, относящихся к предметной области Г. (второй этап), а также после проверки выполнения всех перечисленных требований (если они выполнены) предположение обычно считают обоснованным (не полностью), т.е. Г.

Простые Г. о существовании явлений и предметов доказываются или опровергаются путем обнаружения этих явлений и предметов или путем установления их отсутствия. Наиболее распространенным способом опровержения сложных Г., особенно Г., объясняющих ненаблюдаемые связи между явлениями, выступает опровержение посред-

ством приведения к абсурду, дополненное проверкой следствий опытным путем. Г. могут также опровергаться путем доказательств утверждения, являющегося отрицанием гипотезы. Одним из способов доказательства Г. является разделительное логическое доказательство. Оно заключается в опровержении всех возможных предположений, кроме одного. Г. может доказываться путем ее выделения логическим путем из более общих положений. Как правило, Г. о сложных явлениях нельзя доказать полностью. После доказательства они представляют собой относительную истину, но содержат и истину абсолютную, поскольку их основные положения с течением времени не отбрасываются, а, может быть, лишь уточняются. Доказательством таких Г. является практическая деятельность людей. На практике подтверждаются следствия, вытекающие из Г. Факты, описываемые следствиями, могут быть неизвестными в то время, когда следствия выводятся. Затем факты могут быть обнаружены. Это повышает степень правдоподобия гипотез. Таким образом, вероятность Г. повышается, если она обладает предсказательной силой. Сложная Г., кроме того, позволяет объяснять природу явлений, которые она описывает. Если, зная природу явлений, можно на практике получить эти явления из их условий, то Г. становится более правдоподобной. Подтверждение отдельных следствий Г. и выявление отдельных случаев ее практического использования еще не делают Г. достоверным знанием. При большом числе подтверждений следствий и ее многократном практическом использовании, а также при установлении определенных связей между следствиями происходит переход количественных изменений в качественные и Г. становится доказанной в диалектическом смысле, т.е. в том смысле, что она содержит моменты абсолютной и относительной истины. Такая Г. может с течением времени уточняться, однако основные ее положения остаются верными в существенных чертах, т.е. она становится теорией.

Литература: Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика. М., 1998; Ивлев Ю.В. Логика. М., 1998.

ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД — способ получения знания о мире, состоящий в процессе выдвижения гипотез и

последующей их проверке. Г.-д.м. широко применяется в разных областях знания. Но особую роль он стал играть в естествознании после работ Галилея и особенно построения Ньютоном классической механики. По своей структуре он представляет собой процесс формирования и проверки гипотез, распадающийся на несколько этапов.

Первый этап состоит в том, что на основе эмпирических наблюдений выделяется явление, относительно которого устанавливается наличие наблюдаемых фактов f_1, f_2, \dots, f_n . На следующем этапе, пользуясь предшествующим опытом и имеющимся уже заранее знанием К, а также установленными фактами f_1, f_2, \dots, f_n для их объяснения выдвигают гипотезу Н. Переход от К и f_1, f_2, \dots, f_n к гипотезе Н представляет собой лишь правдоподобное (вероятное) следование, причем считается, что оно имеет место, только если из К и Н можно дедуктировать каждый из наблюдаемых фактов f_1, f_2, \dots, f_n . Если последнее условие не выполнено, то гипотеза Н является неверной и должна быть отброшена. Далее из К и Н дедуктивно выводятся следствия фактуального характера l_1, \dots, l_n , утверждающие наличие новых фактов, отличных от уже наблюдавшихся фактов f_1, f_2, \dots, f_n . Тем самым гипотеза обрастает совокупностью заключений и превращается в некоторую дедуктивную систему. На последнем этапе каждое следствие l_1, \dots, l_n подвергается эмпирической проверке. Если каждое из следствий l_1, \dots, l_n согласуется с опытом, то гипотеза Н считается подтвержденной (верифицированной). Если же хотя бы одно из следствий l_1, \dots, l_n не согласуется с опытом, то гипотеза считается фальсифицированной.

Описанная общая теоретическая схема Г.-д.м. представляет собой лишь идеализированную модель того, как он используется в реальных условиях. При практическом же его применении не всегда бывает легко верифицировать или фальсифицировать выдвинутую гипотезу.

В зависимости от характера гипотезы различают несколько разновидностей использования Г.-д.м. Гипотеза может носить фактуальный характер, т.е. предполагать наличие в мире некоторого процесса, события или объекта. В этом случае, если гипотетический процесс, событие или объект обнаруживается, то гипотеза не просто подтверждается, но и доказывается. Именно таким образом пос-

ГНОСЕОЛОГИЯ ИНДИЙСКАЯ

ле обнаружения планеты Нептун была доказана гипотеза о том, что расхождение между теоретически вычисленным движением планеты Уран и наблюдаемым ее движением на небесной сфере обусловлено возмущающим гравитационным воздействием неизвестного небесного тела.

С другой стороны, гипотеза может носить теоретический характер, т.е. предполагать наличие в мире определенных закономерностей. В этом случае по мере того, как с помощью гипотезы **Н** удастся получить объяснение все новых и новых фактов, особенно если эти факты являются разнородными или предсказать их существование стало возможным только на основании гипотезы, доверие к ней возрастает и она, превратившись в дедуктивную систему, переходит в разряд теории. Последнее означает, что данная дедуктивная система становится широко признанной и активно используемым рабочим инструментом исследователя. Гипотетический характер знания не изменяется, но ученый при возникновении расхождения между теоретическим предсказанием и реальными фактами склонен объяснять данное несоответствие не неверностью теории, а действием некоторых неучтенных факторов. Для опровержения теории он всегда потребует очень веских оснований. Чаще всего это происходит в том случае, когда на смену одной теории приходит новая теория, которая лучше, чем первая, объясняет совокупность имеющихся фактов.

В свою очередь, среди теоретических гипотез, выдвижение которых лежит в основе применения Г.-д.м., выделяют гипотезы общего характера, составляющие ядро будущих основополагающих теорий, и гипотезы частного характера. Последние всегда формируются внутри уже существующей теории. Построение Г.-д.м. на базе таких гипотез ведет к развитию и обогащению исходной основополагающей теории, ее применению ко все более широкому кругу явлений, что служит дополнительным подтверждением ее правдивости.

ГНОСЕОЛОГИЯ ИНДИЙСКАЯ (санскр. — прамана-вада, букв.: учение об источниках достоверного знания) — важная составная часть философских учений всех школ, отличающаяся от аналогичной теории в западной философии, включала в себя и логику. Инте-

рес к теоретико-познавательным проблемам индийских мыслителей проявился уже в предфилософский период — в упанишадах.

В истории становления и развития гносеологии и логики в Индии выделяют четыре периода: а) древний — ок. 650 г. до н.э. — II в. н.э.; б) средневековый — II—XIII вв.; в) период навья-ньяи — XIII — вторая половина XVII в.; г) период постнавья-ньяи — со второй половины XVII в. по настоящее время. В древний период теория познания развивалась в рамках теории аргументации и полемики, называвшейся анвикшики, хету-шастра, тарка-видья, тарка-шастра, ньяя-шастра. Главным источником для изучения происходивших тогда процессов является медицинский трактат «Чарака-самхита» (78), излагающий теорию аргументации жившего ранее Медхатитхи Гаутамы (ок. 550 г. до н.э.), которого многие исследователи считают гипотетической фигурой. Древний период имел характер подготовительного этапа: развитых теорий познания в это время еще не существовало, но отдельные вопросы были поставлены и отдельные концепции и методы ведения спора были разработаны, к примеру, получившие наибольшую известность две джайнские концепции — десятичленного «силлогизма» и «семичастного паралогизма», первая послужила основанием для последующей разработки пятичленного силлогизма найяиков.

В средневековый период теория аргументации выделяется в самостоятельную область исследований и обретает собственное имя — прамана-шастра, прамана-видья (наука об источниках достоверного знания) и ньяя-шастра (наука о методах познания). Диалектика становится одним из разделов науки о познании. Парадигмой для построения собственных теорий познания и логики во всех школах стали «Ньяя-сутры» Гаутамы-Акшапады (II в.). Помимо найяиков, сыгравших выдающуюся роль в развитии теории познания (см. *Ньяя*), в названный период творили и известные мыслители других философских школ: буддисты Нагарджуна (II—III вв.), Асанга и Васубандху (III—IV вв.), Дигнага (ок. 450–520), Дхармакирти (VII в.) и Дхарматтара (ок. 750–810); мимансак Кумарила (VII—VIII вв.); вайшешик Прашастапада (V—VI вв.) и др. Главным достижением найяиков является начало теоретической разработки проблем познания и логики, и в част-

ности создание пятичленного силлогизма (см. *Анумана*). Вкладом Нагарджуны является использование им трех видов аргументации: «четырёхчастного отрицания» (чатух-коти), доказательства ошибочности положений оппонента (витанда) и сведения к абсурду (пра-санга), а также сокращение пятичленного силлогизма на йайиков до трехчленного. Дигнага разделил вывод на «для себя» и «для других» и сделал еще ряд нововведений в теорию выводного знания (см. *Анумана*). Эти концепции Дигнаги отстаивались и развивались его учениками Дхармакирти и Дхармоттарой. Дальнейшее развитие индийской эпистемологии связано со школой навья-ньяя (см. *Ньяя*).

В средневековый период во всех школах принимается единое представление об основных структурных элементах познавательного акта, которым есть аналоги в западной традиции: в нем выделяются субъект познания (джнятр, праматр, грахитр), объект познания (джнейя, прамейя, грахья, вишья), инструмент или источник получения знания (прамана, грахана) и результат процесса познания — достоверное знание (прама, джняна, прамити). В некоторых школах это разделение полагалось условным, что не мешало, тем не менее, им пользоваться. В буддизме и адвайта-веданте, к примеру, отмечался условный характер противопоставления субъекта и объекта. Буддисты, со своей стороны, отождествляли инструмент получения знания и само знание: пратьякша у них обозначает и акт восприятия, и результат этого акта, анумана — и процесс вывода, и выводное знание.

В теориях различных религиозно-философских школ четыре названных элемента получили различное концептуальное наполнение в зависимости от онтологических позиций соответствующих школ, и не всем понятиям, которые использовали индийские теоретики для описания когнитивного процесса, можно найти соответствия в западной философии. У субъекта устанавливалось наличие аффектов, эмоций и различных дефектов познавательных способностей, дающих искажения в знаниях. Познавательные способности, которые описываются в Г.и., существенно отличаются от западных аналогов — это: душа (атман — в ньяе, вайшешике, мимансе; джива — в веданте и джайнизме), органы чувств (индриа), сознание, включаю-

щее различные интеллектуальные способности (манас, читта, буддхи или боддхи). Манас часто переводят как «ум», но это не равнозначный перевод, поскольку точного аналога ему нет, манас обозначает самые разнообразные проявления интеллекта: интеллект, способность к осмысливанию чувственных впечатлений, к реагированию на чувственные впечатления, восприятие, чувства, сознание, волю и др. Его считали внутренним чувством, располагающимся в сердце. Сходное положение и с остальными способностями. Читта индийские мыслители соотносили с манасом как внешнее с внутренним и представляли как совокупность модификаций ума, определяющих разные состояния духовной жизни. В йоге различают пять модификаций читты: три инструментальных причины достоверного знания (пратьякша, анумана и шабда), недостоверное познание, знание слов, сон и память. У санкхьяиков подобная способность называется махат, у ведантистов — буддхи. В санкхье и йоге сознание и душа объединяются в одной способности, именуемой пуруша. Практически во всех школах, кроме чарвака, субъекту приписываются также сверхъестественные познавательные способности. У джайнов их три: предвидение (авадхи), с помощью которого можно получить знание о предметах, удаленных в пространстве и времени; телепатия (манахпарья), дающая непосредственное знание о чувствах и мыслях других людей; всеведение (кевала). Последняя способность признавалась также в школах йоги, но только как привилегия бога Ишвары. Буддисты признают существование сверхъестественного восприятия йогингов. О похожей способности под названием йогаджа говорится и в теории найяиков.

Механизм получения знания в текстах различных школ также описывался различным образом. В синкретической ньяя-вайшешике и у мимансаков знание рассматривалось как синионим сознания и считалось непостоянным качеством души, возникающим при контакте души и ума (манас) с каким-либо объектом. Сама по себе душа считалась не обладающей сознанием. Джайны, напротив, считали сознание неотъемлемым качеством души, с которым она не растает даже во сне или в обмороке. Функцию сознания в процессе познания они объясняли через аналогию с солнцем, освещающим

ГНОСТИЦИЗМ

себя и все другие предметы, включая препятствия на пути к знанию.

Главные теоретико-познавательные категории знание и истина получили в индийской философии следующее концептуальное наполнение. Знания подразделялись на истинные и ложные, непосредственные и опосредованные, внешние (получаемые через внешние органы чувств) и внутренние (такие, как чувства голода, боли и др.). Найяики считали истинное знание репрезентацией реальности. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект соотносится с тем качеством, которым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нем объект связывается с качеством, которым в реальности не обладает. Мир найяики считали полностью познаваемым. Так же отвечали на вопрос о познаваемости мира чарваки и вайшешики. Ведантисты и буддисты считали, что существует два вида истины: высшая и низшая, соответствующие двум видам реальности: высшей (парамарта-сат) и низшей (самврити-сат). Низшая реальность — эмпирический мир, результатом ее познания являются истины, позволяющие нам осуществлять предметную деятельность. Высшая реальность — Абсолют (в веданте) или мир дхарм (в буддизме), для ее познания недостаточно познавательных способностей субъекта, являющегося лишь иллюзией. Высшая истина — категория не только гносеологическая, но также этическая и сотериологическая, постигается она не эмпирическим сознанием и в принципе не существует рациональных критериев ее проверки. Познанию мира в индийской эпистемологии изначально был придан подчиненный статус, вытекающий из признания очень низкой ценности человеческого бытия в мире. Процесс познания никогда не был ориентирован в Индии на покорение мира, приспособления мира к себе, комфортное обустройство в нем человека, как это было в западноевропейской культуре, но всегда — на достижение подлинной реальности, перестройки человека для обретения этой реальности. Этим можно объяснить, почему развитие философской мысли не привело к появлению экспериментально-математического естествознания и техники, как в Европе, почему идеал истины как критерия оценки достоверного знания был заимствован не из «наук о природе», а из

гуманитарных дисциплин — грамматики и логики: истинность, по мнению индийских учителей, — это то, что поддается проверке только на уровне эмпирической реальности, эмпирическая истина есть правильность, соответствие установленным правилам. Достичь единства при установлении этих правил представители главных индийских систем не смогли, поэтому пользовались понятием конвенциональной истины: истинно то, что доказано в настоящий момент; если в другой раз кто-то более искусный докажет другое положение, то истинным станет последнее.

Помимо познавательных способностей субъекта индийская теория познания описывает еще инструменты, или источники получения достоверного знания (*прамана*). Всего называлось 11 *праман*, из числа которых в различных системах выбирался свой комплекс.

ГНОСТИЦИЗМ (греч. γνῶστικὸς — познающий, от γνῶσις — познание) — общее название целого ряда религиозно-философских систем, возникших на Ближнем Востоке в эпоху поздней античности и раннего средневековья. Первые упоминания о гностиках содержатся в Новом Завете и в полемических сочинениях отцов церкви эпохи патристики. Например, Климент Александрийский (II—III вв.) называет гностиками валентиниан, маркионитов, василидиан, катафригийцев, энкратитов (воздержников), докетов, каинитов, офитов и др. (Строматы, VII 17). Большинство сведений по Г. были получаемы лишь по вторичным источникам вплоть до 1945 г., когда в Верхнем Египте на территории древнего поселения Хенобоскисон (современный Наг-Хаммади) было открыто собрание коптских рукописей IV в. — 12 кодексов и остатки 13, — содержащих преимущественно космологические и философские рассуждения, гностические молитвы, откровения, евангелия и послания (см. русский перевод, например: Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979). Г. следует отличать от гносиса, хотя иногда эти термины употребляются как синонимичные. Гносис — в большей степени склад мышления, претендующий на исключительное обладание знанием конечных причин всего сущего, но готовый к восприятию различных влияний извне. Это определенный настрой религиозности, отли-

чительной чертой которого является опора не на веру, а на знание. Гносис может перерасти в отдельное религиозное движение (к примеру, герметизм в рамках платонической религиозно-философской традиции), но может оставаться долгое время лишь достоянием отдельных личностей или общин (см. подробнее: Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М., 1997).

В философском аспекте для Г. характерен: а) дуализм (в том числе дихотомия душевного и телесного или же развернутая трихотомия телесного-душевного-духовного); б) онтологический монодуализм (в том случае, если признается, что темная сущность произошла от светлой, отпала от нее, но по своей природе обладает силой к самобытности) или монотриализм (усложненный вариант монодуализма, характерный для валентиниан, наассенов и сефиан); в) космологический эманационизм; г) убежденность в имманентности человеку трансцендентного всему остальному Богу; д) концепция «вырастания «пневматической искры» (σπινθήρ) к бытию»; е) антропоцентризм и гипертрофированный индивидуализм; ж) антикосмизм («мир есть зло») и антисоматизм («телесность есть зло»); з) интеллектуализм; и) отождествление бытия с гносисом; к) экзегетический взгляд на мир (см. подробнее: Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996). Гностическое учение отвергает иудео-христианские и неоплатонические принципы — антропный и экосистемный, согласно которым благой мир был создан благой разумной действующей первопричиной для венца творения — человека. София в гностических мифах предстает то как женский (богиня-мудрость), то как мужской (демиург) персонаж-трикстер, по вине (агносии — т.е. незнанию) которой/которого произошло глобальное нарушение первоначального космогонического замысла (Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М.—СПб., 1997).

Если рассматривать Г. как некий идеальный тип, то для него окажутся характерными такие черты, как антииудаизм, соперничество с христианством и обращение к иранским верованиям (Schenke H.-M. Die Gnosis. Umwelt des Urchristentums. Bd. 1. B., 1965), а также влияние эллинского наследия. В уз-

ком смысле слова под Г. понимают лишь одно из трех основных его направлений, а именно — христианский Г., зародившийся в Сирии или Александрии в конце I в. н.э. и распространившийся век спустя по всей средиземноморской ойкумене. Христианский Г. составлял оппозицию как ортодоксальному христианству, так и иудаизму. Для него характерны: а) претензия на исключительность в обладании эзотерическим знанием, полученным свыше; б) непризнание церковной иерархии; в) индивидуализм и синкретизм в построении собственных религиозно-философских доктрин. Христианскому Г., оперирующему христианскими образами и понятиями, была близка докетическая христология, в том числе фантастизм маркионитов, которые, вслед за своим идеологом Маркионом Синопским (ок. 80 — ок. 155) считали призрачным тело Иисуса Христа. Гностическую христологию характеризует учение о двух различных природах: Иисуса и Христа, по которой Христос как Спаситель не был человеком. Он был одним из высших эонов (от греч. *οὐράνιος* — истинно сущий). В Г. зонами стали называться единичные «Неименоуемому Отцу» персонификации отдельных сторон божественной природы, гипостазированные предикаты Отца. Количество промежуточных эонов, живущих в Плероме (идеальном бытии), варьируется. Так, по учению варвелитов, от «Неименоуемого Отца» произошли четыре пары эонов: «Мысль» и «Слово», «Бессмертие» и «Христос», «Жизнь Вечная» и «Воля», «Ум» и «Предвидение». Валентин насчитывает 30 эонов (по числу дней в месяце), среди которых важнейшими являются первая и вторая двойцы: «Неизреченный» и «Молчание», «Отец» и «Истина», и произошедшая от них четверица: «Слово» и «Жизнь», «Человек» и «Церковь». В системе Василида число эонов достигает 365 (по числу дней в году). Структура чувственно-телесного космоса (Кеномы) в Г. пародирует иерархию Плеромы. В ней обычно присутствует космокреатор-демиург, семерича архонтов и множество «ангелов». Спаситель (представление о котором было одним из самых сложных у валентиниан) приносит человеку, томящемуся в оковах материального бытия, знание, позволяющее душе/духу гностика успешно миновать все уровни Кеномы и достичь Плеромы. В среде восточного (сирийского) Г. II в. наибольшее развитие по-

ГОМЕОМЕРИЯ

лучила система Василида, а в среде западного (александрийского) — Валентина.

В более широком смысле Г. включает в себя также нехристианский (в том числе дохристианский) Г. I—III вв. и мандеизм. Кроме того, иногда выделяют сравнительно поздний иудейский Г., который противостоял иудейской мистике, нашедшей свое развитие в каббале. Мандеизм (арам. «манда» — знание, гносис) — специфическая семитовавилонская ветвь Г., сформировавшаяся во II—III вв. и существующая до сих пор в Южном Ираке. Мандеи вместо Христа, которого считали лжепророком, почитали Иоанна Крестителя, о чем свидетельствует так называемая «Книга Иоанна». Большинство священных книг мандеизма — «Гинза», «Харан Гаванта» и др. сохранились лишь в списках XVIII—XIX вв. Древнейшие тексты датируются III—VI вв. Существует предание о миграции мандеев из Палестины. Согласно их учению, мир создал бог Птахиль с помощью демона-демиурга Руха. Знание жизни (манда-дихайя), являющееся избранным в виде трех духов-утхрас, дает возможность мандею освободиться от негативного воздействия злого Руха.

Г. первых веков оказал существенное влияние на формирование религиозно-философских взглядов манихеев, богомилов, катаров, вальденсов, альбигойцев и др.

ГОМЕОМЕРИЯ (греч. *ὁμομέρεια*, от *ὅμοιος* — подобный и *μέρος* — часть, доля) — термин древнегреческой философии. Впервые встречается у Аристотеля, который гомеомеричными, или подобочастными, называл качественно однородные вещества, у которых любые части подобны по своим свойствам друг другу и целому (например, металлы, минералы и т.п.). Открытие Г. приписывается Анаксагору, хотя в его известных нам текстах этот термин не встречается. У Анаксагора речь идет о бесконечных числом мельчайших частицах, «семенах» (*spemata*) всех качеств, смеси которых образуют все вещи. Любое семя может бесконечно делиться на части более мелкие, сохраняющие при этом свое качество. В силу этой характеристики — быть-делимыми-на-части-всегда-себе-равные — эти семена в позднейшей литературе стали называться «Г.».

ГОРИЗОНТ — термин-метафора, в феноменологии Гуссерля обозначающий суще-

ственное свойство всякого интенционального переживания (см. *Интенциональность*), а именно необходимо сопровождающее его предначертанное «поле» подразумеваемых переживаний. Хотя Г. и указывает на некие границы актуального опыта, он вместе с тем является бесконечно открытым, т.к. передвигается вместе с протеканием переживания, постоянно отсылая к новым потенциальностям сознания, принадлежащим самому этому переживанию. При помощи горизонтных структур осуществляется связность потока сознания. Конституируемый сознанием смысл (см. *Конституирование*) никогда не представлен в готовом виде и проясняется только в ходе истолкования Г.

В феноменологии Гуссерля речь идет о временных Г. (см. *Структура времени феноменологическая*), которые наделяются статусом исходных, и о Г. перцептуального поля. Восприятие любой вещи всегда происходит во внутреннем и внешнем Г. Внутренний Г. вещи — это круг подразумеваемых, но еще не раскрытых ее определений, круг «определенных неопределенностей». «Позади» внутреннего Г. разворачивается внешний Г. вещи, образуемый со-присутствием других вещей. Все частные Г. органически сливаются в единый тотальный Г., который мы именует «миром».

В фундаментальной онтологии Хайдеггера речь идет прежде всего о «бытийном Г.», т.е. о предначертанном самой постановкой вопроса о бытии поле понимания и истолкования смысла бытия. Время в качестве трансцендентального Г. вопроса о бытии проявляется в ходе истолкования смысла бытия понимающего в своем бытии сущего (т.е. человеческого присутствия, *Dasein*) как временности. В свою очередь временность разясняется как единство экзистенциальных горизонтных структур настоящего, бышести и настоящего. Горизонтное устройство временности оказывается, согласно Хайдеггеру, экзистенциально-временным условием возможности мира.

В герменевтике Гадамера понятие Г., существенным образом принадлежащее понятию герменевтической ситуации, означает поле зрения, охватывающее все, что может быть увидено из некоторой точки. Историческое понимание, т.е. понимание исторического предания, осуществляется в процессе слияния Г. настоящего с набрасываемым

мым нами историческим Г. прошлого, который сам по себе не является статической и автономной структурой, а всегда уже участвует в качестве предания в формировании Г. настоящего и изменяется вместе с ним. Гадамер употребляет понятие Г. в смысле, близком хайдеггеровскому, когда говорит о языке как Г. герменевтической онтологии.

Литература: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998; Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. Ереван, 1987; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.

ГОСУДАРСТВО — общность людей, объединенных общей территорией, общими правовыми законами и публичной властью, а также налогами. Происхождение Г. мыслители объясняют по-разному. Платон генезис Г. связывает с потребностями людей и определяет Г. как совместное поселение. Он же является создателем теории идеального Г. Аристотель считает, что Г. представляет собой «общество, состоящее из нескольких селений... достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» (Аристотель. Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1984. С. 378).

В Новое время возникает договорная теория происхождения Г. (см. *Общественный договор*).

Что касается вопроса о генезисе Г., то в духе идеалистической философии его решают Гегель. Он утверждает, что Г. мыслится изначально как идея. «...государство — это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю. Мысля идею государства, надо иметь в виду не особенные государства, не особенные институты, а идею для себя, этого действительного Бога» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 284). Выяснение же причин происхождения Г. Гегель считает задачей исторической науки.

Российские ученые тоже значительное внимание уделяли проблемам генезиса и роли Г. в общественной жизни. Так, в частности, русский мыслитель И.А. Ильин связывает происхождение Г. с необходимостью защиты собственности. «Государства возникают и упрочиваются с переходом от охотничьего и пастушески-кочевого быта к земледельческому. Община, осевшая на месте

со всем своим добром и стадами, связавшая свою участь с засеянным полем и ожидаемым урожаем, естественно, вынуждена отстаивать и защищать свои владения от пришлою орды завоевателей, подвергающей все опустошению. Опасность нашествий рано заставляет провести в жизнь разделение труда между земледельцем, ведущим свое хозяйство, и воином, который сам не обрабатывает землю, но обороняет хозяйство своей общины. Судья, законодатель и жрец получает новое звание — военачальника, и власть его получает новую опору в силе постоянного войска» (Ильин И.А. Собр. соч. Т. 4. М., 1994. С. 130). Таким образом, И.А. Ильин видит причины возникновения Г. в сохранении собственности, а также в установлении внутренней и внешней безопасности. А основами Г. считает народ, территорию и власть.

Иначе объясняет генезис Г. марксистская теория. Она исходит из того, что Г. возникло прежде всего в результате внутреннего развития общества, а не из-за защиты от внешних врагов. Примитивные (первобытные) общества не имели представления о Г. и не нуждались в нем. Но экономическое развитие приводит к расколу общества на антагонистические классы, один из которых эксплуатирует другой, и чтобы их борьба не уничтожила существующие порядки и общество в целом, возникает сила, которая призвана стабилизировать ситуацию. Обобщая идею генезиса Г., Энгельс пишет: «Итак, государство никоим образом не представляет собой силы, извне навязанной обществу. Государство не есть также действительность нравственной идеи», «образ и действительность разума», как утверждает Гегель. Государство есть продукт общества на известной ступени развития; государство есть признание того, что это общество запуталось в неразрешимом противоречии с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновения, держала его в границах «порядка». И эта сила, происшедшая из общества, но ставшая над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть госу-

дарство» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 169—170). Марксистская концепция генезиса Г. исходит из самой действительности, показывает исторический процесс в развитии, которое неизбежно и с необходимостью приводит к появлению антагонистических классов и вместе с тем к возникновению специального политического института, т.е. Г., регулирующего отношения этих классов. В классовом обществе государство имеет классовый характер и защищает интересы господствующего класса.

Г. как новое социальное образование имеет присущие ему признаки: а) территорию; б) народ (см. *Народ*); в) публичную власть; г) налоги.

Территория. Без строго очерченной и фиксированной территории нет единого Г. Территория — это фиксированное и охраняемое политическое и правовое пространство, на которое распространяется *власть* Г. Оно имеет право заставлять подчиняться всех, кто живет постоянно или временно на данной территории, общепринятым нормам и законам. Вместе с тем оно должно создавать всем, живущим на его территории, необходимые условия для жизни. Г. должно обустривать свою территорию. Для этого надо создавать промышленность, строить заводы, фабрики, выпускать высококачественные товары и т.д. При этом Г. должно защищать свои товары как на внутреннем, так и на внешнем рынке. Ведь известно, что чем больше товаров продается, тем богаче становится Г., тем выше уровень жизни его граждан. Одновременно Г. должно заботиться и о духовной сфере. С этой целью Г. необходимо создать соответствующую базу (школы, институты, университеты и т.д.). Разумеется, нужно давать мощный импульс развитию духовной культуры, создавать необходимые условия для науки. Ни одно современное Г. не может рассчитывать на успешное развитие без использования достижений науки и техники.

Публичная власть. Она включает армию, которая обязана охранять границы и территориальную целостность Г., полицию (милицию), следящую за общественным порядком и безопасностью граждан, государственный аппарат, суд, прокуратуру и т.д.

Налоги. Они необходимы для содержания публичной власти, выполнения тех или иных государственных программ (социальное обеспечение и медицинское обслужива-

ние населения, пенсии, дотации на образование, экологические программы по восстановлению окружающей среды и т.д.).

Г. выполняет разные функции. Во-первых, оно не может не заниматься экономическими вопросами общества. Поэтому оно должно регулировать экономические отношения, поощрять национальную экономику, защищать ее интересы в международных экономических, торговых и иных организациях. Во-вторых, Г. должно делать все для защиты национального суверенитета. Оно должно обеспечивать надежную оборону, поддерживать высокий уровень боевой подготовки армии, оснащать ее самой современной техникой. В-третьих, Г. должно проводить соответствующую патриотическую работу среди граждан. Оно должно воспитывать их в духе любви к Родине, к национальным традициям и обычаям. В-четвертых, оно должно соблюдать права каждого гражданина, создавать необходимые условия для проявления его духовных и физических потенций.

Формы государственного правления с момента его возникновения были самыми разнообразными. Уже в древности были республиканская, демократическая, монархическая, аристократическая формы правления. Для эпохи феодализма наиболее характерна монархия. Очень дифференцированы современные формы Г. Во многих из них сохранились остатки феодализма, в других наблюдаются республиканские формы правления, в третьих — президентские и т.д. Они складывались в зависимости от традиций, обычаев, исторических условий, религиозных убеждений, уровня политической культуры народа и т.д.

ГРАММАТОЛОГИЯ — см. *Деконструкция*.

ГРЕХ — специфическое понятие религиозной этики, в которой нравственно отрицательные поступки оцениваются прежде всего в качестве вины перед Богом, предстают как нарушение божественных заповедей. В христианской этике важную роль играет понятие первородного Г. Первородный Г. — нарушение божественной заповеди, осуществленное первым человеком Адамом. В результате первородного Г., согласно христианским представлениям, все человечество вплоть до искупительной жертвы Христа

пребывало во зле, совершало движение к небытию. После искупительной жертвы начинается обратное восхождение к Богу. Определенную роль в этом движении играют собственные моральные усилия каждого человека, его стремление искупить совершенные Г. и поставить поведение под контроль разума (ориентированного на выполнение божественных заповедей) с тем, чтобы не совершать новых Г.

В собственном моральном значении основным Г. в христианской религии является Г. гордыни, показывающий, что человек ведет себя эгоистически, забывает о своей связи с другими людьми, ставит себя выше них.

ГУМАНИЗМ (от лат. *humanus* — человеческий, человеческий) — представляет нравственный принцип в отношениях между людьми и в деятельности общественных институтов, в основе которого лежит забота о человеке, стремление к улучшению условий его жизни, обеспечение удовлетворения его потребностей и развития талантов.

Г. отводит большую роль достоинству человека, предполагает веру в его собственные возможности, отрицает догматические принципы жизни, не учитывающие исторических условий и специфических черт каждого отдельного человека. Наиболее ярко гуманистические идеи сформулированы в эпоху Возрождения Ф. Петраркой, Данте, Манетти Пико-Делла Мирандолой, Леонардо да Винчи, Дж. Бруно и др. Но можно говорить и о христианском Г., направленном на поддержку слабого, о современных гуманистических подходах ситуационной этики и гуманистической психологии, стремящихся учесть все конкретные обстоятельства жизни каждого отдельного человека.

В центре дискуссий о Г. находятся вопросы о том, что же именно гуманно в отношении человека к человеку и в отношении общества к своим членам: гуманно ли, например, стремиться к удовлетворению всех потребностей человека, или же, наоборот, какие-то из этих потребностей следует всемерно ограничить во имя развития других, гуманно ли стимулировать или даже принуждать человека к развитию его собственных талантов, или же, наоборот, — гуманно лишь предоставлять человеку возможности развития, избегая всякого давления на него со стороны общества, есть ли Г. просто забо-

та о каждом человеке в конкретных условиях его бытия, или же Г. представляет историческое движение общества к более совершенному состоянию?

В основе принципа Г. несомненно лежит зафиксированная еще с древних времен идея уважительного отношения к другому человеку, запрещение использования его в качестве средства. Она выражается в золотом правиле нравственности — «поступай по отношению к другому так же, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе» и в кантовском категорическом императиве «поступай всегда так, чтобы максима твоего поведения могла стать всеобщим законом». Однако золотое правило нравственности содержит сильный элемент субъективизма, ведь то, что желает какой-то отдельный человек по отношению к себе, вовсе не обязательно хотят все другие. Категорический императив выглядит более универсально. Но он способен быть лишь ограничивающим правилом, т.к. не содержит в себе никакой ценностной идеи, в соответствии с которой могло бы осуществляться развитие личности. Без такой идеи представление о том, что человек никогда не средство, а только цель (вторая формулировка императива), превращается в абстрактное благое пожелание. Возникает закономерный вопрос о том, почему, например, я должен поддерживать все цели, преследуемые другим человеком, ведь, возможно, они очень элементарные? Почему я должен ограничивать свою свободу ради целей, которые преследует другой, если области нашей практической активности совпадают, ведь, возможно, я могу принести больше пользы обществу, чем он? Кант сам видел ограниченность своего императива и дополнял его пантеистическим принципом, определяющим путь движения человека в царство целей, где, по его мнению, всемерно развиваются все его таланты.

В гегелевской и марксистской философии идея движения общества к совершенному состоянию, в котором достигается гармония интересов людей, создаются условия для развития талантов каждого, получает наиболее полное выражение. Данное состояние общества рассматривается как практическое воплощение реального Г. Несомненно, что Г. предполагает заботу о конкретном человеке, стремление общества к созданию условий для реализации его возможностей и

удовлетворения потребностей. Тем не менее неправомерно отождествлять Г. с итогом истории, полагать, что в нем заключается ее смысл. Перед людьми всегда будут вставать сложные проблемы практического и морального характера, разрешение которых будет связано с собственными усилиями человека, а не с заботой о нем со стороны некоторых общественных структур.

Г., представленный своей императивной стороной, выступающий как практическое нормативное требование, несомненно, исходит из приоритета личного бытия перед другими возможными основаниями нравственной мотивации. Его содержание поэтому должно быть соотносено с идеей личного счастья. Именно на базе такого понимания Г. в Новое время разрабатываются концепции прав человека, происходит юридическое закрепление условий деятельности, позволяющих каждому человеку реализовать себя как личность. Однако личное счастье не является независимым от счастья других людей и в целом — от характера задач, решаемых обществом на данном этапе его развития. Ведь подлинное счастье предполагает полноту, эмоциональную насыщенность жизни. Оно может быть достигнуто лишь в процессе самореализации личности, так или иначе осуществляемом на основе разделенных с другими людьми целей бытия. В таком случае формирование у личности качеств, делающих ее способной быть полноценным

участником общественной жизни, даже если это предполагает принудительное воздействие общества, не выглядит как негуманное. Если исходить из того, что сущность человека изменяется вместе с развитием социальных отношений, что на разных исторических этапах меняются цели деятельности людей, Г. не может быть понят просто как предоставление условий для саморазвития и требование неиспользования другого в качестве средства.

Сложность решения вопроса о Г., однако, заключается в выяснении того, какое воздействие гуманно, а какое нет, в том, чтобы определить, что соответствует действительной исторической перспективе и интересам самой развивающейся личности, а что является временным, конъюнктурным и, возможно, корыстным подходом того или иного субъекта (например, некоторого политика), пытающегося манипулировать другими людьми.

Целесообразно понимать Г. в трех основных, исторически выявляемых смыслах: а) гарантия основных прав человека как условие сохранения гуманных оснований его бытия; б) поддержка слабых, выходящая за рамки обычных представлений данного общества о справедливости; в) формирование у каждого человека социальных и нравственных качеств, позволяющих ему стать развитой личностью и осуществлять самореализацию на базе общественных ценностей.

Д

ДАО — одна из самых фундаментальных категорий китайской философии и культуры, философий Восточной Азии. Этимологические значения иероглифа Д. — «путь», «дорога», основные контекстуальные значения — «учение», «метод», «принцип», «теория», «правда», «мораль», «гармоничный порядок», «функция», «график», «абсолют», «выражение», «высказывание». В ранний период распространения буддизма в Китае иероглиф Д. применялся для передачи термина «бодхи» и ряда других буддийских понятий. В западных историко-философских исследованиях Д. сопоставляется с категориями *логос* и *брахман*, а в китайском переводе Евангелия обозначает божественное Слово. Д. является центральной категорией *даосизма*. Основными философскими коррелятами Д. выступают категории *дэ* (благая сила) — манифестация Д., и *ци* (орудие) — вечное выражение действия Д.

В китайских философских школах трактовки Д. различались. Наиболее отчетливо выделялись две основные концепции Д. — конфуцианская и даосская.

В *конфуцианстве* Д. выражало прежде всего гармонию жизни социума и природы. Эта концепция в основных чертах сложилась в V—II вв. до н.э. В древних памятниках, отредактированных в конфуцианском духе и вошедших в число конфуцианских канонов (см. *У цзин*), Д. подразумевает «поведение», «[должный] путь государя и Неба». Различались «небесное Д.», в прямом смысле означавшее закономерности астрономических процессов, в переносном — общие принципы мироздания, и «человеческое Д.» — социальные нормы поведения.

Конфуций затрагивал только человеческие аспекты Д. Он постулировал познаваемость Д. и выделял две его стороны. Первая соотносится с любовью к людям, выражением которой у Конфуция выступает *жэнь* (гуманность) — интегративное качество совершенной личности, конкретизирующееся набором этических нормативов. Вторая сторона Д. — осуществление совершенного правления. Тем самым Д. у Конфуция означает как должное течение человеческой жизни, обусловленное правильным поведением,

так и гармоничный ход социальных процессов. Соответственно, Д. может быть присуще человеку, государству и всей ойкумене (Поднебесной). Смысл жизни благородного мужа — утверждение Д., а при отсутствии Д. он должен избегать службы, т.е. соучастия в нарушении должного порядка вещей.

Последователи Конфуция дали онтологическую интерпретацию идее противостояния и взаимосвязи небесного и человеческого Д. Мэн Кэ (372—289 гг. до н.э.) отождествил «небесное Д.» с *чэн* (искренностью) как началом, исходно пронизывающим мироздание и человеческую природу («Мэн-цзы», IV A12). Гармоничное состояние личности и соответствующее ему поведение Мэн Кэ называл «срединым Д.» (*чжун Д.*) (Там же, VII B37). В учении Сюнь Куана (313—238 гг. до н.э.), к которому восходят социоцентристские тенденции в последующем конфуцианстве, противостоящие идущей от Мэн Кэ персонцентристской линии, подчеркивается всеобщность и всеобъемлемость Д. Оно, с одной стороны, является всеобщей сущностью вещей, каждая из которых представляет лишь одну из бесчисленных сторон Д., с другой — неким постоянным началом, присущим правильному правлению («Сюнь-цзы», гл. 17); только постижение Д. как всеобщей закономерности обеспечивает правильное мышление и познание вещей (гл. 21).

Онтологизация Д. у последователей Конфуция во многом была следствием влияния раннего даосизма. В отличие от патриархов конфуцианства основоположники даосизма подчеркивали невыразимость и сокрытость Д. Контуры даосской концепции Д. очерчены в трактате «Дао дэ цзин» (ок. IV—III вв. до н.э.). Там представлено учение о двух видах Д.: 1) постоянном (*чан*), т.е. абсолютно неизменном, безымянном, невыразимом, пребывающем в покое (см. *Дун-цзин*), рождающем «отсутствие/небытие» (см. *Ю-у*) и дающем начало космосу (Небу и Земле); 2) изменяющемся вместе с вещами феноменального мира, действенно-активном, познаваемом и выразимом, порождающем «наличие/бытие» и «десять тысяч вещей», всепроникающем. Постоянное Д. рассматривается как высшее по отношению к выразимому; первой ступенью деградации Д. (его утратой) является уже манифестация последнего — *дэ* (благая сила). Существенная зако-

номерность Д. — возвратность, движение по кругу (чжоу син), ассоциировавшееся в китайской культуре с Небом (см. *Тянь ди жэнь*), которое представлялось круглым. Как мирозакон Д. следует лишь самому себе, своей самости (*цзы жань*), действует недеянием (*у вэй*), что подразумевает воплощение Д. в жизни человека и социума посредством осуществления указанных принципов. В другом важном даосском трактате, «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н.э.), усилены акценты на связи Д. с «отсутствием/небытием», его вездесущности и непознаваемости. В памятниках раннего даосизма обозначены идеи о постижении Д. как духовно-психо-телесном возвращении к нему и соединении с ним, заложившие теоретические основы практики достижения бессмертия в средневековом даосизме.

Уже в «Дао дэ цзин» содержатся развитые в других древних даосских памятниках предпосылки идеи понимания Д. как субстанции мировой пнеумы (*ци*). Положение об имманентности пнеумы универсуму, в том числе Д.-универсуму, подкрепило даосскую концепцию космического процесса как саморазвертывания Д. и стало одним из главных в китайской классической философии 2-го тысячелетия.

Даосская трактовка Д. оказала значительное воздействие на построения других школ, прежде всего *легизма*. В легистском трактате «Хань Фэй-цзы» (III в. до н.э.) разделяется даосская трактовка Д. как мирозакона, всеобщего начала, порождающего и формирующего все сущее. В отличие от конфуцианства социальная реализация Д. связывается здесь не с этическими качествами, а с удачным следованием природе вещей, что подразумевает, в частности, использование человеческого эгоизма и стремления к выгоде.

Важный этап в философском осмыслении понятия Д. представлен в комментариях к «Канону перемен» («И цзингу»). Около IV в. до н.э. комментарий вместе с каноном составили памятник «Чжоу и» («Чжоуские перемен»), вошедший во II в. до н.э. в конфуцианский канонический свод, но признанный всеми течениями китайской мысли. Выражением Д. там выступает чередование противоположных космических сил *инь* и *ян* («Си цы чжуань», I, 5), а главным качеством Д. — возвратность (*фань фу*), возвращение к самому себе. В «Чжоу и» Д. фигурирует в

двух ипостасях: двоичной — Д. Неба и Земли и троичной — Д. Неба, Земли и Человека. Д. Неба утверждается (выражается) силами *инь* — *ян*, Д. Земли — «мягкостью» и «твердостью», Д. Человека — «гуманностью/социальностью» и «долгом/справедливостью» («Шо гуа чжуань», 2). Доктрина «Чжоу и» ввела в оборот китайской философии понимание Д. как своего рода «графика» мировых процессов, которые могут быть символически выражены чередованием схем «И цзина».

Конфуцианская и даосская концепции Д., включившие также идеи «Чжоу и», активно взаимодействовали. В учении главного создателя доктрины имперского конфуцианства Дун Чжуншу (190 или 179—120 или 104 гг. до н.э.) их синтез вылился в толкование Д. как мирозакона, который проявляется прежде всего в последовательной смене фаз *инь*—*ян* и взаимодействиях «пяти элементов» (*у син*).

Конфуцианская концепция Д. стала нормативной для китайской культуры в неоконфуцианстве, онтологизировавшем человеческий аспект Д. Согласно одному из основоположников неоконфуцианства Чэн И (1033—1107), проявления Д. суть *мин* (предопределение), *син* (индивидуальная природа) и *синь* (сердце/разум). Главной характеристикой действия Д. у Чэн И является понятие «чжун юн» (срединное и неизменное), взятое из конфуцианской классики и подразумевающее правильность, гармоничность, гармонизирующее воздействие на мир. Ведущий представитель неконфуцианского учения о сердце (*синь сюэ*) Ван Янмин (1472—1529), продолжая идущую от Сюнь Куана персонцентричную линию в конфуцианстве, отождествил Д. с врожденным знанием блага (*лян чжи*) как сердцевиной человеческого существа. В осмыслении Д. неоконфуцианцами весомую роль играла проблема соотношения Д. и его «орудий»-*ци*. Например, главный основоположник неоконфуцианской ортодоксии Чжу Си (1130—1200) ставил знак равенства между Д., структурообразующим вселенским началом *ли* (принципом) и Великим пределом (*тай цзи*), а в качестве «орудий» рассматривал «пневму»-*ци* и силы *инь*—*ян*; Д. и орудия он соотносил как основу и ее «проявление/применение» (см. *Ти-юн*). В китайской философии XX в. развивались преимущественно неоконфуцианские трактовки Д.

В традиционных построениях Д., как и другие понятия китайской философии, сохраняет связь со своими исходными значениями и смыслами в обыденном языке, которые у иероглифа Д. особенно многочисленны и позволяют широко использовать в философских текстах игру на смысловых ассоциациях и параллельное применение слова в разных значениях. Это обстоятельство, затрудняющее историко-философское осмысление Д. в качестве термина, дало основание апологету конфуцианства Хань Юю (768–824) называть Д. «пустой позицией», не имеющей точно фиксированного смысла.

Литература: Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Кобзев А. И. Дэ и коррелятивные ей категории в китайской классической философии // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998; Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.

ДАОСИЗМ (кит. — Taoism[e]) — принятое в западной культуре обозначение одного из ведущих направлений китайской философии и традиционной религии. В китайской традиции закрепилось идущее от поздней конфуцианской ортодоксии противопоставление дао цзя (школы дао) и дао цзяо (учения дао, наставления в дао). На Западе оно вылилось в различение философского и религиозного Д., правомерность которого ряд современных исследователей отрицает.

Идейные и религиозные предпосылки Д. коренились, вероятно, в традициях шаманов и магов южных и северо-восточных царств Древнего Китая. Философия, сложившаяся в IV–III вв. до н.э., стала результатом рефлексии на возникшие ранее представления и верования. В сочинениях II–I вв. до н.э. это философское течение обозначено как «школа дао и дэ» (даодэ цзя), хотя отнесенные к нему мыслители такого самоназвания не применяли, а в I в. — дао цзя. Ее учение представлено главным образом в трактатах «Дао дэ цзин» («Канон дао и дэ») и «Чжуан-цзы». «Дао дэ цзин» именуется также «Лао-цзы» («Старый мудрец») — по прозвищу предполагаемого автора, историчность которого вызывает сомнения. Главные понятия, рассматриваемые в памятнике, *дао* и *дэ* (благая сила), стали основополагающими категориями для всей последующей китайской философии. Трактровка дао в «Дао дэ цзине» обозначила основные контуры этого понятия в даосской традиции. Оно фигурирует в

двух модусах: высшем, как постоянное дао, оно же безымянное, невыразимое, сопряженное с «отсутствием/небытием» (см. Ю—у), пребывающее в покое и порождающее космос; низшем — «именуемое» дао, т.е. выразимое в понятиях, создающее вещи в их наличном бытии, активное и изменяющееся вместе с вещами, вездесущее. Дао соотносится с дэ, своей манифестацией, как порождающее начало и принцип, «пестующий» порожденное. Главными атрибутами дао являются цикличность — «движение по кругу» (чжоу син), т.е. постоянное возвращение к самому себе, самоестественная спонтанность, или следование самому себе, своей самости — *цзы жань*, а также недеяние — *у вэй*, принцип действия дао, благодаря которому «нет ничего, чего бы оно не сделало». Символика космогонического процесса в «Дао дэ цзине» — «дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает десять тысяч вещей» (42) — описывает саморазвертывание дао-универсума из целостного неявленного состояния в дифференцированное и явленное. Эта идея стала одной из основополагающих для последующей даосской мысли. В «Дао дэ цзине» представлен и идеал устройства общественной жизни — маленькие обособленные социумы, жизнь которых патриархальна и безыскусна, строится на отказе от бесплодного мудрствования, использования механических орудий и конфуцианских этических добродетелей. Последние расцениваются как свидетельства «утраты дао» (38).

Ряд идей «Дао дэ цзина» развит в трактате «Чжуан-цзы», приписываемом мыслителю Чжуан Чжоу (ок. 369 — ок. 286 гг. до н.э.) и оказавшем огромное влияние на китайскую литературную традицию. Его философские построения облечены в форму притч и диалогов, изложение часто идет от лица исторических и легендарных персонажей. В «Чжуан-цзы» усилен акцент на соотносительность дао с «отсутствием/небытием», на положении о вездесущности и неопределимости дао. Важным вкладом в даосскую мысль стала идея уравнивания сущего: любая часть универсума не имеет самостоятельного бытия и существует только относительно других его частей, в мире все имманентно всему, субъект и объект включены друг в друга, лишь человеческое заблуждение расчленяет единую реальность на обособленные сущно-

сти. Неизбежно ущербному концептуальному познанию противопоставляется интуитивное переживание единства мира. «Уравнение вещей» предполагает аксиологический релятивизм, отрицание абсолютной ценности идеалов других философских течений, а также уравнение жизни и смерти, ассоциирующееся с бессмертием дао. Жизнь и смерть соотносятся как сон, реальный для спящего, и явь — реальность для бодрствующего.

Идеи, корреспондирующие с учением даодэ цзя, разрабатывались и другими древнекитайскими философскими школами, например школой Сун — Инь (Сун Цзяня и Инь Вэня, середина IV в. до н.э.), на даосской основе соединявшей положения *конфуцианства* и *моизма*: это идея дао как всеобщей основы и движущей силы мироздания, представление о дэ как «вместилище дао, благодаря которому рождаются и развиваются вещи», о познании мира посредством *синь* — «сердца/разума», очищенного от страстей и пребывающего в состоянии пустотности и покоя и др. Важную роль в развитии даосской доктрины сыграла разработка концепции изначальной пневмы (*юань ци*) как исходной субстанции мироздания.

Социально-политические экспликации даосских идей, намеченные в «Дао дэ цзин», получили развитие в школе Хуан — Лао (Хуан-ди — Лао-цзы), доктрину которой ее представители возводили к одному из мифических создателей китайской цивилизации Хуан-ди (Желтому Императору) и легендарному основателю Д., а также в *легизме*.

Институционализация Д. на рубеже нашей эры была связана с формированием развитого учения о достижении бессмертия, которое стало главным конституирующим компонентом даосской доктрины. Элементы этого учения содержались уже в памятниках даодэ цзя. Такого рода представления восходили, в частности, к культу бессмертных, сложившемуся в восточных древнекитайских царствах, а также к культу долголетия и prolongation жизни, вероятно, общему для Китая эпохи Чжоу (XI—III вв. до н.э.). Философия средневекового Д. была в значительной степени связана с обоснованием идеологии и практики достижения бессмертия. Теоретические основания учения о бессмертии изложены в трактатах, которые традиция Д. считает древними, но в действительности дошедшие до нас тексты созданы в I-м тысячелетии,

возможно, на основании более старых памятников. Самые известные из них — «Тай пин цзин» («Канон Великого равновесия») и «Инь фу цзин» («Канон сокрытых знаков»).

Первое институционализированное направление Д. — Тяньши дао («Путь Небесных наставников») возникло во II в. Оно известно также как Удоуми дао (Путь пяти мер риса) и Чжэнь дао (Путь Истинного единства). Титул Небесного наставника от первого его носителя Чжан Даолина передается в роду Чжан до настоящего времени. В дальнейшем возник целый ряд даосских школ, которые традиция делит на северные и южные. Северные школы, такие, как Чжэнь дао, тяготели к коммуналистским формам литургии, южные больше внимания уделяли оккультным техникам достижения бессмертия, хотя эти традиции активно взаимодействовали и переплетались. Сотериологический императив бессмертия лежит в основе религиозной мотивации всех даосских школ. Вместе с тем вечная жизнь считается возможной лишь для отдельных подвижников, остальные приверженцы Д. могут рассчитывать только на увеличение жизненных сил и продление земной жизни для них самих или их потомков вследствие соблюдения религиозных предписаний, использования методик «пестования жизненности» и участия в литургических обрядах.

Бессмертие в Д. мыслится как изменение онтологического статуса «тела/личности» (см. *сю шэнь*) — духовно-психо-физической целостности, ее претворение в субстанцию шэнь (дух). Субстанция бессмертного «тела/личности» трактуется и как «чистая ян ци», т.е. пневма, актуализирующая мужское, небесное начало ян; женские субстанции инь полностью элиминируются в ходе достижения бессмертия. Главным путем к нему считалась алхимия — внешняя (вай дань), инструментальная, нацеленная на выплавление «пилюли бессмертия» в алхимическом тигле, и внутренняя (нэй дань), медитативная, взращивающая «бессмертный зародыш» внутри тела адепта из субстанций организма. Ингредиенты внешней алхимии рассматривались как «пневменные» (ци) аналоги космических сущностей, а полученное снадобье должно было обладать свойствами дао, прежде всего постоянством (чан), т.е. неизменяемостью. Этим критериям отвечало золото, которое обычно и предполагалось получить в

итоге алхимических операций. Вся процедура моделировала космический процесс возвращения универсума к своему истоку, пропорционально спрессованный по времени. Эта процедура представляла собой единство созерцания алхимико-космического процесса как ритуала, в который включен адепт, и собственно инструментальных операций. Их символика прослеживается и в современной даосской литургии, а также в облачении священнослужителей. Внутренняя алхимия использовала фразеологию и теоретический аппарат алхимии внешней, действия по осуществлению трансмутаций «пневменных» субстанций в организме описывались как операции с аллегорически обозначавшимися металлами, их солями, серой, киноварью и т.п., в свою очередь представляющими космические сущности.

Физическое бессмертие, достигнутое в результате соединения с дао, предусматривало разные модусы существования, иерархичность которых восходит к представлениям о многоэтапности саморазвертывания дао, результатом которого становится развитие явленного универсума. Полнота бессмертия предполагает обретение человеком того же «телесно/личностного» состояния, которое присуще совершенному «прежденебесному» (сянь тянь) миропорядку — тому, что появляется в процессе разворачивания дао, предшествуя видимому Небу. В даосской космографии прежденебесные миры описываются как резиденции бессмертных, где нет ни рождений, ни смерти, все гармонично и целостно.

Учение о бессмертии и способах его достижения развивалось крупнейшими представителями Д. — Гэ Хуном (284–363 или 283–343), Тао Хунцзином (456–536) и др. Вершиной теории внутренней алхимии явились построения Чжан Бодуаня (984–1082). Средневековой Д. выдвинул также философ, интересы которых выходили за рамки проблематики собственно бессмертия, — Ван Сюаньлани (626–697), Тань Цяо (X в.) и др. Взгляды многих даосских философов средневековья испытали заметное влияние буддизма. В частности, у Ван Сюаньлани присутствуют следы учения мадхьямики — рассуждения об истинносущем как ни едином, ни двойственном, о «пустотности дхарм». Воздействие буддизма на Д. проявилось и в спиритуализации образа «бессмертного», во многих элементах обрядности, психотех-

ники и структуры даосских институтов. В подражание буддийской Трипитаке формировался и принявший окончательный вид только в начале XVII в. свод даосской литературы — «Дао цзан» («Даосская сокровищница»). В свою очередь, Д. предоставил буддизму концепции и терминологию для изложения его идей в доступной китайцам форме. Прижились в китайском буддизме также методы даосской психотехники, способы психофизического тренинга и сопутствующие им теории.

Пример буддийской *санкхьи* способствовал складыванию в VII–VIII вв. института даосского монашества и возникновению монастырей. В XI–XIV вв. в основном завершилось формирование даосского пантеона, основой которого считается «триада чистых» (сань цин) — божества горных сфер, воплощавшие три аспекта саморазвертывания дао. Уже в начале I-го тысячелетия был обожествлен и Лао-цзы (Лао-цзюнь — Государь Лао), воплощением которого в школе Чжэньи дао считались ее лидеры — Небесные наставники. Для образованных даосов персонажи пантеона прежде всего символизировали те или иные аспекты космического процесса, персонифицированные для нужд медитации и литургии. Пантеон Д. пополнился за счет почитаемых в народе божеств и локальных культов, в свою очередь оказывая на них значительное влияние. Так, общепринятыми идеалами святости в средневековом Китае стали образы даосского отшельника и святого-будды (сянь фо), сочетавшего черты «бессмертного» и бодхисаттвы. Даосские символы бессмертия, непостижимости, всеобщности и порождающей силы дао в народе превратились в знаки долголетия, чадородия и благосостояния, которые широко использовались в благожелательной символике лубка и прикладных искусств. С народным бытом даосское духовенство было связано преимущественно отправлением религиозных обрядов в определенных случаях жизни, в том числе экзорцистских, обслуживанием храмов и кумирен местных божеств и т.п.

Китайская традиция причисляет Д. к комплексу «трех учений» (сань цзяо) наряду с конфуцианством и буддизмом. В народе равно почитались конфуцианские совершенномудрецы, даосские бессмертные и буддийские святые. Во II–VI вв. различные

формы сочетания даосской и конфуцианской проблематики представило философское направление *сяоань сюэ* (учение о сокровенном), ряд представителей которого был вполне авторитетен в глазах последующих конфуцианских философов. В период адаптации буддизма к китайской почве его сторонники создали доктрину «единства трех учений». Она стала особенно популярной после XII—XIII вв., когда ее провозгласила своим принципом крупная даосская школа Цюаньчжэнь цзяо (Учение целостной истинности). Идею равной или сопоставимой ценности «трех учений» разделяли и отдельные конфуцианские мыслители, которые в качестве основания такого единства обычно обнаруживали неизменное дао, по-разному выражаемое. Вместе с тем среди видных конфуцианцев были и решительные противники Д., требовавшие искоренения ложных учений. В *неоконфуцианстве* преобладало представление о высокой значимости построений дао цзя, прежде всего Лао-цзы и Чжуан-цзы, и ложности дао цзяо, под которыми понимались теории и практика Д., сопряженные с религиозным контекстом. Средневековому Д. обязаны своим появлением идея прежденебесного состояния универсума и схемы Великого предела (*тай цзи*), вошедшие в широкий обиход имперской конфуцианской культуры. Даосские символика, пантеон, идеология и практика, в первую очередь психотехника, играли значительную роль в жизни многочисленных в Китае синкретических сект и тайных обществ.

Практика Д. способствовала накоплению обширного естественнонаучного материала, особенно в области химии, его теории содействовали развитию традиционных форм научного знания, в первую очередь медицины и фармакологии. Концепции Д., даосские понятия и образы оказывали сильное влияние на китайскую литературу и искусство. Д. всегда оставался чисто китайским явлением. В средние века он проник лишь на периферию корейской и японской культур, главным образом в виде идей, связанных с медициной и психопрактикой.

Литература: Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.

ДАРШАНА (санскр., букв.: видение, познание, точка зрения) — общее название философских систем в Индии, оформившихся к

середине I-го тысячелетия. Знание в них считалось не просто результатом рационального познания действительности, но также продуктом некоего озарения, постижения внешней реальности, скрытой от обычных познавательных способностей людей. Традиционно основные Д. делятся на астика (признающие авторитет вед) — *санхья*, *йога*, *ньяя*, *вайшешика*, *миманса* и *веданта* — и настика (см. *Джайнская философия*) (не признающие авторитета вед) — *чарвака-локаята*, *джайнизм* и *буддизм*.

Развитие их учений проходило в условиях свободных дискуссий, всегда занимавших важное место в культурной жизни Индии. Наличие такого диалога создавало условия для обмена идеями: Д. легко перенимали друг у друга отдельные идеи и целые концепции, если это не подрывало их собственные основания и усиливало позиции. Единство религиозно-философских систем обуславливалось специфической формой текстовой деятельности. В каждой системе существовал свой базовый текст, написанный в форме сутр (исключение составляет только система *санхья*, базовый текст которой был написан в форме стихов-карик, а соответствующие сутры были созданы позднее) и открывавший определенные горизонты для развития теории; вокруг сутр выстраивалась целая система эзегетических сочинений, которые делятся на три вида: *варттика* (комментарий в форме дискуссии по спорным вопросам); *бхашья* (комментарий-объяснение или разработка проблем, представленных в сутрах); *тика* (субкомментарий, или толкование, уделяющее внимание деталям учения). Весь комплекс сутр с комментариями и субкомментариями назывался «*шастра*» (наука, учебник).

ДВОЙСТВЕННОСТЬ ИСТИНЫ, концепция двух истин — термин, принятый рядом представителей оппозиционной схоластики в борьбе против господствовавшей официальной ее разновидности, стремившейся полностью подчинить усилия человеческого разума и научное знание догматам христианских, мусульманских, иудейских монотеистических и сугубо догматических вероучений. Сторонники этой концепции, напротив, стремились освободить научно-философское знание от теологического контроля. Крупнейшим инициатором этой кон-

цепции стал Ибн Рушд (Аверроэс, 1426–1498), идеи которого заострили латинские аверроисты, утверждавшие закономерность и даже приемлемость для религии и для философии противоречий по одним и тем мировоззренческим вопросам (например, душа бессмертна для первой и смертна для второй).

Д.и. утверждала независимость между философией и теологией как по предмету, так по методу его осмысления. Предметом первой выступают природа и человек как важнейшие из ее явлений, а второй — дух человека в его ориентации на посмертное существование и связанные с ним моральные ценности. Метод первой — истолкование Священного Писания, а второй — опыт и логическое рассуждение (диалектика). Крупнейшими сторонниками Д.и. в XIV в. были Дунс Скот и Оккам, которые разводили философию и теологию в разные стороны, подрывая тем самым официальную схоластику Фомы Аквинского, разработавшего доктрину гармонии христианской веры и философии (и тем самым науки). В философии Возрождения концепция Д.и. нашла таких убежденных и солидных сторонников, как Френсис Бэкон (1561–1626) и Галилео Галилей (1564–1642), которые, опираясь на нее, еще более последовательно отделяли науки и философию от теологии.

ДЕДУКЦИЯ (от лат. *deductio* — выведение) — метод рационального познания, состоящий в извлечении необходимо выводимых следствий из совокупности исходных утверждений (посылок).

В процессе Д. используются лишь логически строгие, корректные способы *рассуждений* — так называемые дедуктивные рассуждения, *логическая форма* которых гарантирует получение истинных следствий из истинных посылок.

Характерная особенность дедуктивного метода состоит в том, что информация, которой обладает выводное суждение, составляет часть совокупной информации исходных утверждений. Такое понимание сути Д. представляет собой существенное уточнение и современную экспликацию ее традиционной трактовки как перехода от общего к частному.

То обстоятельство, что в процессе Д. не происходит приращение информации и отсутствует возможность достижения принци-

пиально нового знания, ранее не содержащегося в посылках (именно это свойство Д. послужило главной мишенью критики ее основателями индуктивной логики), вовсе не снижает познавательной значимости дедуктивных процедур. Обеспечивая сохранение истинности в ходе вывода, они не только гарантируют надлежащую строгость рассуждений и способствуют решению главной познавательной задачи — получению адекватных знаний о мире. Использование дедуктивных средств позволяет вычленять имплицитно содержащееся в посылках знание, явным образом выражать его, что является особенно сложной задачей, когда исследователь имеет дело с большими массивами информации.

Разработка аппарата Д. является главной задачей логики как науки с момента ее возникновения. Уже в рамках аристотелевской и традиционной логики были выделены многие важные типы дедуктивных способов рассуждений (выводы *силлогистики*, условно-категорические, разделительно-категорические, лемматические умозаключения и др.). Однако эти разработки носили несистематический характер, описывалась лишь небольшая часть дедуктивных процедур, отсутствовали точные критерии их логической корректности. В символической логике исследование дедуктивных методов было поднято на качественно иной, подлинно теоретический уровень. Средствами современных логических исчислений удается обосновать всю совокупность форм правильных способов рассуждения в рамках определенного формализованного языка. Критерием логической корректности получения следствия В из исходного множества утверждений G выступает здесь существование формального вывода В из G, осуществляемого в соответствии со строгими правилами данного исчисления (см. *Вывод логический*). Многие логические системы допускают собственные расширения за счет присоединения постулатов нелогического характера, что позволяет формулировать конкретные, прикладные теории на основе точно заданного аппарата Д.

ДЕИЗМ (от лат. *deus* — Бог) — философско-религиозное направление в отличие от *теизма*, выражавшего понимание Бога как личности, создавшей мир и человека и непрерывно управляющей ими, трактующее Бога как абстрактное внеприродное и отда-

ДЕИФИКАЦИЯ

ленное во времени и пространстве начало, но имевшее лишь первоначальное отношение к природе. Д. появился в Западной Европе во второй половине XVI в. в среде неортодоксального христианства (антитринитарии-униции, социниане) и в XVI—XVIII вв. отождествлялся с так называемой *естественной религией*, не опиравшейся на Библию и отказывавшейся от догматов официальных христианских вероисповеданий. Виднейшим действом во Франции XVI в. был Жан Боден (1530—1596), а в Англии в первой половине XVII в. — Эдуард Герберт Черберийский (1583—1648). Последующие английские дейсты этого века Толанд (1670—1722) и Коллинз (1676—1729) стали инициаторами вольнодумства по отношению к религии и с этих позиций выступали с критикой не только Ветхого Завета (его критика развивалась и в предшествующие времена), но и Нового Завета, на что не решался никто из предшествующих философов. Деистическое вольнодумство имело многих сторонников. Крупнейшим из них в XVIII в. стал Вольтер (1694—1778), который с позиций Д. развивал язвительную и беспощадную критику христианского вероисповедания и основанной на нем богослужебной практики церкви.

В более широком смысле Д. стал учением, минимизировавшим роль Бога по отношению к природе, ограничивая эту роль лишь созданием материи, сообщения ей импульса движения и его законов, неизбежность которых гарантирует тот же Бог. Д. в этом смысле имел множество сторонников среди философов и естествоиспытателей — Декарт, Галилей, Локк, Ньютон, Ломоносов и др.

ДЕИФИКАЦИЯ (лат. *deifico* — обожествлять) — наделение объекта божественной природой. В религиозном сознании объектом Д. могут выступать люди, реальные или воображаемые силы, природные стихии, социальные институты, феномены психики, мыслительные и вербальные акты и др. Деифицированные сущности посредством олицетворения и персонификации подвергаются в религии мифологической обработке, занимают свое место в пантеоне и становятся предметом культового поклонения. В религиозно-философском сознании объекты Д. могут утрачивать конкретно-образные черты, принимая вид абстрактных божествен-

ных первоначал (например, Закона, Разума). Многие атрибуты божественных образов политеистических религий и образа Бога монотеистических вероисповеданий — результат Д. Феномен Д. зачастую сопутствует политическим процессам: политические, национальные лидеры наделяются атрибутами всеведения, сверхчеловеческого могущества и переходят в ранг харизматических вождей, законы или общественные институты возводятся в статус абсолютных ценностей и обретают характер божественной инстанции — такого рода процессы ведут к формированию квазирелигий.

ДЕЙСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ — центральное понятие герменевтики Х.-Г. Гадамера, представляющее собой искусственно создаваемую среду, опосредующую возможность взаимопонимания Я и нечто иного (текста, собеседника). Д.-и.с. предназначено, с одной стороны, для создания одинакового для интерпретатора и текста «языкового мира», образующегося в результате слияния их «горизонтов понимания». Это необходимое условие любого понимания. Вместе с тем Д.-и.с. само создается в мире языка и с помощью языка. Выраженное в мире языка смысловое поле Д.-и.с. — это не просто интеллектуальная история проблем, а история мотивированных конкретной исторической ситуацией вопросов к текстам и непосредственно связанных с ними единой логикой ответов. Д.-и.с. создает реальную возможность превращения знаков языка в осмысленную речь, понимаемую интерпретатором с конкретно-исторической точки зрения, сопряженной с его временем и ориентированной на другого. Преодоление чуждости языка, исторической традиции с целью постижения смысла текста являются необходимыми моментами герменевтической работы. Понимание текстов не есть «реконструкция процесса возникновения текстов», как полагал Ф. Шлейермахер (см. *Универсальная герменевтика*), а является воссозданием их смысла, актуализированного для современников путем слияния горизонтов понимания в общем для интерпретатора и текста (эпохи его функционирования) поле Д.-и.с. Восстанавливается не процесс создания текстов путем проникновения в «творческую лабораторию» их авторов, а смысл текстов. Понимание смысла есть его

языковое постижение внутренне присущим пониманию истолкованием, осуществляемым «крутовым» движением от вопроса интерпретатора к ответу текста в единой системе отсчета, которая и является конкретным Д.-и.с., делает интерпретатора причастным к тексту и создает условия понимания последнего. Специфика гадамеровского представления процесса понимания заключается в том, что истолкование является не методическим средством постижения смысла, каким он должен быть в соответствии с выбранным методом, а внутренним моментом понимания смысла как такового, смысла в конкретной области Д.-и.с.

Литература: Gadamer H. G. *Gesammelte Schriften in 10 Bände*. Tübingen, 1993–1998; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.

ДЕКОНСТРУКТИВИЗМ — обозначение теоретического статуса новейших концепций в философии, социологии, истории, литературоведении и т.д., так или иначе основывающихся на принципе анализа текста, предложенном французским философом Ж. Деррида, — принципе «деконструкции», который понимается часто как особое, постмодернистское настроение, принципиально новый неаналитический способ философствования. Поэтому термин широко используется как синоним терминов «постструктурализм» и «постмодернизм».

Типология Д. достаточно условна. По географическому признаку различают американский, английский (например, Э. Истхоуп), немецкий (например, В. Вельш) и французский (постструктуралисты Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Лакан и Р. Барт позднего периода их творчества, Ю. Кристева и др.) Д. По тематическому основанию преимущественно в рамках американского Д. выделяют литературоведческий (Йельская школа с П. де Мэном, М. Блумом, Д. Хартманом и др.), социологический, иногда его называют «левым» (Т. Илтон, Д. Брэнкман и др.), герменевтический (выделяют прежде всего У. Спейнос), феминистский Д. По отношению к марксизму разделяют немарксистский (например, Д.Х. Миллер, Д. Брэнкман и др.) и немарксистский, а точнее «реалистический» (Ф. Джеймсон, М. Риан и др.) Д. Ограниченность такого деления очевидна: во Франции его представителями оказываются «классики» постструктурализма —

Ю. Кристева, Л. Иригарэй, Э. Сиксу и др.; в США — Ж. Роуз, А. Снитоу, С. Бордо, Ю. Батлер и др.

Д. исходит из дерридеанского понимания многослойности, неоднозначности текста и необходимости особого текстологического анализа — *деконструкции*, выявляющей такие опорные понятия и метафоры, которые указывают на несамостоятельность текста, на перекличку его с другими текстами. Деконструкция, по мысли Ж. Деррида, должна сделать очевидной внутреннюю противоречивость сознания и привести к новому письму, воплощающему «различение». Однако этот принцип, предложенный Ж. Лаканом в 1964 г., как считается, под влиянием М. Хайдеггера, и развитый в метод Ж. Деррида в 1967 г., по-разному конкретизировался в различных концепциях, что спровоцировало неверное понимание деконструкции как деструкции.

Последователи Ж. Лакана делали акцент на акте смыслополагания, затем пытались, опираясь на идеи других постструктуралистов, прежде всего М. Фуко и Р. Барта об области бессознательного, телесной экспрессии как единственной возможности противостоять репродуцирующим иерархиям структурам языка, найти отличные от господствующей языковые практики. Так формировался, например, философский постмодернистский *феминизм*. У Ю. Кристевой семиотическая, доэдипова процедура формирования знания, не контролируемая сознанием, в отличие от символической, способна наиболее адекватным, плюралистическим способом выразить желание и сформировать субъективную идентичность; у Э. Сиксу этот утопический выразительный язык получает наименование «женского письма», в противоположность бинарному, артикулируемому «мужскому»; у Л. Иригарэй на смену фаллическому символизму должен прийти вагинальный. Несмотря на разнообразие предлагаемой терминологии, феминистская критика демонстрирует тесную связь идеи деконструкции с идеей децентрации. Речь идет о новом понимании языка, в котором нет центральных понятий, категорий, смыслов. В более широком смысле слова это — преодоление «лого-фалло-онто-тео-фоноцентризма», переход к новой модели культуры, не воспроизводящей иерархической ситуации «колонизальности».

ДЕКОНСТРУКЦИЯ

Д. критичен (синонимом его является понятие «деконструктивистская критика») и ориентирован на задачу снятия иерархических оппозиций, прежде всего в языке. Именно поэтому Д. оказывается одновременно практикой деконструкции — конкретным опытом анализа того или иного текста, выявлением маргинальных смыслов и рядов метафор. Появление Д. исторически связывают с первыми демонстрациями деконструктивистского текстологического анализа в работах Р. Барта и Ю. Кристевой «Семиотика: исследования в области семанализа» (1969).

Последователи М. Фуко, к числу которых можно отнести, например, представителей так называемых герменевтического и социологического Д., больше внимания уделяют проблеме взаимообусловленности дискурсов. Специфические «формы знания» различных научных дисциплин образуют единый свод прескрипций, воспринимаемый индивидом на бессознательном уровне. «Левый Д.», прежде всего неомарксистский, или «реалистический» Д., делает акцент на критике соответствующих институциональных практик того или иного исторического периода, предлагая все многообразие деятельности людей, понимаемой в структуралистской традиции как дискурсивные, т.е. речевые, практики рассматривать как некий «социальный текст». Согласно этой точке зрения общекультурный дискурс идеологически «редактируется» и служит господству определенной части общества над другой. Задача философа — демистифицировать идеологические мифы путем деконструкции различных типов дискурсивных практик как «риторических конструкторов».

Литературная критика Йельской школы опирается на интерпретацию понятия деконструкции, данную П. де Мэном, которая в свою очередь восходит к ницшеанскому перспективизму: прочтение текста и придает ему смысл, который также, в свою очередь, оказывается неоднозначным. Литература и критика, таким образом, совпадают по своим задачам. Нет и не может быть окончательной интерпретации и задача исследователя-критика-читателя — выявить в тексте те «разрывы смысла», в которых мы можем найти эту неоднозначность интерпретации текста в целом. Критичность дерридеанского принципа иногда становится апофатической: проблематичным становится даже «непонимание».

Основные идеи Йельской школы, изложенные в так называемом «Йельском манифесте» (сборнике 1979 г. «Деконструкция и критика»), считаются основополагающими для современного американского литературоведения.

Исследователи отмечают и ряд «национальных» особенностей Д.: так, для французского Д. в целом характерна направленность деконструкции на «весь культурный интертекст», а для американского — характерен интерес к деконструкции конкретных художественных произведений.

Литература: Deconstruction and criticism / By Bloom M. et al. N.Y., 1979; Alitzer T. Deconstruction and Theology. N.Y., 1982; Ryan M. - L. Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation. Baltimore, 1982; Feminism and psychoanalysis / Ed. By Feldstein R., Roof J. L., 1989; Французская философия сегодня: анализ немарксистских концепций / Под ред. И.С. Вдовина. М., 1989; Соколов Б.Г. Маргинальный дискурс Деррида. СПб., 1996; Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ — 1) один из основных компонентов феноменологического метода наряду с редукцией и конструированием у М. Хайдеггера (чаще им употребляется термин «деструкция»). В «Основных проблемах феноменологии» он определяет ее как «критический разбор переданных понятий, употребления которых невозможно избежать», и замечает далее, что именно на этом пути онтология способна обеспечить себе подлинность понятий, ибо она возвращается к бытийному опыту (как первоначальному, позволившему выработать эти понятия, так и самостоятельному, осуществляемому каждым мыслящим). Такой разбор не означает разрыва с традицией, а скорее подлинное единение с ней; 2) одно из основных понятий *постструктурализма* и *постмодерна*, разрабатываемое, в первую очередь, Ж. Деррида и американской ветвью (П. де Ман и др.). Д., согласно Ж. Деррида, ускользает от понимания ее как метода, процедуры, стратегии, анализа, акта. Божественная мысль всегда движется в поле различения, не отсекая другое, а улавливая переходы и оттенки; однако в человеческом мышлении различение часто замешается различием, когда одно определяется, а другое тем самым отсекается; на определенном центрируются. Вместо постоянной игры различений появляются, к примеру,

оппозиции с приматом одного из своих членов — так рождается онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм. В тексте остаются лишь следы — формальная игра различений, но она-то и позволяет проникнуть к архиписьму — различению, продуцированию того, что метафизика называет знаком. Традиционный концепт знака, подразумевающий строгое разграничение означающего и означаемого при безусловном примате последнего, к тому же стремящегося стать «трансцендентальным означающим», т.е. безусловным концептом мысли, абсолютно независимым от языка, критикуется Деррида. С его точки зрения, цепочка означающих бесконечна, и всякое означаемое становится означающим; место знака должна занять грамма — синоним различения, «структура и движение, которые уже не поддаются осмыслению на основе оппозиции присутствие/отсутствие». Отсюда — раннее название Д. — грамматология. Текст не есть в таком случае цепочка означающих, несущая определенный смысл; ведь каждый элемент текста несет на себе отпечатки других элементов, поэтому он продуцируется в порядке трансформации другого, бесконечного текста, тем самым теряя самотождественность. Никаких алгоритмов Д. нет; лишь в каждом конкретном случае возможен поиск очага несамотождественности, благоприятствование ему и общий сдвиг всей системы, алогичное создание неразрешимостей, растворяющих оппозицию. К примеру, в «Платоновой аптеке», играя со словом «фармакон» (одновременно и яд, и лекарство, и дар), Деррида выводит Сократа как фармакевса (колдуна, мага), чья смерть от фармакона (яда) сделала его фармакосом (козлом отпущения). Д., по мысли Деррида, есть подлинное движение (в) традиции.

Литература: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1996; Он же. Время и бытие. М., 1993; Он же. Кант и проблемы метафизики. М., 1997; Heidegger M. Grundlagen der Phenomenologie. Fr. am Main, 1995; Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996; Он же. Шпоры: стили Ниппе // Философские науки. 1991. № 2; Он же. Два слова для Джойса // Ad Marginem. 1993; Он же. Отобиографии. I. Декларация независимости // Там же; Жак Деррида в Москве. М., 1993.

ДЕМАРКАЦИИ ПРОБЛЕМА — проблема разграничения науки и ненаучного знания (философии, религии, идеологии и т.д.).

Хотя само название данной проблемы принадлежит Попперу («проблему нахождения критерия, который дал бы нам в руки средства для выявления различия между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой, логикой и «метафизическими системами», — с другой, я называю — проблемой демаркации»), еще до него ту же проблему пытались решить логические позитивисты, которые в качестве критерия демаркации предложили принцип верифицируемости — только то предложение, истинность которого может быть установлена путем наблюдения, относится к научным. Согласно такому критерию демаркации, многие предложения, используемые в научных рассуждениях, не могли быть верифицированы (например, высказывания о будущих и даже о прошлых событиях, общие утверждения и т.д.), следовательно, они не могли считаться научными. Это привело к постепенному ослаблению критерия демаркации логическими позитивистами и замене его критерием частичной верифицируемости или эмпирической подтверждаемости (предложение считалось научным, если оно могло быть хотя бы частично подтверждено эмпирически). Впоследствии Карнап, еще более ослабляя критерий демаркации, утверждает, что даже не для всех теоретических терминов требуется эмпирическая проверка, достаточно, если хотя бы некоторые из них можно свести к однозначно проверяемым протокольным предложениям.

Полемизируя по многим вопросам с логическими позитивистами, Поппер в качестве критерия демаркации предлагает фальсифицируемость, т.е. опровержимость. То, что эмпирическая (научная) система должна быть проверяема опытом, — несомненно. Однако Поппер убежден, что не доказательство истинности, а доказательство ложности теории (или предложения) причисляет ее к научным. Таким образом, отнести теорию к науке можно только ретроспективно, относительно современных нам утверждений мы не можем сказать ничего определенного до тех пор, пока они остаются в процессе фальсификации.

За небольшим, на первый взгляд, различием (доказательство истинности или доказательство ложности) лежит существенная разница в понимании характерных особенностей научного знания. Поппер убежден в том, что наука в принципе не может дать

истинного знания, научные положения в основе своей гипотетичны, недостоверны, развитие знания связано с постоянным риском допустить ошибку. Решение проблемы демаркации стало отправным пунктом создания Поппером собственной концепции развития научного знания, названной им критическим рационализмом.

ДЕМИУРГ (греч. *δημιουργός* — работающий для народа, творец) — в античной философии (у Платона) личностное творческое начало мироздания, создающее космос из материи сообразно с вечным образом; впоследствии отождествлялся с Логосом или Нусом (Умом). Д. играл важную роль в космологических построениях *гностицизма* и герметической традиции.

ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ — термин для обозначения методологических приемов, которые используются религиозными философами и теологами при переводе мифологических сюжетов Библии и устаревшего языка церкви на язык современности. Основателем концепции Д. считается немецкий протестантский теолог Р. Бультман, который в своей работе «Новый Завет и мифология» (1941) предложил разграничивать в Библии непреходящее божественное содержание (керигму) и языковую форму его выражения. Обратившись к анализу новозаветных текстов, Бультман сделал заключение, что представленная в них картина мира и истории спасения человека носит мифологический характер и несовместима с современными научными и философскими знаниями. Главная задача теологии, по его мнению, состоит в том, чтобы освободить содержание христианских догматов от мифологической оболочки и придать им экзистенциальное звучание. Осуществляя эту работу, Бультман использовал многие категории, понятия и образы, разработанные в рамках немецкого экзистенциализма. Концепция Д. пользуется популярностью в умеренных протестантских кругах и представляет собой реакцию, с одной стороны, на христианский фундаментализм, который грешит чрезмерным буквализмом, а с другой — на либеральную теологию, сделавшую акцент на историческом подходе к изучению Библии.

ДЕМОНОЛОГИЯ (от греч. *δαίμων* — божество, дух и *λόγος* — слово, учение) — в ре-

лигиозных учениях — система представлений о необыкновенных нечеловеческих существах, личных или безличных, выступающих представителями потусторонних сил, преимущественно темных и разрушительных. В греческой культуре представления о демонах укоренены в наиболее архаических религиозных воззрениях. Греки, различая богов и демонов, наделяли их сходными признаками — бессмертием и силой. У Гомера демон «есть именно мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная и роковая сила, о которой человек не имеет никакого представления, которую не может назвать по имени и с которой нельзя вступить ни в какое общение» (А.Ф. Лосев). Древнегреческие источники позволяют сближать понятие «демон» с религиозными понятиями и говорить о магическом характере демонической силы. Демон в греческом восприятии — начало амбивалентное: его участие в человеческой судьбе может иметь катастрофические последствия, но может оборачиваться благодеянием. В диалогах Платона («Апология Сократа», «Феаг», «Алкваид 1» и др.) Сократ описывает своего демона как божественное знамение, дающее о себе знать в форме внутреннего голоса, сообщающего вещное знание. В греческой религии существовал культ демонов: Плутарх сообщает о двух жрецах эллинов, из которых «один занимался почитанием богов, другой — демонов».

В христианском богословии Д. — свод знаний о носителях богопротивной, дьявольской природы. В католицизме широкую известность приобрел «Молот ведьм» («*Malleus maleficarum*», 1486) — средневековый компендиум Д., подготовленный двумя теологами-доминиканцами — Яковом Шпренгером и Генрихом Крамером (Инквизитором), инквизитором в Тироле, которые свои сведения черпали прежде всего из тирольских и немецких народных верований. В средневековом русском православии Д. представлена главным образом в поучениях против язычества.

В современном религиоведении под Д. понимается совокупность верований в существование «нечистой силы» и олицетворяющих ее существ (бесов, чертей, дьяволов и т.д.), а также комплекс представлений о существах, составляющих низший по отношению к богам разряд религиозной мифологии — пандемониум, в который входят духи, гении, колдуны, ведьмы и т.д.

Литература: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков, 1916. Т. 2. М., 1913; Зеленин Д. К. Избр. труды. Очерки по русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995; Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996; Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915; Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

ДЕСТРУКЦИЯ — одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера, предполагающее пересмотр европейского классического способа трактовки истории *онтологии*, направленный на прояснение основания философских конструкций. «Вопрос о бытии не только не разрешен, не только удовлетворительно не поставлен, но при всем интересе к «метафизике» предан забвению», поэтому основной задачей хайдеггеровского учения является отыскание истины о бытии. Корни забвения бытия Хайдеггер видит в сложившемся в Новое время в философии Декарта учении о бытии как предмете познания и человеке как мыслящем субъекте, в результате чего место бытия заняло субъект-объектное отношение, ставшее преимущественным предметом изучения последующей философии. Однако Декартова трактовка бытия и человека как «мыслящей вещи» тесно связана с традициями античной и средневековой философии. Греческая онтология в свою очередь насквозь определяет понятийный состав философской рефлексии о бытии. Соответственно, чтобы стала возможной сама новая постановка и разработка бытийного вопроса, необходима предварительная Д. истории онтологии и в особенности античного наследия, с целью выявления исходного понимания бытия. Таким образом, Д. понимается как прояснение, «истинная конкретизация» истории вопроса о бытии путем «расшатывания окостеневшей традиции и отслоения наращенных ею сокрытий». Тем не менее Д. не имеет негативного смысла, дистанцирования от предшествующей онтологической традиции, но направлена на определение ее позитивных возможностей и границ. Д. также служит доказательством обязательности самого вопроса о смысле бытия и необходимости его возобновления. Позитивное назначение Д. заключается в постановке вопроса о наличии в истории онтологии интерпретации бытия в

связи с феноменом времени, поскольку подлинное понимание бытия невозможно без понимания фундаментальной онтологической функции времени.

Литература: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

ДЕТЕРМИНИЗМ (от лат. *determino* — отграничивать, определять границы) — представление, в соответствии с которым для всякого явления существуют причины, при наличии которых это явление с необходимостью имеет место. В расширительном смысле Д. трактуется как представление о существовании объективной закономерной связи и взаимообусловленности явлений.

Д. тесно связан с формированием механистической картины мира. В философии французских просветителей модель движения, присущая механике, была распространена на области онтологии и общественных наук, став образцом для понимания развития природы и общества. Так, Гольбах утверждал, что в вихре пыли, поднятом ветром, нет ни одной молекулы, которая расположилась бы случайно. Классическую форму Д. придал Лаглас, который, находясь под впечатлением физики Ньютона, утверждал, что достаточно иметь полное описание состояния универсума в некоторый момент времени, и «ничто более не будет неопределенным, а будущее, подобно прошлому, предстанет перед нашими глазами».

Для традиции эмпиризма характерно понимание Д., восходящее к Д. Юму и представляющее Д. как регулярность, в рамках которой для всякого события *x* существует набор событий *y*₁...*y*_n, сопутствующих событию *x* при определенных условиях.

В области общественных наук Д. связан с вопросами свободы личности и определяющих факторов исторического развития. Согласно марксистским теориям общества, развитие последнего детерминируется экономическими факторами, а свобода личности ограничена классовым сознанием и другими социогенными детерминантами. Для психоанализа характерен Д., связанный с сексуальными влечениями и потребностями общества в их утилизации. Развернутая критика концепций социального Д. дана в работах К. Поппера. См. также *Индетерминизм*.

Литература: Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20; Бун-

ДЖАЙНИЗМ

ге М. Причинность. М., 1962; Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М., 1994; Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992; Adler M. Causality and teleology, 1978; Williams R. Determinism, 1976.

ДЖАЙНИЗМ — одна из национальных религий Индии, возникшая в VI в. до н.э. Д. отрицает непогрешимую святость и авторитетность Вед, существование бога-творца, значимость жертвоприношений как пути для достижения конечного освобождения, отвергает претензии брахманов на господствующее положение, а также сословно-кастовое деление общества. Д. придает первостепенное значение неповреждению — *ахимсе*, отшельничеству и монашеской жизни как условиям высшей праведности. В основном Д. сосредоточен в районах Бихар, Гуджарат, Орисса, Южная Индия, где он сыграл большую роль в индийской культуре. В современной Индии джайнов около 3 млн, но их роль в политике и экономике страны высока. Санскритское название религии «джайна-дхарма» («учение победителей») происходит от «джина» — победитель, т.е. тот, кто победил свою карму и вышел из круговорота жизней и смертей. Титулом Джина, а также Махавира («Великий герой») величали основателя Д. Вардхаману, он был двадцать четвертым провозвестником веры, тиртханкаром (букв.: переправу создающий). Тиртханкар — человек, достигший освобождения (мокша), т.е. сиддха, начавший проповедовать учение, почитается как высшее божество. Биография Вардхаманы во многом сходна с жизнеописанием Будды. В возрасте 32 лет он стал отшельником, проповедовал свое учение. По истечении 12-го срока он обрел высшее знание и стал «победителем» — Джинной. Первые сведения о джайнах относятся к маурийской эпохе (III в. до н.э.) и содержатся в наскальных эдиктах даря Ашоки. В первые века новой эры джайны переселяются на юг Индии, что послужило их расколу. Переселенцы на юг — дигамбары (одетые пространством, т.е. нагие) требовали соблюдения обета наготы, установленного Махавирой. В противоположность им члены северной общины — шветамбары (одетые в белое) — носили белые одежды. В I в. раскол утвердился окончательно. Деление на секты сохранилось до сих пор, причем каждая из них имеет подсекты. Разногласия между сектами затрагивают лишь частные вопросы практики, но не касаются

основ вероучения. По преданию, у Махавиры было 11 учеников, которые сохранили его поучения в устной форме, а потом составили каждый по 11 книг (анг) — ядро джайнского канона. Окончательная кодификация канона произошла спустя девять веков после смерти Махавиры. Этот канон, признаваемый шветамбарами, называется Сиддханта или Агама. Дигамбары не признают этого канона, считая, что первоначальный священный вариант утерян. Авторитетные тексты дигамбаров составили более поздние произведения на пракритах и санскрите: «Пратхамануйога» (исторические предания), «Каранануйога» (космологические тексты), «Дравьянуйога» (религиозно-философские трактаты), «Чаранануйога» (этические и ритуальные предписания). Д. не отрицает существование единого бога, но в общей схеме мироздания отводит ему весьма незначительное место. Миром движет всеобщий закон. Вечное существование вселенной делится на бесконечное число циклов, каждый из которых проходит период улучшения (утсарпини) и упадка (авасарпини). Человек может выйти из круговорота смены жизней и смертей путем обретения «трех сокровищ»: правильное воззрение, правильное познание, правильное поведение. В Д. существуют многочисленные обеты: ахимсы, т.е. нанесение вреда всем живым существам, сатья, т.е. правдивость, неприкосновенность чужого (астея), целомудрие (брамачарья), а также отказ от собственности и воздержанность от суетных привязанностей (апариграха). Обеты понимаются буквально и строго. Джайнам не разрешается заниматься сельским хозяйством, т.к. оно сопряжено с уничтожением растений и убийством насекомых и мелких животных в почве. Им предписывается строгая вегетарианская диета. Воду для питья надлежит процеживать, у рта носить повязку, чтобы сохранить жизнь мелким существам, живущим в воде и воздухе. Джайны носят с собой специальные метелки, сметая с дороги муравьев и других насекомых, а с наступлением темноты им вообще не рекомендуется выходить из дома. Основу культовой практики джайнов составляет почитание тиртханкаров. Значительное место в джайнской ритуалистической практике занимают паломничество и связанные с ними посты и праздники. Многие из них совпадают с общеиндийскими. Одним из мест паломничества является священный храмовый

комплекс Абу, расположенный на юго-западе Раджастанха. Каждый джайн должен выполнять шесть ежедневных обязанностей: медитация, восхваление тиртханкаров, поклонение аскетам, покаяние в совершенных поступках, отказ от намерения совершать вредные действия, временное отречение от тела. Одним из главных праздников является праздник Дивали, проходящий в октябре — ноябре. В дни празднования джайны зажигают тысячи светильников в домах и на улицах в память о нирване Махавиры. В общем, джайнские общины встроились в индуистскую социальную структуру.

ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, философия джайнизма — неортодоксальная (настика) с точки зрения индуизма система мысли, зародившаяся в Древней Индии. Рациональное и критическое изложение джайнского учения содержится еще в «Сутра-кританге», части джайнского канона. А первое систематическое произведение Д.ф. классического периода — «Таттва-артха-адхигама-сутра» Умасвати. Ее комментировали, а также развивали Д.ф. Сиддхасена Дивакара (V в.) в «Ньяяватаравиврити», Акаланка (VIII в.), Харибхадра в «Шалларшана-самуччае» (VIII—IX вв.), Маллисена (XIII в.) в «Сьяд-вадаманджари», Гунаратна (XV в.) в «Тарка-рахасья-дипике» и др. По своему содержанию Д.ф. рационалистична, ибо в ее основе лежит учение о таттвах — вечных сущностях, являющихся исходными принципами бытия и вместе с тем фундаментальной истиной, на которой зиждется познание. Две главные таттвы — это *джива* (живое, душа) и *аджива* (неодушевленное). Аджива в свою очередь состоит из следующих родов бытия: пудгалы (материи, или «того, что поддается соединению и разъединению»), *дхармы* (условий движения, структурности), *адхармы* (условий покоя, стабильности), *акаши* (пустого пространства), *калы* (времени). Пудгала — вечная несотворенная субстанция, носитель движения и энергии, физическая основа мира, обладающая атомарным строением. Атом (*ану*) — бесконечно малая величина, имеющая вес и в потенции качества осязаемости, звука, запаха, цвета и вкуса; а все физические предметы образуются в результате слияния и комбинаций грубых (*стхула*) и тонких (*сукшма*) атомов. Однако основу Д.ф., по сути плюралистичную, составляет учение о

множестве духовных субстанций — *джив*, — число которых неизменно и которые всюду пронизывают пудгалу. В джайнизме нет представления о Высшем Боге или Единой Душе, множество *джив*-монад никем не создано и существует изначально, но каждый *джива* находится в одном из двух состояний: совершенном — освобожденном от материи (*мокша* или *нирвана*); несовершенном — связанном с материей по причине *сансары*. По той же причине *дживы* обладают различными степенями и способностями воспринимать и познавать мир, но всякий *джива* потенциально всеведущ, всепроникающ и всемогущ, хотя в полной мере эти качества могут проявиться лишь в мокше, а в своем сансарном бытии он ограничен конкретным телом, в котором живет вплоть до свернутого состояния в минералах. По иной классификации таттв в Д.ф. существуют протяженные и непротяженные субстанции: к первым относятся *джива*, пудгала и остальные роды неодушевленного бытия; к непротяженным относится *кала* (время). Обладая протяженностью *джива* может «испортиться» прилипающей к нему тонкой так называемой кармической материей, являющейся причиной соединения души с грубым телом. От этой порчи *дживу* могут избавить религиозно-нравственные и аскетические подвиги, ведущие в конечном счете к мокше.

В Д.ф. и гносеологии признаются три основных *праманы* в качестве самостоятельных и достоверных источников познания: *пратьякша* (чувственный опыт), *анумана* (логический вывод), *шабда* (свидетельство священного авторитета). Посредством первых двух *праман* обнаруживается бытие всех неодушевленных сущностей (*аджива*), тогда как о наличии души (*джива*) свидетельствует каждая из трех *праман*; причем авторитетным свидетельством для джайнов является опора на их священное писание — *Агаму*, а не на веды. Отличительной особенностью джайнской гносеологии является учение об относительности познания истины, отрицающее крайности и признающее множественность точек зрения, с которых может рассматриваться предмет (*анеканта-вада*), где разрабатывалась своеобразная вероятностная логика (*съяд-вада*).

Литература: «Таттва-ртха-адхигама-сутра» Умасвати / Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 1997. С. 136—151; Jaina Sutras. Transl.

from Prakrit by H. Jacobi in Two Parts. N.Y., 1968; Encyclopedia of Indian Philosophies, ed. by K.H. Potter. Vol. I: Bibliography. Delhi — Varanasi — Patna, 1974; Лысенко В.Г., Тереньев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; Glaser H. von. Der Jainismus. B., 1925; Mehta M. L. Outlines of Jaina philosophy. Bangalore, 1954; Mookerjee S. The Jaina Philosophy of Non-Absolutism. Delhi, 1983.

ДЖИВА (санскр., букв.: живущий, живой) — категория джайнизма, близкая по смыслу западноевропейской категории души и обозначающая оживотворяющую сущность, жизнь в индивидуальных существах (людях, животных, растениях, камнях). В джайнской онтологии Д. считалась одной из субстанций, блаженной, наделенной сознанием и активностью, непротяженной и состоящей из множества единиц, несотворенной и вечной. Будучи бестелесными, Д. могут вступать в соединение с любыми вещественными телами. Они способны к развитию, которое джайны понимали как переход от состояния полной неразвитости к состоянию освобождения. Развиваются Д. под воздействием силы времени, их развитие — объективный закон. На составные части Д. и через них — на качество жизни Д. воздействуют кармы (деяния). В «Таттва-ртха-адхигама-сутре» джайна Умасвати (I–II вв.) говорится о том, что Д. окружены сияющим ореолом (аура-лешья), обладающим вкусом и запахом. Цвет ауры (их Умасвати называет шесть: черный, синий, серо-сизый, оранжевый, розовый, белый) также определяется кармами: чем праведнее Д., тем светлее ее аура.

ДЖНЯНА (санскр.) — категория индийской эпистемологии, частично совпадающая по значению с западноевропейской категорией «знание», т.к. знание является лишь частным случаем Д. Наряду со знанием, термином Д. обозначаются также сомнительные сведения об объекте познания, ложные восприятия, ошибки и т.д., так что Д. больше похожа на «сведения» о познаваемом объекте, которые могут быть и недостоверными, в отличие от знания. Единого определения и понимания механизмов появления знания в Индии не существовало: у буддистов Д. как более низкий вид знания об иллюзорной эмпирической реальности противопоставляется «мудрости» (праджня), фигурирующей в

религиозном учении о спасении; у ведантистов Д. считается проявлением самосознания и обозначает различные виды информации о познаваемом, в том числе и мудрость; ближе всего по смыслу к «знанию» Д. подходит в эпистемологии найяиков. При всем несхождении учений о знании различных религиозно-философских систем, мыслители каждой из них, кроме чарваков, признавали необходимость категоризированного знания об эмпирической действительности для достижения высшей мудрости, знания реальности как она есть, хотя и придавали эмпирическому знанию более низкий, подчиненный статус по сравнению с мудростью.

ДЖНЯНА-МАРГА (санскр., букв.: путь знания) — в индуизме один из двух путей к спасению, описанных в «Бхагавадгите». По сути, это — не «путь познания», как можно было бы предположить, исходя из этимологии, а путь «воспитания ума», подготовки его к восприятию высшей истины. Концепция Д-м. строится на различении двух видов знания: интеллектуального понимания частных (вишньяна) и знания общей основы существующего, тождества личности и Абсолюта (джняна). Два вида знания считались двумя сторонами одного и того же процесса — познания Бога, но первое — низшим, а второе — высшим; первое подготавливает для постижения высшего знания. Однако для приобретения джняны одного интеллекта недостаточно, нужно направить его соответствующим образом, настроить его на постижение высшего знания. С этой целью Д-м. предусматривает три ступеньки, по которым должен пройти адепт: а) очищение ума, тела и чувств посредством аскетической практики, б) сосредоточение ума на Боге и в) отождествление себя с Абсолютом — две последних ступени преодолеваются в процессе медитации.

ДЗЭН-БУДДИЗМ — направление японского буддизма, получившее распространение в этой стране в XII–XIII вв. Японское слово «дзэн» восходит к санскритскому «дхьяна» (самоуглубление, медитация, сосредоточение), транскрибированному на китайский язык как «чань» и впоследствии принявшему форму «дзэн» в соответствии с фонетическими законами японского языка. Основание дзэн приписывают первому дзэнскому пат-

риарху Бодхидхарме (по-японски Бодай Дарума, или просто Дарума), который пришел в Китай из Индии в 520 г. Дзэн проникает во Вьетнам в форме «тиен», в Корею — в виде «сэн». Дзэн признает реальность этого мира, но воспринимает его как неистинный, иллюзорный. Только при помощи медитации можно постичь свою изначальную природу, которая есть не что иное, как «сущность будды» (буссе), достичь пробуждения («сатори») и после этого постичь истинную природу вещей. Дзэн не признает существования вселенского Будды, считает, что он наличествует в каждом индивидууме, который в свою очередь тождествен абсолюту и является вместе с тем неограниченными возможностями. Дзэн подчеркивает важность активного отношения к миру, реализации в нем творческой активности. Не признает крайнего аскетизма: человеческие желания должны не подавляться, а направляться в духовные сферы. Истины передаются не через буддийские трактаты, а от учителя к ученику. Распространение дзэн в Японии связано с деятельностью Эйсай (1141–1215) и Догэн (1200–1253). Эйсай возглавил школу Риндзай. Здесь наряду с ритуалами тренировки вводится в качестве неотъемлемого элемента дзэн процедура чаепития. Основа школы Риндзай — доктрина внезапного озарения (сатори). Догэн — основатель школы Сото. Он ввел процедуру, которая получила название дзадзэн, т.е. практика дзэн в положении сидя. Только спокойное сидение без каких-либо размышлений и специально поставленных целей, сидение, уводящее от всех мирских забот и моральных волнений, постепенно подводит к достижению сатори. Установка Сото вписалась в самурайский кодекс поведения бусидо («путь воина»). Процветание дзэн в Японии начинается с XIV–XV вв. На основе дзэн культивируется чайная церемония, формируется садово-парковое искусство. Дзэн дает толчок особым направлениям в живописи, поэзии, драматургии, способствует разработке таких боевых искусств, как каратэ, кэндо, дзюдо, стрельба из лука. Школы Риндзай и Сото сохранились до сих пор. В последнее время дзэн приобрел популярность на Западе.

ДИАЛОГ — беседа, разговор. В античной философии Д. является особой литературной формой, в которую облекался диалек-

тический процесс поиска (рождения) истины. Теоретическое значение это понятие получает в XX в. как одно из оснований осмысления европейской культуры. В философии Д. является средством теоретического доказательства. Параллельно с развитием авторского сознания идет становление «художественности» слова, т.е. изъятие его из житейского и сакрального обихода и использование его как инструмента видения, представления мира. Поэтому становится возможной речевая характеристика персонажей и становление Д. как жанра. Однако это уже не собственно разговор, открытый для становления истины — в рамках данной теоретической конструкции истина предшествует беседе, и она не рождается, а лишь открывается в ней. Не случайно в последующей литературной традиции приживаются именно стилизованные описания и стилизованные Д. Второе рождение Д. переживает в эпоху Просвещения, когда философски оправдывается идея различных видений мира. Если и не отрицается предзаданность истины, то «правильное» видение становится не столь само собой разумеющимся. При этом встреча двух точек зрения становится одной из центральных методологических проблем. Одну из стратегий ее обсуждения предлагает немецкий романтизм, считающий необходимостью полное растворение в другом Я для понимания его. Однако при этом любой текст лишается претензии на истину, а пытающийся понять другого по сути выводится из ситуации понимания. Вторая стратегия — стратегия «исторического объективизма», когда считается, что больший исторический опыт может помочь реконструировать самое важное в чуждом мировоззрении. Его методы «лишают почвы произвол и случайность актуализирующего панибратства с прошлым, однако при этом он создает себе возможность со спокойной совестью отрицать не произвольные и случайные, но основополагающие для целого предпосылки, направляющие его собственное понимание» (Х.Г. Гадамер). Возникает новый методологический вопрос — каково же подлинное значение высказывания другого. В зависимости от отношения к возможности онтологического единого для всех и лишь по-разному варьирующегося смысла и формируются стратегии ответа на него. Предшествование нам смыслов, кото-

рые мы открываем в своем опыте, позволяет говорить о неизбежном достижении понимания, созвучия смыслов в Д. и тем самым — введении разговаривающего в единый контекст культуры (М. Хайдеггер, Х.Г. Гадамер, Г. Шпет, П. Рикер и др.). Достигаемые смыслы являются плодом общественного опыта, достижимы путем общественного консенсуса, и поэтому при претензии на общезначимость необходима рациональная аргументация — такова точка зрения К.О. Апеля, Ю. Хабермаса и др. Наконец, тезис о том, что созвучие двух разных Я является случайным резонансом, хотя сам Д. обязательно имеет место и может быть методологически описан — третье, в последние годы наиболее распространенное толкование Д. (Х.Р. Яусс, В. Изер, Э. Бетти, У. Эко, Ж. Деррида, Р. Барт и др.).

ДИСКУРС (от франц. discours — рассуждение) — термин, использующийся для обозначения обсуждения определенных проблем. В узком смысле Д. обозначает, по определению Э. Бенвениста, язык, который мы интерпретируем, исходя из конкретного контекста употребления, связывая его с говорящим, и, соответственно, с возможностью определить по личным местоимениям, наречиям места, времени и образа действия все его специфические составляющие.

Однако чаще всего речь идет о широком понимании Д. как особой означающей деятельности, что философски связано с онтологическим релятивизмом. Это употребление основывается на философской концепции М. Фуко (1926–1984), который использует термин «Д.» для обозначения соединения различных представлений в некоем смысловом значении, закрепленном в языке. С помощью этого термина он выделяет область своих исследований как историю «мутации» идей. Смысл каждой идеи, существующей в культуре определенного исторического периода, оказывается необходимо обусловленным всем контекстом функционирующих в данный момент смыслов, и его определенность формируется в виде значимой для этого культурного периода оппозиции. Так, на первом этапе («Появление клиники, археология медицинского взгляда» (1963)) речь идет об «археологии», предполагающей исследование предмета с точки зрения его языкового подтверждения, его высказанности, как уже су-

ществующего и функционирующего явления культуры. Термин оказывается одновременно обозначением метода «критической истории», поскольку в центре внимания оказываются исторические — мыслительные и культурные — предпосылки, условия появления той или иной идеи. Сначала термином «Д.» Фуко описывает характерный для классической философии способ последовательного изложения хода мысли. Позже Д. охватит по существу все варианты языковой практики, все виды человеческой деятельности, так или иначе выраженные в языке. В получившей наибольшую известность работе «Слова и вещи. Археология человеческого знания» (1966) Фуко рассматривает исторические изменения эпистемы (смысловое ядро, вокруг которого организуются в определенный период различные сферы знания), подвергая резкой критике современную сциентистскую эпистему. Объекты различных наук образуются по правилам, заданным конкретной исторической ситуацией, а не непосредственно «вещами» или «словами», т.е. предметами или логикой познания. Определяющим оказывается Д., исторически обусловленный безличной языковой практикой, которая по определенным правилам соединения дискурсивных элементов (совмещения, выведения, подстановки и др.) формирует понятия. Единой археологической почвой обладают выделенные Фуко концепции основных составляющих эпистемы с начала XIX в. — жизни, труда и языка. Центральным, по мнению Фуко, в философии языка как в концепциях Фрейда и феноменологов, так и в концепциях Рассела и структуралистов, становится «рассмотрение предела», в первом случае — предела интерпретации, во втором — предела формализации языка. Свообразным итогом интереса к терминологии и лингвистической проблематике стала инаугурационная речь М. Фуко «Порядок дискурса».

Литература: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; 2-е изд. СПб., 1994; Он же. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991. Вып. 1; Он же. Нише, Фрейд, Маркс // Кентавр. 1994. № 2; Он же. Жизнь, опыт и наука // Вопросы философии. 1993. № 5; Он же. Забота об истине // Вопросы методологии. 1994. № 3–4; Он же. Отрансгрессии // Танатография Эроса. СПб., 1994; Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996; Он же. Археология знания. К., 1996.

ДИСКУРСИВНОЕ (от лат. *discursus* — довод, рассуждение) — в традиционном философском понимании демонстративное, доказательно-опосредованное знание, опирающееся при своем получении на определенные основания и правила вывода. Д. знание чаще всего противопоставляется непосредственному знанию, схватываемому сразу и целиком в акте интуиции. Гносеологическая антитеза «дискурс — интуиция», касающаяся приоритетных способов получения нового знания, была выделена еще Платоном, когда он разделил знание, добываемое на основе рассуждений и доказательств, и знание, получаемое путем сверхчувственного созерцания мира идей. Сама же терминологическая оппозиция оформилась позднее, в частности в трудах Фомы Аквинского, разделившего «дискурс — интеллект», обосновывавший религиозные истины и их непосредственную данность в Откровении. В последующей традиции Д. либо отвергалось со стороны иррационалистической линии европейского философствования (Якоби, поздний Шеллинг, Бергсон, Ницше), либо признавалось в качестве единственно надежного и научного (Гегель, неокантианство, позитивистская традиция, отчасти марксизм). Критика Д. методов познания и получаемого на их основе знания чаще всего концентрируется вокруг следующих основных пунктов: а) дискурсивно-рациональное познание неизбежно понятийно огрубляет и схематизирует предмет исследования, никогда не будучи способным проникнуть в его сущность; б) исходные аксиомы и правила вывода, которыми оперирует рациональный дискурс (дедуктивный, индуктивный и т.д.), сами никогда не могут быть получены и обоснованы Д. путем; в) Д. методы относятся исключительно к сфере обоснования, а не открытия нового знания; г) дедуктивный дискурс (особенно в науках логико-математического цикла) всегда аналитичен; д) индуктивный же генерирующий дискурс всегда носит вероятностный характер и основан на принятии неявных общих предпосылок. Несмотря на определенную справедливость подобной критики, Д. (выводное) знание всегда было и остается важнейшим инструментарием научного и философского познания, отнюдь не противостоя непосредственным формам постижения бытия, а органически сосуществуя и взаимодействуя с ними по принципу взаимо-

дополнительности. Огромный вклад в разработку, систематизацию и алгоритмизацию Д. методов познания внесли и вносят формальная логика, математика, семиотика, современные исследования по искусственному интеллекту и т.д.

В связи с пристальным вниманием европейских философов XX в. к языку и его особой роли в существовании человека и общества у ряда мыслителей (например, Р. Барт, М. Фуко) термин «Д.» начинает использоваться в целом спектре нетрадиционных значений. Чаще всего под Д. и различными Д. практиками здесь понимается наличие неявных норм и схем языкового поведения, циркулирующих в определенных научно-профессиональных коллективах, социальных группах и культурно-исторических общностях, в значительной мере определяющих и специфику мышления, и «образ мира» их носителей. В противовес традиционному взгляду на Д. мышление как на нечто независимое от языка, гомогенное, исторически устойчивое и прозрачное для рефлексии, в постмодернистской европейской парадигме постулируется принципиальная плюралистичность и историческая дискретность языковых дискурсов, недоступных полностью для рациональной рефлексии. Особое внимание в постмодернистской традиции уделяется анализу властно-репрессивного характера политических языковых дискурсов и возможных способов их блокировки.

Для настоящего времени характерно становление комплексных взглядов на природу и функции Д. познания в единстве логико-методологических, лингвистических и культурологических ракурсов его анализа.

ДОБРО — одно из наиболее важных оценочно-императивных понятий нравственного сознания и важнейшая категория теоретической этики. Первоначально под Д. понимается все то, что способствует поддержанию жизни, сохранению стабильных условий существования человека. В качестве антонима употребляется понятие «зло». Вместе с возникновением классового общества, появлением возможностей вариативного поведения понятие Д. наполняется новым смыслом. Оно начинает отражать императивно заданное стремление к идеалу совершенства личности и общества. При этом в некоторых концепциях образ совершенства приобрета-

ДОБРОДЕТЕЛЬ

ет абстрактный, оторванный от реальных условий существования вид, предстает как идея в царстве абсолютных сущностей (Платон), как божественный атрибут (Августин, В.С. Соловьев).

В ряде концепций Д. подчиняется более общему понятию *блага*, показывает путь его достижения. Так как в античности благо индивида в основном рассматривается в единстве с благом полиса, то Д. фактически нередко сводится к представлению о совершенстве выполняемой человеком функции. Это отражает также более общие представления о Д., как выражении надлежащего космического миропорядка.

Вместе с тем стремление выделить собственно нравственный аспект отношений людей из всех других видов их практических отношений приводит к абсолютизации Д. и нравственного мотива поведения. Сократ говорит, что для счастья достаточно одной добродетели; в стоической философии формулируется принцип разделения действий на надлежащие (имеющие отношения к морали) и ненадлежащие (касающиеся внеморальных жизненных целей). Добродетельное поведение начинает рассматриваться как имеющее цель в самом себе, совершаемое не ради награды, а ради самой добродетели. Д. в таком случае оказывается выше блага.

В христианской философии выделяется более узкий по сравнению с античностью смысл Д. Хотя центральной для христианской философии является не идея нравственного Д., а идея божественной благодати, Д. фактически получает самостоятельное теоретическое определение. Оно связывается с ограничением эгоизма, с идеей утверждения равного достоинства каждого человека, милосердием и благотворительностью.

В философии Нового времени Д. нередко связывается с утилитарными ценностями, оно рассматривается как путь обретения личного счастья (эвдемонистические концепции), или путь приобретения больших благ, достижения максимального счастья для максимального числа людей (утилитаризм). Тем не менее продолжает развиваться и тенденция абсолютистского подхода к пониманию Д. Она обусловлена тем, что многие стороны нравственного поведения людей невозможно объяснить утилитарно. Например, на основе стремления к счастью практически невозможно объяснить жертвенное по-

ведение, трудно обосновать недопустимость использования другого человека в качестве средства. Среди абсолютистских подходов к пониманию Д. особое место занимает кантовская концепция. Кант обвинил все прошлые этические теории в натуралистической ошибке, состоящей в том, что в них Д. выводится из чего-то внешнего, и предложил знаменитый категорический императив в качестве способа автономного обоснования морали. В XX в. абсолютистский подход к пониманию Д. был продолжен Муром, который, отвергнув кантовский императив, утверждал, что Д. можно постичь только интуитивно.

Абсолютистский и интуитивистский подходы к пониманию Д. связаны с реальной общественной потребностью усиления нравственных мотивов поведения, направленных на интересы выживаемости рода, на защиту отечества, спасение другого человека, т.е. мотивов нравственного поведения, проявляющихся тогда, когда имеется резкое противопоставление личного и общественного интереса. Абсолютная форма Д. в таком случае не что иное, как требование отдать безусловный приоритет общественному, а не личному. В практическом плане поведение, направленное на реализацию абсолютного Д., связано с предвосхищающим действием отрицательных эмоций типа угрызения совести, сознания невыполненного долга. Человек, жертвующий жизнью ради других, сознательно или бессознательно рефлектирует ситуацию действия как положение, в котором жизнь с сознанием невыполненного Д. будет для него хуже смерти. Но простой индивидуальной эмоциональной реакции недостаточно для обеспечения устойчивого массового нравственного поведения, особенно в критических ситуациях (война, борьба со стихийными бедствиями). Отсюда у общества и появляется потребность усилить индивидуальные нравственные мотивы за счет утверждения в сознании людей представления об абсолютном Д.

По мере того как общество в целом будет становиться более гуманным, точка зрения, согласно которой идея Д. может быть связана с условиями достижения счастья каждым человеком, будет иметь большие основания в этике.

ДОБРОДЕТЕЛЬ — понятие нравственного сознания, в котором выражаются поло-

жительные нравственные качества личности. Человек как моральный субъект обладает рядом Д., каждая из которых может быть развита в различной степени, но в силу взаимосвязи различных нравственных характеристик не может отсутствовать совершенно.

Для античной этики были прежде всего характерны такие Д., как мужество, умеренность, справедливость. В качестве высшей Д., присутствующей в каждой из других и обеспечивающей их взаимную связь, рассматривалась мудрость. Античная концепция Д. исходила из идеи единства человека и полиса. Как полагалось, люди, наделенные Д., в своей активной деятельности обеспечивали гармонию полисной жизни как целостного бытия. В современной этике этот взгляд сочетается с позицией, считающей, что мораль нельзя свести к общим принципам. Она предполагает индивидуальную, ответственную позицию личности в конкретных условиях ее общественной деятельности.

В христианской этике используется суженный по сравнению с античностью набор Д., а именно: вера, надежда, любовь. При этом любовь превращается в новый принцип социальной связи, в которой достоинство каждого человека полагается независимым от его практического участия в общественных делах и тех или иных практических достижений. Это означает, что основные принципы этики Д. как целостной теории существенно изменяются. Если в греческой и римской морали Д. ориентировали личность на совершение великих дел во имя отчизны, славы (в римской морали одной из основных Д. была доблесть), то в христианстве вся земная деятельность человека рассматривается как второстепенная по сравнению с возможностью воскресения, спасения, путь к чему открывает не слава, а, наоборот, смирение, вера, любовь, выраженная в милосердных делах. Поэтому христианская этика в основном не называется этикой Д. Для нее больше подходит понятие этики долга.

В современной этике есть тенденция к возрождению античной этики Д. Ряд ученых (П. Рикер, Р. Лукас) отмечают необходимость сочетания критериев этики долга и этики Д. Этика долга рассматривается при этом как система ограничений, запрещающих унижение другого человека, использование его в качестве средства, а этика Д. предстает как теория, охватывающая более

широкую область нравственных взаимоотношений, в которой нравственные характеристики включены в структуру всех сложных видов человеческой деятельности. Это означает, что в этике Д. реализация нравственных характеристик требует конкретных социальных умений и достоинство личности не может не зависеть здесь от ее практических достижений, от совершенных ею общественно полезных дел.

В качестве понятия, противоположного понятию Д., выступает порок. Знание пороков необходимо для того, чтобы человек имел представления о том, какие качества характера необходимо преодолевать.

ДОГМА (греч. δόγμα — мнение, решение) — термин античной философии и римского права, заимствованный христианами авторами из Септуагинты, в которой он сохранял свое первичное значение — начальственного указа, государственного закона, военного приказа. Историк Ксенофонт (V—IV вв. до н.э.) употреблял его именно в этом значении. Цицерон (I в. до н.э.) называл Д. общепризнанные философские и политические доктрины. Вслед за ним Ориген (III в.) именовал Д. учения Сократа, Платона и стоиков. В библейских книгах Есфири, Маккавейских и пророка Даниила Д. обозначает царские указы и законы, обязательные для всех подданных. В Новом Завете появляются другие значения этого термина. Если в Евангелии от Луки Д. называется кесарево повеление о переписи населения, то в посланиях ап. Павла к Ефессянам и Колоссянам — декалог Моисеев. В Деяниях Д. впервые стала обозначать церковные определения, имеющие непререкаемый авторитет. В эпоху ранней патристики (II—V вв.) догматами назывались: а) божественные истины (δόγμα θεῶν), данные в откровениях, которые противопоставлялись индивидуальным мнениям, предположениям (δοξά'μ); б) теоретические вероучительные истины в отличие от практических правил христианской жизни; в) четкие церковные формулировки, вероопределения (τα ἐκκλησιαστικά δογματα), которыми вера стремилась защитить себя от ложтолкований; г) истины, принимаемые на веру христианами для причисления себя к полноправным членам церкви. Д. следует отличать от *керигмы*. Содержание Д. истинно, вечно и неизменно. Формами изложения

этого содержания являются Д. и керигма — как изменяющиеся со временем языковые формулировки, адаптирующиеся к новой языковой и прочей ситуации. В позднеантичный период *κηρυγμα* — это объявление или оглашенное публично приказание. В новозаветную эпоху керигма стала обозначать христианскую проповедь и сблизилась с понятием Д. Керигма сначала носила внутрицерковный характер и была обращена только к христианам. Эта функция в дальнейшем перешла к Д. В протестантской теологической системе Рудольфа Бульмана (1884–1976) керигма понимается как сущность христианского вероучения, освобожденная в процессе *демифологизации* от пластов фантазии и суеверий. В современном языке Д. в широком смысле слова можно назвать любое бездоказательное положение, безоговорочно принимаемое на основе веры или некритического отношения к какому-либо авторитету.

ДОГМАТ — тезис, который принимается за непреложную истину и кладется в основу той или иной религиозной системы. В античном понимании Д. — «доктрина, которая будучи общеизвестной, имеет значение неоспоримой истины» (Цицерон). Платон называет Д. *правила и нормы*, относящиеся к понятиям Справедливого и Прекрасного. Септуагинта допускает толкование Д. как царского указа, подлежащего незамедлительному исполнению. Такое же значение предлагает Новый Завет (Лук. 2,1), добавляя к его значению определения Церкви, которые должны быть авторитетны для каждого его члена (Деян. 16,4).

Позже в эпоху тринитарных и христологических споров формируется понятие христианского Д., который, с одной стороны, есть истина, данная *Абсолютно* через откровение, а с другой — истина вероучения. Христианский мыслитель VI в. Григорий Нисский разделяет содержание собственного учения на «нравственную часть и на точные догматы». С течением времени в христианском богословии словом «Д.» стали обозначать, как правило, только те вероучительные истины, которые обсуждались на Вселенских соборах и получили соборные определения или формулировки. Самый известный христианский Д. — Д. о Троице: согласно миснию Афанасия Александрийского, хрис-

тианская вера — это вера в «неизменяемую, совершенную и блаженную Троицу». На нем основываются другие важнейшие Д. — о сотворении мира и человека, о спасении человека, о таинствах Церкви.

При этом в восточном христианстве догматическое богословие и мистика не противопоставляются друг другу: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то догмат есть общее выражение того, что в акте веры может быть опытно познано каждым.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ — система фиксации, интерпретации, передачи, объяснения, обоснования и оправдания православной догматики (как комплекса вероучительных истин — *догматов*). Задача Д.б. — систематическое изложение догматов христианской веры в строгой последовательности, с возможной полнотой, ясностью и обоснованностью. Этим Д.б. отличается от родственной ему церковной дисциплины — истории догматики, задача которой состоит в хронологически достоверном описании формирования церковной *догмы*. В компетенцию Д.б. входит также определение самого понятия «догмат», выделение различных типов догматов и сравнительное изучение различных типов их систематики. Православный догмат считается: а) богооткровенной истиной, т.е. содержащейся в Священном Писании и Священном Предании; б) истинной, передаваемой и преподаваемой Церковью; в) непрерываемым неизменным правилом спасительной веры. Единственным источником Д.б. признает божественное Откровение (Священное Писание и Предание), а основанием — Никео-Константинопольский символ веры (наряду с ним — Афанасиевский и некоторые другие) и каноны Вселенских и поместных соборов и святых отцов (см. *Канон, Православие*).

Д.б. допускает выделение следующих типов догматов: а) общие (основные) и частные (основывающиеся на общих). Двенадцать общих догматов называются «членами веры» (*ἀρθρα τῆς πίστεως*), и их краткие формулировки составляют Никео-Константинопольский символ веры. Частные догматы (*δόγματα τῆς πίστεως*) выводимы из общих или подтверждаются ими; б) раскрытые (*explicita*) и нераскрытые (*implicita*). Раскрытые догматы освещены церковной мыслью с

возможной полнотой, это, например, тринитарные и христологические догматы, а нераскрытые в подробностях не определены, как догматы о частном суде души и падении злых духов. Нераскрытые догматы подразумевают возможность существования частных мнений — теологуменов; в) непостижимые для человеческого разума (тайны) и постижимые. Тайны основываются на одном только сверхъестественном откровении, поэтому называются чистые (*pura*), а постижимые догматы носят название смешанных (*mixta*), поскольку основываются и на откровении, и на доводах разума; г) общие (для православия и других христианских конфессий) и особенные (отличающие православную догматику от католической, протестантской и монофизитской); д) содержащие учение о божественном творении и промысле (например, тринитарные) и содержащие учение о спасении и искуплении (христологические и сотериологические). Одни отражают «ординарное» (*ordinario*) отношение Бога-Творца к человеку как к любому другому тварному существу, а другие — «экстраординарное» (*extraordinario*) отношение Бога-Спасителя к падшему человеку. Таким образом, по последнему из указанных типов догматов Д.б. подразделяют на «простое» (*θεολογία ἀπλή*), охватывающее учение о Боге в Самом Себе и общем отношении Его к миру, и «домостроительное» (*θεολογία οἰκονομική*), охватывающее так называемое домостроительство спасения. Православное Д.б. критикует разделение догматов на библейские и церковные, поскольку они неразличимы; и на существенные (*fundamentales*) и несущественные для спасения, которые отвергаются протестантами.

При раскрытии любого догмата Д.б. сначала приводит его каноническую формулировку, затем — необходимые и достаточные текстологические подтверждения из Священного Писания (Нового Завета и канонических книг Ветхого Завета) и Священного Предания. Кроме того, Д.б. апеллирует к доводам разума, обращаясь при необходимости за помощью к церковным и светским наукам; соотносит свои систематические построения с данными смежных дисциплин, например с историей догматики, и демонстрирует роль догмы в формировании идеала высоконравственной христианской жизни.

В истории православного Д.б. традиционно выделяют три периода: ранний (II—VIII вв.), заканчивающийся фундаментальной систематизацией христианской догматики в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина (ок. 675—753 или 780 г.); средний (VIII—XVII вв.), завершаемый творчеством Петра Могилы (ум. в 1647 г.), чье «Православное Исповедание» получило статус символической книги после исправления ее на Киевском (1640) и Ясском (1643) поместных соборах, и поздний. К последнему периоду относится «Исповедание Православной веры» иерусалимского патриарха Досифея, ставшее символической книгой на Иерусалимском поместном соборе 1672 г. и более известное как «Послание Восточных Патриархов о Православной Веры», творчество митрополита Московского Макария и архиепископа Черниговского Филарета — авторов двухтомных трудов «Православно-догматическое богословие» и «Православное догматическое богословие», епископа Сильвестра, написавшего пятитомный труд «Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов», протоиерея Н. Малиновского — автора фундаментального четырехтомного труда «Православное догматическое богословие» и двухтомного «Очерка православного догматического богословия», митрополита Московского Филарета (Дроздова), чей «Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви» также стал считаться символической книгой, т.е. эталонным пространством истолкованием Никео-Константинопольского символа веры. Из авторов второй половины XX в. можно назвать протопресвитера Михаила Помазанского, чье учебное пособие «Православное догматическое богословие в сжатом изложении» до сих пор не потеряло своей популярности, архимандритов Алипия и Исая и многих других.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — см. *Аргументация*.

ДОКЕТИЗМ (от греч. *δοκεω* — кажусь верным, представляюсь) — одно из гностических течений, основой которого является христологический взгляд, отвергнутый христианством. Докеты не признавали Боговоплощения, а Иисуса Христа не считали Богочеловеком, поскольку, по их представле-

ниям, он не был человеком, а лишь казался им, и его телесность была призрачной. (Например, считалось, что Христос был создан действием 30 эонов как избавитель душ от метемпсихоза, возникшего по вине демиурга. Причина зла — в несовершенном мире материи, управляемом демиургом. А Христос, будучи Богом, не мог иметь ничего общего с низшей материей, не мог страдать на кресте и пр.) Ипполит Римский (так называемый Ипполит II, ум. в 258 г., в отличие от Ипполита I — псевдо-Тертуллиана) в своем сочинении «Обличение всех ересей» сближает Д. с учением Симона (конец I — начало II в.) и его последователей (III в.) и Валентина (середина II в.). Феодорит Кирский (ум. в 457 г.) — христианский апологет, введший в обиход термин «Д.» — называет среди докетов Василида (середина II в.), Маркиона (середина II в.) и их последователей.

Для Василида была характерна идея панспермии, и отношение Бога к миру он уподоблял отношению семени к дереву и плоду. Взгляды Василида эволюционировали, поэтому разные авторы — Ириней Лионский (ум. в 202 г.) в сочинении «Обличение и опровержение лжеименного знания», Ипполит Римский, Климент Александрийский (Строматы, II, 8) обращали внимание на различные стороны его учения антиохийского и александрийского периодов. М.Э. Поснов реконструировал ранние взгляды Василида в своей работе «Гностицизм II века и победа христианства над ним».

Тертуллиан (ум. между 220 и 240 гг.) и до, и после своего обращения в монтанизм в 208 г. жестко критиковал Д. и оставил целый ряд догматико-полемиических сочинений, затрагивающих эту тему: «Против валентиниан», «О плоти Христа», «О воскресении плоти», «Против Маркиона». В одном из них он пересказывает суть Д. Маркиона: «Чтобы отвергнуть плоть Христа, Маркион отрицал Его рождение; или, чтобы отвергнуть рождение, отверг и плоть... Впрочем, тот, кто утверждал, что плоть Христа мнима, равно мог выдать и рождение Его за нечто призрачное — а тем самым и зачатие... и роды Девы, и все события Его детства приравнились бы к мнимости (то докей») (О плоти Христа, I).

Как отмечает Э.Л. Радлов, Баумгартен-Крункус предлагал различать семь видов Д.: учение о том, что тела небесных существ яв-

лялись лишь внешней для них формой (Иосиф, Филон); учение Василида о недействовании в деле искупления человеческого элемента Христа и учение Маркиона о спиритуальном явлении Христа в мире; учение Симона об иллюзорности телесной природы Христа; учение валентиниан о сверхъестественности Христа, имеющего в мире лишь чувственный образ; учение последователей Василида о трансформации естества Христа после его смерти; учение Керинфа о двух случайно соединенных естествах Христа, которые не должны были соединяться; учение Аполлинария и Евтихия, по которому божественная природа Христа целиком поглощает человеческую.

ДОКСОГРАФЫ — греческие писатели, занимавшиеся выборкой мнений ученых и мыслителей и сопоставлением их биографий и учений. Первым среди Д. был, по-видимому, Аэций, сочинения которого до нас не дошли, однако из его произведений черпали сведения все последующие «описатели мнений». Немецкий ученый Дильс предпринял попытку восстановить корпус сочинений Аэция.

Систематическая доксография появляется в IV в. до н.э. в Лицее. В ее основу было положено методологическое требование Аристотеля предварять собственные исследования предмета изложением и критикой мнений предшественников. Ученик Аристотеля Теофраст составил первый доксографический компендиум «Физические мнения», включающий в себя философские учения от Фалеса до Платона. Некоторые школы ранней античности известны только благодаря трудам Д.

Самый известный представитель Д. — Диоген Лаэртский (III в.), автор единственной дошедшей до нас биографической истории древнегреческой философии «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», составленной из многочисленных свидетельств о философях и их цитат, историческая ценность которых неравномерна.

ДОЛГ — 1) специфическая, обязывающая форма предъявления нравственного требования (должное); 2) личное представление человека о своих моральных обязанностях. Осознавая свой Д., человек ориентируется на нравственные требования общества.

Последние формулируются в общем виде, часто представлены как всеобщие императивы, адресованные ко всем людям. Поэтому человек соотносит общественные требования с ситуацией действия и своими собственными качествами. В результате у него появляется сознание собственного Д., связанное с той жизненной задачей, которую он в целом собирается реализовать.

Основания должного поведения можно рассматривать в двух аспектах: а) со стороны принципов, на которые опирается содержание общественных требований для должного поведения; б) с точки зрения причин, побуждающих человека выполнять эти требования. В телеологических теориях (Аристотель) Д. рассматривается как средство достижения блага, обеспечения порядка. Желание достижения блага, обретения счастья определяет в данных теориях и мотив исполнения Д. В деонтологических теориях (Кант) Д. имеет приоритетное значение, рассматривается как исходная категория этики (см. *Обоснование морали*).

ДОСОКРАТИКИ — условный термин для обозначения группы ранних греческих философов и их ближайших последователей, не затронутых влиянием сократической традиции, хотя бы и живших после смерти Сократа. К их числу относятся Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит из Эфеса, Пифагор, Парменид и испытавшие его влияние Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп и Демокрит. Досократиков объединяет стремление объяснить все многообразие живого, чувственно воспринимаемого космоса из единого начала, в качестве какового выступают то природные стихии (вода, воздух, огонь), то умопостигаемые первоначала (*анейрон*, числа, атомы). Утверждение о существовании единой, беспредельной, неизменной и всеобъемлющей первоосновы (архе) порождает самый фундаментальный для всей досократической традиции вопрос: как согласовать неизменяемость первоначала с непрестанной изменяемостью вещей в мире, покой с движением, конечность вещей с бесконечностью единой первоосновы? Разрешение этого противоречия греческая мысль до Сократа представила в нескольких философских школах, которые придерживались различных концепций. Элеаты учили, что истинно существует только единая неизменная

сущность мира; все многое, движущееся, случающееся — ложно, иллюзорно, не существует на самом деле, т.к. необъяснимо из абсолютной неизменной первоосновы. Гераклит, напротив, утверждал, что сущность мира есть процесс, вечное обновление; все течет и ни в чем нет постоянства; стихийная первооснова рождает все вещи, чтобы поглощать их в себя, и поглощает их, чтобы вновь их произвести. Наконец, пифагорейцы учили, что истина заключается в гармоническом сочетании противоположностей, в таком единстве, которое заключает и примиряет в себе множество. Из одного беспредельного, по мысли пифагорейцев, невозможно объяснить никаких определенных вещей. Наряду с беспредельным надо признать начало предела. Каждая из школ видела истину лишь в своем учении и не замечала ее в других, а между тем все три позиции были логически необходимы, истинны и неизбежны на этом этапе развития философской рефлексии.

Космос, общество и человек мыслятся Д. подчиненными действию единых законов. Характерным для натурфилософии Д. является отсутствие самой постановки вопроса о различении материального и идеального, а также о назначении отдельного человека и субъективной стороне процесса познания. С появлением фигуры Сократа и его преемников прежняя умозрительная натурфилософия уступает место нравственной философии, главной проблемой для которой становится индивидуальный человек.

ДОСТОИНСТВО — этическая категория, выражающая абсолютную ценность человека как разумно-социального существа. О Д. человека писали философы античности, но свое наиболее полное обоснование, истолкование и раскрытие оно получило в этике Нового времени. По Канту, человек «как цель самое по себе» «обладает некоторым достоинством (некоей абсолютной ценностью), благодаря которому он заставляет все другие разумные существа на свете уважать его, может сравнивать себя с каждым другим представителем рода и давать оценку на основе равенства».

Человек должен рассматривать себя не только как лицо вообще, но и «как человека, т.е. как лицо, имеющее по отношению к самому себе обязанности, налагаемые на него его собственным разумом... его ничтожность как человека-животного не может умалить

его достоинство как человека, наделенного разумом, и он не должен отрекаться от высокой моральной оценки самого себя, имея в виду это достоинство...он должен... не отречься от своего достоинства, а всегда (добиваться своей цели) с сознанием возвышенности своих моральных задатков» (Кант И. Соч. В 6-ти т. Т. 4(2). М., 1965. С. 373).

Д. — это форма самосознания, самооценки и самоконтроля личности, один из способов осознания своей ответственности перед «другими» и самим собой. Признание Д. «другого» — обязанность и нравственный долг человека в той же степени, как и долг другого по отношению к нему. Это, с одной стороны, следствие свободы человека в выборе жизненных ориентаций, с другой — стимул к отстаиванию своей свободы, основание достижения свободы самопроявления. Сохранение и упрочение личного Д. возможно для человека лишь через признание прав на уважение Д. других людей.

ДРАВЬЯ (санскр. — предмет, вещь) — термин для обозначения субстрата, субстанции преимущественно в древнеиндийской школе *вайшешика*. В ее системе категорий (падартах) Д. стоит на первом месте, остальные же так или иначе с ней связаны. Д. представляет собой субстрат качества (гуна) и действия (карма), не смешиваясь с ними. Д. не понимается как конкретная сущность, но подразделяется на девять родов субстанций, духовных и материальных, простых и сложных. К сложным относятся четыре природных стихий *бхути* — земля, вода, воздух, огонь, каждая из которых, в свою очередь, разлагается на простые атомы (параману). Среди простых субстанций есть «физические»: эфир (акаша), являющийся субстратом звука, пространство (дик), время (кала), и психические: манас и *атман*. Манас, внутреннее чувство, или субстрат восприятия индивидуальной души, анализируя чувственные данные, способен передавать информацию *атману*, основному субъекту мышления. А само мышление здесь понимается как свойство (гуна) атмана, хотя данное свойство не обязательно для него, т.к. оно у него отсутствует в состоянии *мокши*.

Концепции Д. в *вайшешике* близка концепция субстанции (васту) в *мимансе*, где также выделяется система сходных категорий. В *джайнской философии* материальная

субстанция именуется пудгала, а духовная — *джива*.

ДРУЖБА — высокоиндивидуализированные межличностные отношения, основанные на общности интересов, духовной близости, взаимной привязанности.

Институт Д. складывается по мере эмансипации эмоционально-экспрессивных (симпатии, сочувствие, взаимопонимание) и инструментальных (практическая помощь, взаимовыручка) функций общения от предметных целей деятельности. В доклассовом и раннеклассовом обществе, где эталоном близости являются кровнородственные связи, отношения особой взаимной эмоциональной привязанности формализовались посредством обрядов символического породнения (побратимство, кровная Д. и т.п.), а взаимные права и обязанности закреплялись традицией. По мере дифференциации социальной структуры регламентация этих отношений ослабевает, они становятся все более неформальными, утрачивают связь с родством и выделяются в автономный социальный институт. Так, Конфуций называет пять основных типов межличностных отношений: четыре типа иерархических отношений (между императором и его подданными, между отцом и сыном, между женщиной и мужчиной, между старшим братом и младшими братьями) и пятый тип отношений, неиерархический, — отношения между равными — Д.

Первоначально в Д. подчеркивается ее практическая полезность (например, у софистов), но с усложнением взаимоотношений в обществе и развитием индивидуальности обостряется потребность в психологической близости и акцент смещается на эмоционально-экспрессивную сторону Д. Д. становится более избирательной и рациональной. Если, например, описанные Гомером в «Илиаде» отношения Ахилла и Патрокла жестко регламентируются традицией, то уже у Аристотеля Д. предстает как особого рода «сверхнормативное» отношение, принципиально отличное от других социально-нравственных отношений. В «Никомаховой этике» Аристотеля Д. описывается как самостоятельное нравственное отношение. Аристотель различает три вида Д.: Д., основанную на взаимной пользе; Д., преследующую удовольствие, и Д., основанную на добродетели, — Д. ради

самой себя. В первых двух видах цель Д. лежит вне ее — в пользе или в наслаждении. Такая Д. не может быть прочной, т.к. с исчезновением пользы или удовольствия исчезает и сама Д. Третий же вид — Д. в истинном смысле, совершенная форма Д. — заключает свою цель в себе. Эта Д. продолжается до тех пор, пока друзья остаются добродетельными, в то же время она включает в себя и взаимную пользу, и удовольствие. Д. (дружественность) и справедливость (правосудность), по Аристотелю, — две добродетели, которые касаются отношения к другим людям и придают добродетельный характер внутрисоциальному общению. Но Д. — более совершенная добродетель, чем справедливость, поскольку справедливость нуждается в Д., а для друзей справедливость излишня. В настоящей Д. целью является благо друга и то наслаждение, которое мы получаем от самой Д. Даже имея все остальные блага, пишет Аристотель, никто не пожелает себе жизни без друга. Такая Д. — величайшая жизненная ценность, благо и цель сама по себе, и на нее способны только добродетельные люди.

В отличие от кровнородственных отношений и уз групповой солидарности Д. основана на добровольности, индивидуально-избирательном отношении и взаимной симпатии. В отличие от приятельских отношений, которые также возникают на основе личной симпатии, Д. является более устойчивым, более глубоким и интимным отношением и выражается не просто в доброжелательности, а в глубокой и серьезной заинтересованности в судьбе другого, заботе о его благе и в потребности общения с ним. В отличие от влюбленности, которая, как известно, неподвластна разуму, Д. более рациональна, основывается на осознанной близости интересов и потому более постоянна и последовательна. В отличие от деловых (инструментальных, функциональных) отношений, имеющих предметные цели и по необходимости предполагающих использование одним человеком другого и всего коллектива в целом в качестве средства для достижения определенной цели, друзья относятся к человеческой сущности другого как к цели — так, как в идеале, следуя категорическому императиву И. Канта, должны были бы относиться друг к другу все люди. В Д. утверждается самобытие другого человеческого существа, его единственность и незаменимость, что

означает признание абсолютной ценности его индивидуальности для друга. Если, оценивая поведение других людей, мы обычно устанавливаем соответствие их намерений и поступков общим социальным нормам, то Д. — это такое социальное пространство, где люди относятся друг к другу сердечнее, считаясь с индивидуальностью друг друга, признавая за другом право решать по своему усмотрению.

Д. бескорыстна и возвышенна, это отношение между равными и свободными личностями, которое выражается во взаимном уважении, во взаимопомощи, преданности, доверии и любви. Д. предполагает и формирует лучшие свойства души — бескорыстие, благородство, человечность, верность. В Д. удовлетворяется потребность в глубинном, ценностном общении, в самовыражении, соотношении собственного переживания с переживаниями другого. Отношения Д. могут совмещаться с другими отношениями (семейными, производственными, общественными).

Понятие «Д.» употребляется и в более широком смысле — для обозначения социально-нравственных отношений (между народами, государствами и т.д.), целью которых является взаимное благо.

ДУН—ЦЗИН (движение—покой) — одна из стандартных категориальных оппозиций по модели *инь* и *ян* в китайской классической философии. Согласно даосскому в своей основе трактату «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.), человек от рождения пребывает в покое; последний выступает исходным атрибутом син ([индивидуальной] природы), на котором строятся все другие качества.

Согласно учению представителя философского направления *сюань сюэ* Ван Би (226—249), акцентировавшего онтологическую первичность отсутствия/небытия, наличие/бытие возникает из пустоты (сюй, см. *Сюй—ши*) так же, как движение берет начало в покое. Остановка движения означает состояние покоя, который вместе с тем не противостоит движению, а потенциально его содержит.

Онтологическая первичность покоя признавалась большинством крупнейших мыслителей-неоконфуцианцев. Чжан Цзай (1020—1078) сформулировал тезис: «Движение не приходит извне»; причина «коловоращения

вещей» изначально присутствует в мироздании в виде импульса: само движение содержится в покое и потенциально безгранично. Чжоу Дуньи (1017–1073) усматривал в движении Великого предела (*тай цзи*) причину рождения силы ян, а в покое Великого предела — порождающее начало инь. Покой и движение — «корни» друг друга; доходя до предела, они последовательно сменяются противоположностью. Положение «Хуайнань-цзы» об исходном покое, в котором пребывает изначальная природа человека, преобразовано Чжоу Дуньи в принцип главенства покоя (чжу цзин), подразумевающий упор на медитативную отрешенность в практике умственного совершенствования.

Главный создатель неоконфуцианского учения о принципе (ли сюэ) Чжу Си (1130–1200) отождествил Великий предел со структурообразующим началом — *ли* (принципом), содержащим в себе движение и покой. Они соотносятся друг с другом как «тело/субстанция — функция/акциденция» (*ти — юн*), неразделимые в небесном принципе (тянь ли): «Покой — это тело Великого предела, движение — функция Великого предела». Движение не устраняет покоя — он может быть просто неразличим, так же как и движение в состоянии покоя. Медитативная практика «подвижничества» (гунфу), по Чжу Си, предусматривает такое «проникновение в покой и движение», когда основой становится покой. У ведущего мыслителя неоконфуцианского направления синь сюэ (учение о сердце) Ван Янмина (1472–1529) понятие «покой» сопряжено с понятием «принцип» и представлением о высшем благе (*цзи шань*), выходящем за пределы добра, соотносимого со злом, а «движение» — с *ци* (пневмой) и наличием соотносительных добра и зла. Причем высшая реальность благого знания (лян чжи) — врожденного интуитивного знания блага, лишена и движения, и покоя.

Категории «движение» и «покой» продолжают играть существенную роль в теории традиционной китайской медицины и особенно — психофизиологического тренинга, где они применяются для описания физических и психических процессов и состояний.

ДУХ (греч. — πνεῦμα, лат. — spiritus, mens; нем. — Geist; франц. — esprit; англ. — mind, spirit) — 1) высшая способность человека,

позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности; открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредоточивающего принципа для других способностей души; 2) идеальная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно или пассивно причастен.

Понятие «Д.» не так жестко связано с рационально-познавательными способностями, как понятия «разум» и «рассудок»; в отличие от «интеллекта» Д., как правило, соотносится со своим персонифицированным носителем, с «лицом»; в отличие от «души» акцентирует объективную значимость своего содержания и его относительную независимость от стихии эмоциональных переживаний; в отличие от «воли» на первый план выдвигает созерцания и смыслы, которые могут определять действия, а не акт свободного выбора; в отличие от «сознания» фиксирует не столько дистанцию между Я и его эмпирическим наполнением, сколько их живую связь; в отличие от «ментальности» не включает в себя несознаваемые механизмы традиционных и повседневных реакций и установок. В зависимости от идейного контекста Д. может противопоставляться (как оппозиция или как альтернатива) природе, жизни, материи, утилитарной необходимости, практической активности и т.д.

Концептуальное и понятийное оформление Д. получает в античной философии. У досократиков возникает учение о правящей миром, строящей из хаоса космос объективной силе, которая пронизывает собой мир и даже отождествляется с одной из вещественных стихий, но в то же время не растворяется в пассивной материальности. Чаще всего человек мыслился как носитель этой силы, которую он мог в себе культивировать, становясь ее сознательным сотрудником. Обычно эта сила обозначалась как одноименная какой-либо из высших человеческих способностей (душа, мышление, сознание, речь, счет и т.п.). Со временем доминировать стали понятия «нус» и «пневма». Понятие «нус», которое в ряду ментальных терминов означало «ум», «образ мыслей», «умственное созерцание» — и этим отличалось от терминов с пе-

ревесом психологического (псюхе, тюмос, френ), экзистенциального (софия, гносис) и дискурсивного (логос, диано́я, диалектикэ) значения, — у Анаксагора стало означать мировой разум, цель космической динамики и организующе-различающую силу. (Ср. аналогичное, но не закрепившееся в традиции понятие Эмпедокла «священное сознание», В 134,4 DK.) В философии Платона, Аристотеля и неоплатоников Д. как мироправящая сила нотируется термином «нус» и помещается в многослойную онтологическую иерархию: нус объединяет собой идеальные формы-эйдосы, внедряется через них в стихию мировой души-психеи и образует через нее мировую материю в космический организм. У Платона и неоплатоников нус порожден высшим принципом — невыразимым и непостижимым «благом», к которому нус тяготеет. У Аристотеля нус — высший уровень бытия, бог, который мыслит сам себя и тем творит мир.

Термин «пневма» (как и латинский аналог «спиритус») первоначально означал «воздух» или «дыхание». Довольно рано он приобретает психологическое и космологическое значение (например, «бесконечной пневмой» дышит пифагорейский космос, в греческой медицине пневма есть вещественная жизненная сила-дыхание). Стоицизм понимает пневму как огненно-воздушную субстанцию, которая в виде эфира пронизывает мир, расслабляясь в материальных объектах и концентрируясь в «семенных логосах». Таким образом, пневма выполняет и роль мировой души как оживляющее начало, и роль Д. как правящее начало. Неоплатонизм также использует понятие «пневма», описывая проникновения Д. в низшие сферы бытия: Д. и душа обволакиваются пневмой и через нее контактируют с материей (см.: Эннеады, II 2, 2; III 8; V 2).

Генезис христианского понимания Д. восходит к эллинистическому религиозному синкретизму. В Септуагинте словами «пневма теу» передается еврейское понятие «руах элохим», Д. Божий (Быт., I, 2), что открывает возможность многообразных сближений эллинизма и библейского богословия. Филон Александрийский также именует пневмой и высшее начало в человеке, и исходящую от Бога мудрость. Евангельское учение о Святом Д. (πνεῦμα ἁγίου) становится основой для понимания Д. как одной из ипостасей Троицы. В Троице Д. является источником

божественной любви и животворящей силы. Бог есть Д. (Ин. 4.24), но в то же время существует и злая духовность. Способность «различать духов» понималась как один из особых даров Святого Д. (1 Кор. 12, 10). Во многих случаях (особенно в посланиях ап. Павла) затруднительно отнесение слова «Д.» к ипостаси Бога или к человеческой способности. Однако средневековые богословы видели в этом указание на то, что Д. Божий, овладевая человеком, не растворяет в себе его индивидуальность. Единоточность Д. другим лицам Троицы стимулировала в средневековой философии онтологические и логические споры о понятии бытия. Очевидна резкая граница, отделяющая античное понимание Д. как высшей внутрикосмической силы, от патристического и средневекового христианского понимания Д. как сущности, запредельной тварному миру, но деятельно присутствующей в мире и преображающей его.

Философия Ренессанса теряет интерес к средневековой пневматологии и возвращается к эллинистическим интуициям Д., понимая его как разлитую во Вселенной жизненную силу. В рамках возрожденческого натуралистического пантеизма и оккультной натурфилософии находит себе место и учение античных медиков о «spiritus vitales», жизненном духе, локализованном в теле и сообщающем ему витальную энергию.

В XVII—XVIII вв. происходит кристаллизация новых тем, связанных с проблемой Д.: это темы духовной субстанции и структуры познавательных способностей. Д. как субстанция выполняет теперь и роль онтологической основы универсума (ср. «нус»), и роль основания связи субъективного разума и объективной действительности. Характерно категоричное размежевание Д. и материи как замкнутых в себе, не имеющих точек соприкосновения субстанций и в то же время объединение в измерении духовной субстанции тех способностей, которые раньше находились на низших ступенях ментальной иерархии (ощущение, переживание, стремление, воля и т.п.). (Ср. в этом отношении понятия «cogitare» Декарта, «mens» Спинозы, «spiritus» Лейбница, «esprit» Лейбница и Гельвеция, «mind» английских эмпириков.) Так, по Декарту, духовная субстанция (res cogitans) и материальная (res extensa) внутри себя воспроизводят различие высшего и низ-

шего, простого и сложного, которое старая метафизика обычно распределяла между Д. и материей. В рамках рационализма возникает проблема координации Д. и материи, которая вынуждала апеллировать непосредственно к Богу — создателю «предустановленной гармонии», поскольку Д. как субстанция оказывался своего рода безличной «духовной машиной». В традиции эмпиризма Д. лишается субстанциальности и сводится к единичным состояниям души. «Дух есть нечто, способное мыслить», — говорит Локк, но построить на этом основании ясную идею субстанции духа, как и субстанции тела, невозможно, поскольку мы имеем дело лишь с предполагаемым субстратом «действий, которые мы испытываем внутри себя», каковы «мышление, знание, сомнение, сила движения и т.д.» (Опыт о человеческом разумении, II 23, 4—6). Беркли, однако, переворачивает этот аргумент, поскольку обнаруживает в самом факте восприятия асимметричность статуса самодостаточного Д. и его содержания. Кроме «идей», утверждает он (т.е. любых предметов восприятия), есть «познающее деятельное существо... то, что я называю умом, духом, душой или мной самим», это — «вещь, совершенно отличная от идей» (О принципах человеческого знания, I 2). «Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними — волей» (Там же, I 27). Поскольку все вещи Вселенной «либо вовсе не существуют, либо существуют в уме какого-либо вечного духа», то «нет иной субстанции, кроме духа» (Там же, I 6—7). Юм, в свою очередь, переворачивает это понимание Д., демонтируя принцип самотождественности Я. «Сушность духа (mind) также неизвестна нам, как и сушность внешних тел, и равным образом невозможно образовывать какое-либо представление о силах и качествах духа иначе как с помощью тщательных и точных экспериментов...» (Трактат о человеческой природе... Введение). Монадология Лейбница дает другую модель соотношения Д. и мира: критикуя представления о «едином всеобщем духе», Лейбниц полагает, что неразумно допускать существование одного Д. и одного страдательного начала, вещества; принцип совершенства требует допущения между ними бесконечно многих промежуточных ступеней, каковыми и являются

индивидуальные души-монады, воспроизводящие всеобщий Д. на свой неповторимый лад. Душа-монада, дорастая в своем развитии до самосознания, становится конечным Д. и начинает воспроизводить в себе не столько Вселенную, сколько Бога, который есть бесконечный Д.

Немецкая философия эпохи Просвещения, обозначая понятие «Д.», начинает отдавать предпочтение германскому слову «Geist», в основе которого — индоевропейский корень «ghei» со значением «движущая сила», «брожение», «кипение». Экхарт (XIII в.) переводит «mens» как «Seele» и «anima» как «Geist». Лютер переводит словом «Geist» евангельское понятие «пневма». У Бёме «Geist» уже носит значение глубинной силы души, придающей ей форму и имеющей соответствие в макрокосме в виде «Seelengeist», души в оболочке Д. (Drei princ. 8). Просвещение, начиная с вольфианцев, интеллектуализирует «Geist», понимая его как Д., выражающий себя в мыслях. «Geist» сближается с «Vernunft» (разум), каковое понятие предпочитает и Кант. Однако мистико-виталистические коннотации понятия «Geist» сохраняются в послекантовской спекулятивной философии, у Гёте, у романтиков.

Кант ограничивает сферу употребления понятия Д. («Geist») областью эстетики, где Д. определяется как «оживляющий принцип в душе» и «способность изображения эстетических идей» (§ 49 «Критики способности суждения»), и областью антропологии, где, в частности, различает духовные силы, осуществляемые разумом, и душевные силы, осуществляемые рассудком (см., например, Метафизика нравов, II, § 19). Критически относится Кант и к просветительской рационализации Д., и к его оккультной мистификации (см. полемику со Сведенборгом в «Грехах духовидца...»). Но значение Канта в истории концепта Д. будет понято, если учесть, что своим трансцендентальным методом он радикально изменил саму проблему, разделив традиционный для метафизики универсум сверхчувственного единства на три автономных царства — природы, свободы и целесообразности, — которые уже не могли суммироваться отвлеченным понятием «Д.».

В свете кантовских открытий Фихте, Гегель и Шеллинг дают новую трактовку Д. Если выделить ее смысловое ядро, сохранившееся на всех поворотах сложного пути немецкого трансцендентализма, то можно от-

метить следующие моменты. Все конечные феномены Д. находят свой смысл в абсолютном Д. Абсолютный Д. творит себя и свою предметность. Абсолютный Д. — это не объект, а процесс сверхэмпирической истории, в ходе которого Д. порождает себя и в котором только он и существует. Абсолютный Д. в своей истории отчуждается от себя (как от «Идеи») и, познавая отчужденный мир (как «Природу»), возвращается к себе (через историю человечества как «Абсолютный Д.»). В результате абсолют Д. приобретает конкретность и самосознание. Отвлеченные идеи и эмпирическая субъективность человека, таким образом, суть лишь моменты в «биографии» абсолюта: чтобы стать истинным Д., он должен наполниться живым содержанием и придать ему форму вечности (этот процесс отображен в гегелевской «Феноменологии духа»).

Философия XIX в. в целом (если не считать консервативный спиритуализм) противостояла немецкому трансцендентализму. Понятие Д. становится естественной мишенью для критики таких направлений, как позитивизм, марксизм, волюнтаризм. «Д.» остается релевантным понятием для мыслителей постромантического толка (Карлейль, Торо, Эмерсон) и для некоторых представителей «философии жизни», но в последнем случае он обычно понимается как более или менее удачный псевдоним «жизни», или, напротив, как опасный недуг, тормозящий самоутверждение витальности (линия от Ницше в XIX в. до Шпрангера и Клагеаса в XX в.).

В XX в. философия отнеслась к понятию «Д.» более лояльно. Оппоненты в некоторых случаях переоткрыли его в рамках своих учений (например, версия Кассирера в неокантианстве, версия Юнга в психоанализе, версия Бергсона в витализме, версия Шелера в феноменологии, версия Сантаяны и Уайтхеда в неореализме). Философия культуры (особенно немецкая ветвь), строя цивилизационные модели, обнаружила его функциональность. Такие направления, как неотомизм, русская религиозная философия или итальянский неоспиритуализм (Кроче, Джентиле), нашли возможность реанимировать классические представления о Д. в свете «неклассического» опыта современности. Персонализм, философия диалога, экзистенциализм в лице некоторых своих представителей (Мунье, Бубер, Ясперс) активно используют

не только лексику традиционных учений о Д., но и их концептуальные схемы. В новейшей философии понятие «Д.» непопулярно.

Литература: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 4, 8 (кн. 1, 2); Савельева О. М. Содержание понятия «нус» в греческой литературе VII—VI вв. до н.э. / Из истории античной культуры. М., 1976; Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке Логике». М., 1984; Гайденко П. П. Диалектика «теокосмического всеединства» / Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987; Киссель М. А. Диалектика как логика философии духа (Б. Кроче — Дж. Джентиле — Р. Коллингвуд) / Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987; Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993; Федотов Г. П. О Святом Духе в природе и культуре / Собр. соч. В 12-ти т. Т. 2. М., 1998; Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997; Class G. Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. Lpz., 1896; Nöesgen K. F. Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes. Bd. 1–2. B., 1905–1907; Dreyer H. Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. B., 1908; Brentano Fr. Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Lpz., 1911; Leisegang H. Pneuma Hagion. Lpz., 1922; Wechsler E. Esprit und Geist. Bielefeld, 1927; Rothacker E. Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. München, 1927; Nolte F. Materie, Psyche, Geist. Lpz., 1934; Glockner H. Das Abenteuer des Geistes. Stuttg., 1938; Ryle G. The Concept of Mind. L., 1949; Armstrong A. H. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940; Hildebrand R. Geist. Tübingen, 1966.

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — совокупность философских курсов и связанной с ними литературы, изучаемых в духовных академиях Русской православной церкви. Первая в России попытка организации систематического философского образования была предпринята в конце XVII в. братьями Лихудами в основанной ими Славяно-греко-латинской академии, но их замыслы были реализованы лишь частично. С этой же академией связана деятельность П. Роговского, ставшего первым русским доктором философии. Однако в XVIII в. преподавание философии в основном сводилось к трансляции идей схоластики и западноевропейского рационализма. Своеобразный прорыв в изучении философии в духовных учебных заведениях происходит после принятия Устава духовных академий в 1814 г. (первый его вариант, по которому работала Санкт-Петербургская духовная академия — СПДА, был разработан в 1809 г.). В этом до-

кументе отмечается, что философские науки могут быть преподаваемы «в двух разных отношениях»: во-первых, знакомство с философской терминологией — это начальная степень изучения и она «принадлежит семинарии»; во-вторых, изложение «о каждом предмете мнений славнейших философов», а также необходимо сравнение этих мыслей между собой и приведение их «к общему какому-либо началу»; более того, преподаватель должен «дать воспитанникам понятие об истинном духе философии, приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таковых изысканий». Эта задача может решаться только духовными академиями. В Уставе оговаривалось, что профессор «в толпе разнообразных мнений» должен держаться «истин евангельских», ибо «истина одна, а заблуждения бесчисленны». Философские дисциплины сводились к курсам — введение в философию, история философии и отчасти логики. Устав стимулировал не только преподавательскую активность по созданию учебных курсов, но и самостоятельную разработку философских проблем. В 30–40-х гг. XIX в. появляются лекции Ф. Голубинского, «Введение в науку философию» Ф. Сидонского, «Введение в философию» В. Карпова, «История философии» архимандрита Гавриила (Воскресенского). Названные выше мыслители не только сами окончили духовные академии, но и своей деятельностью способствовали «созданию твердого фундамента» для изучения философии в этих учебных заведениях.

В 1869 г., отражая потребности быстро меняющегося общества, утверждается новый Устав духовных учебных заведений. Он, в частности, предусматривал расширение объема преподавания философских дисциплин. В духовных академиях вводятся новые предметы — метафизика и педагогика. Следует подчеркнуть, что педагогика в то время была неотделима от философской проблематики. Она рассматривалась как часть «христианского воспитания» и была отнесена к кафедре нравственного богословия. Во всех духовных академиях создаются кафедры метафизики. В ходе изучения последней студенты должны быть ознакомлены с обоснованием убеждения «в существовании независимо от мысли бытия; о возможностях метафизического познания и возражениях против не-

го, об общих основаниях для признания существования Верховной причины всякого бытия, субъекта психического жизни и мира» (Христианское чтение. 1871. № 2. С. 247).

Состояние изучения философии в духовных академиях во второй половине XIX в. не могло сравниться с положением этой науки в университетах, в которых после «ревизии» П.А. Ширинского-Шахматова (министр народного просвещения) объем ее преподавания был значительно сокращен, ограничиваясь логикой и психологией. Поэтому не случайно наиболее интересные профессиональные философы этого периода преподают в духовных академиях. Назовем только некоторых из них: А. Введенский, В. Кудрявцев-Платонов, М. Каринский, П. Линицкий, М. Остроумов, П. Юркевич и др.

Развитие Д.-а.ф. шло в тесном взаимодействии со славянофильским учением и «философией всеединства» В. Соловьева, а также западноевропейской философской традицией. Однако это направление мысли не было эпигонством, его создатели предприняли творческий синтез различных философских школ с целью выработки органического христианского мировоззрения.

Особенно ярко оригинальность философских взглядов представителей Д.-а.ф. обнаруживается в начале XX в. Достаточно обратиться к идеям В. Несмелова, М. Тареева, П. Флоренского, чтобы убедиться в правомерности этого тезиса.

После разгрома духовных учебных заведений, предпринятых советской властью, традиции Д.-а.ф. сохранялись в Париже в основанном в 1924 г. Православном богословском институте. В его стенах преподавали С. Булгаков, В. Зеньковский, Г. Федотов и др.

На Архиерейском соборе Русской православной церкви, состоявшемся в 1997 г., одобрена концепция реформирования духовного образования. Она предусматривает включение всего лучшего, что было присуще дореволюционным духовным школам, в частности уже в семинарии вводится изучение истории философии и введение в философию.

Литература: Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию ЛДА. М., 1986; Богословские труды. Сборник, посвященный 300-летию МДА. М., 1986.

ДУША (греч. ψυχή — дыхание, дух, душа, жизнь; лат. *anima, animus* — дуновение, жизненная сила, существо, разумная душа, дух; англ. *soul*; нем. *Seele*) — универсальный концепт, обозначающий жизненную сущность преимущественно человека (но также животных и пр.), отличную от тела (дихотомия) и духа (трихотомия); внутренний психический мир человека или божества. Слово «Д.» — производное от «дух» (*dux-i-a*), происходит от индоевропейского корня *dheus-* // *dhus-* со значением «разлетаться, рассеиваться» (об искрах, пыли, дыме, дыхании). В старославянском языке смысл слова «доуша» восходит к смыслу слова «дъхъ» со спектром значений: дыхание (дъхновение), запах, дуновение, воздух, жизнь.

Архаичные религиозно-мифологические представления о Д. связаны с олицетворением отдельных органов и функций человеческого организма: дыхания, крови/кровообращения, сознания, чувства, движения. Английский этнограф XIX в. Э. Б. Тайлор, создатель теории анимизма, определял Д. как «...тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени» (Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 213). Д., согласно определению Тайлора, является причиной жизни, сознательных и волевых импульсов, способна во время «пограничных» состояний (сна, обморока, экстаза, болезни) или навсегда (в случае смерти) покидать тело, практически мгновенно преодолевать пространство, будучи неосязаемой, обнаруживать физическую силу, являться другим людям в качестве антропоморфного «двойника», вселяться в чужие тела, в том числе животных и растений. Немецкий психолог В. Вундт в начале XX в. предложил различать древнейший пласт восприятия Д. как «телесной», сконцентрированной в жизненно важных органах: глазах, сердце, почках, гениталиях и пр., и более поздний — как «свободной» Д. (дыхание и тень/фантом). Английский этнограф Дж. Дж. Фрэзер (XIX–XX вв.) обратил внимание исследователей на бытующую в тотемистических племенах веру в наличие «внешней» Д., которую хозяин при помощи колдуна ради безопасности прячет в каком-либо постороннем предмете, при этом Д. ассоциируется с жизнью и здоровьем. В родоплеменных и народно-национальных религиях широко представлены верования во множе-

ственность Д. По древнеегипетским представлениям, в человеке обитало три Д.: орнитоморфные ка (небесный двойник тела) и ба (олицетворение жизненной силы и могущества), и антропоморфный акх (блаженная, просветленная сущность). По древнекитайским воззрениям, в человеке существует десять Д. двух видов: три Д. хунь и семь Д. по. Хунь — сгустки положительной (ян) «пневмы» (ци), они обуславливают сознание и мышление; по — сгустки отрицательной (инь) ци и обеспечивают жизнедеятельность организма. Хунь после смерти индивида становятся единым духом шэнь, который возносится к небесной ци (тянь ци), а по продолжают находиться вблизи трупа, принимая вид демона/призрака (гуй). После разложения тела гуй уходит тенью в подземное царство мертвых (хуан цюань) или же растворяется в земной ци (ди ци). У тюркоязычных горноалтайских народов кроме общего понятия Д. (сюне) имелись еще термины для обозначения различных видов Д.: тын (дыхание), кут (жизненная сила), джула и сюр (двойник), аруу кёрмёс («чистый невидящий» — добрая Д.), дьяман кёрмёс («нечистый невидящий» — злая Д.) и материализации двух последних (джел-салкын — небесный «ветерок» и юзют — подземный «вихрь»). В иудаизме знаком наличия Д. (нефеш — дословно «живое существо») считалась кровь. Отсюда — ветхозаветный запрет на употребление в пищу крови (Лев., 17, 14). Словом «нефеш» обозначался также ум животных, а человек мыслился не только оживотворенным телом (басар), но и одушевленным свыше, дуновением Духа (руах — дословно «дыхание») Божия (Быт., 2, 7). В талмудической традиции возникает мнение о том, что в канун шаббата правоверному иудею ниспосылается «добавочная» Д. (нешама иетера), покидающая его на исходе шаббата (Беца, 16а).

Слово ψυχή у Гомера встречается в значениях «жизненной силы» и «призраков умерших» — обитателей Аида, лишенных памяти и рассудка; у орфиков и пифагорейцев (VI в. до н.э.) — в значении бессмертного «даймона», подверженного метенсоматозу (перевоплощению в тела людей, животных и растений): «...в наказание за что-то Д. сопряжена с телом (σῶμα) и похоронена в нем, как в могиле (οἶκος)» (Филолай, фр. В 14 DK). Для ранней древнегреческой натурфилософии

(Фалеса, Анаксимена, Гераклита, Диогена Аполлонийского) было характерно «учение о всеобщей одушевленности универсума», т.е. *гилозоизм* — взгляд на жизнь как имманентное свойство праматерии. Гераклит (VI в. до н.э.) отождествляет Д. с воздухом и испарением [фр. 66a, b, c, e M<arovich>], свечением и светом [фр. 68a M], с жизнью [фр. 70 M], с субстратом сознания и нравственности, различая при этом влажные [фр. 66d, 69 M] и сухие — «мудрейшие и наилучшие» души [фр. 68 M]. Ионийская традиция понимает Д. как мировую, а также как воздух, дыхание, жизнь. Демокрит (IV в. до н.э.) предполагал наличие в теле «огненной» Д., состоящей из шарообразных атомов огня. Платон разработал детальную концепцию Д., заимствовав некоторые взгляды пифагорейцев. В диалоге «Федон» Платон уподобляет Д. «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному» (80b), приводя этому необходимые доказательства. При этом Платон различает «чистые и безвидные» Д. и «призраки», становящиеся видимыми вследствие своей замутненности пороками (80d; 81d). В «Федре» речь идет о метемпсихозе (например, 246c; 248c—e; 249b) и первичной близости Д. миру истины, что делает возможным *анамнесис* (249c—250), а в «Тимее» — о создании демиургом вселенской Д. В «Государстве» (IV 440e) проводится аналогия между тремя началами человеческой Д.: «разумным», «яростным» и «вождедеющим» (локализованными соответственно в голове, груди и брюшной полости), и тремя началами государства: «совещательным» (философы), «защитным» (воины) и «деловым» (ремесленники и земледельцы). Взгляды Аристотеля отличны от взглядов Платона, они нашли свое отражение в специальном трактате «О душе», вся первая книга которого посвящена разбору и классификации определений Д., данных философами-предшественниками. *Ψυχή* у Аристотеля — форма предмета, «первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (412a 25). Он различает «растительную» (питательную), «ощущающую» (чувствительную) и мыслящую (интеллектуальную) «способности» Д. (413b 10). Все три присущи только человеку, отдельно первая — растениям, первая и вторая — животным (414b 30 и след.). В платоническом варианте

неоплатонизма Д. — «сущая по сути бессмертное, бестелесное движущее начало» (Плотин. Эннеады, IV). Д. «стремится к высшему и обладает умом и духом, но при этом она... повелевает низшим» (Эннеады, IV 8,3). Плотин выстраивает определенную диалектику Д. — она суть едино-многое, третья ипостась божественного, которая своей лучшей, разумной частью пребывает в царстве Духа, а низшей, деятельной — нисходит в тела, предаваясь управлению частностями (Эннеады, IV 8,8). Мировая Д., управляющая мирозданием, осмысливается в неоплатонизме как эманация Духа, перенимающая у него космокреационную функцию: «...ее... низший акт — творение космоса, более же высший — созерцание истинно-сущего в Духе» (Эннеады, IV 8,7).

В христианстве Д. понимается как антропоморфная уникальная бессмертная нематериальная часть человеческого существа, отличная от духа и творимая Богом индивидуально для каждого человека (*креационизм*, см. *Православие*). В христианстве отвергается идея предсуществования Д. и, как следствие этого, идея особого типа метемпсихоза (греч. *μετεμψυχωσις* от: *μετα* — пере- и *εμψυχωσις* — одушевление), которых придерживался, например, Ориген (II—III вв.). Взгляды Оригена следует отличать от вульгарной трактовки реинкарнации. Согласно Оригену, неуничтожимая Д. воплощается неоднократно, но в различных вариантах мироздания, творимых Богом не одновременно, а через равные промежутки времени. Д. не имеет возможности вторично вернуться на ту же землю в новом теле. В исламе принята трактовка Д., близкая к христианской. На мусульманскую мистику и религиозную философию большое влияние оказал аристотелизм и неоплатонизм. Например, богословская доктрина «Чистых братьев» (Ихван ас-сафа), которая стала основой исмаилитского вероучения, следует учению Платина об эманациях. По представлениям Ихван ас-сафа, божественный Абсолют создал универсум посредством трех последовательных эманаций (араб. *файд*): Перворазума (ал-акл ал-аввал), Всеобщей души (ан-нафс ал-куллия) и Материи (ал-хайула). А наделенная божественными знаниями Всеобщая душа разделилась в предвечности на бесчисленные индивидуальные души. Концепция *файд* (эманационизма) обрела законченную форму в фило-

софии Ибн Сины (X—XI вв.). Буддизм, особенно ранний буддизм Хинаяны (Дхеравады), строго следуя учению Будды Шакьямуни, отрицал существование Д. (анатман), бессмертными считались только дхаммы (первоатомы), составляющие в том числе человеческую личность и подчиненные закону кармы.

В позднейших европейских философских системах Д. понимается: Гегелем — как низшее, чувственное проявление духа в его связи с материей (чувствующая и деятельная Д.); дуалистами (Декартом, Спенсером, Вундтом) — как изначальная, существующая наряду с телом сущность. Лейбниц трактует Д. как монаду — замкнутую субстанцию. В идеализме Шеллинга и Вл. Соловьева большее внимание уделяется разработке идеи мировой Д., чем индивидуальной. В психологии понятие Д. вытесняется понятием психики.

ДХАРМА (санскр.), дхамма (пали) — важный термин индийской культуры, получивший в ней чрезвычайно много значений. Санскритская форма производна от арийского корня *dhar*, являющегося основой глаголов со значениями «утверждать», «поддерживать», «защищать». Можно выделить пять групп основных значений термина «Д.»: а) доктрина, какое-либо систематизированное учение, руководящие жизненные принципы; у буддистов — учение Будды; б) правило, правильное поведение, справедливость, закон, праведность; в) условие, причина или прошлое, выступающее причиной; причина и следствие как идентичные; г) феноменальное бытие; Д. как следствие (в этом значении она употребляется в Дхаммападе). Отождествление Д. с феноменальным бытием придает последнему качества законосообразности; д) высшая реальность — точечные моменты бытия, вспышки психофизической «энергии» в онтологии буддистов. Уже в раннем буддизме создаются несколько классификаций Д., которые зафиксированы в первой главе известного в буддийском мире трактата Васубандху (V в.) «Абхидхармакоша». Сначала Д. делятся на омраченные страстями и неомраченные страстями, затем на обусловленные и необусловленные. После приводится классификация элементов по Агата-сутре: они делятся по 5 скандхам, 12 аятанам и 18 дхату. По скандхам разделялись элементы, составляющие эмпирическую личность (пудгала),

т.е. личность, с которой люди имеют дело в повседневной жизни. С точки зрения же «высшей реальности» эта личность нереальна, т.к. ее феномен обусловлен вспыхиванием элементов пяти групп: а) телесных Д., составляющих тело (рупа-Д.); б) Д. ощущений и чувств (ведана-Д.); в) Д. восприятий и представлений (самджня-Д.); г) Д. кармических «формирующих факторов» (самскара-Д.) и д) Д. сознания, различительного знания (виджняна-Д.). С точки зрения процесса познания все Д. делятся на 12 «сфер познания» (аятана): шесть внутренних и шесть внешних, или шесть познавательных способностей и шесть соответствующих им объектов. Классификация по «классам элементов» (дхату) основывалась на предыдущей классификации, но была более подробной — в ней к 12 сферам добавлялись шесть модулов сознания (зрительное сознание, слуховое сознание и т.п.), которые и формировали, с точки зрения буддистов, единый поток сознания. В махаяне Д. иногда трактовалась как синоним буддовости (тат-хата).

ДЭ (благая сила) — одно из основополагающих и наиболее полисемантических понятий китайской философии, а также философий Восточной Азии. Наиболее употребительные варианты перевода и контекстуальные значения — добродетель, благодать, качество, дарование, достоинство, достояние, доблесть, моральная сила, закономерность. Восходит к обозначению в эпоху Шан-Инь (XVII—XI вв. до н.э.) магической силы, сообщаемой горными сферами правителю-вану: благодаря этой силе, распространяемой на подвластные земли, обеспечивается процветание социума и должное протекание природных процессов. В наиболее ранних фрагментах древнекитайских текстов, которые могут быть отнесены к эпохе Западного Чжоу (XI—VIII вв. до н.э.), Д. выступает и как ниспосылаемая божественным Небом (см. *Тянь ди жэнь*) благая сила монарха, вследствие которой осуществляется его мироустроительная роль, и как качество, обеспечивающее совершенное поведение и дарования человека вообще, т.е. добродетель и достоинства.

Последняя область значений Д. была акцентирована идеологами *конфуцианства*, которые стремились обосновать право бюрократии («благородных мужей», см. *Цзюнь*

цзы) на фактическое исполнение властных функций. У Конфуция Д. по преимуществу выступает как добродетель, ее содержанием являются такие качества цзюнь цзы, как верность (чжун, см. *Чжун шу*), *синь* (доверие/благонадежность), и (долг/справедливость) (ХП 10). Благая сила правителя уже не ставится им выше благой силы благородного мужа. Управление на основе Д. сопрягается с поддержанием спокойствия посредством *ли* ([этико-ритуальной] благопристойности) и противопоставляется ущербу правлению на основе закона и наказаний (П 3). Д. у Конфуция социально, этически наполнено, подразумевает градации качества и в то же время носит внутренний характер, сочетая смыслы полученной свыше благодати, дарований и моральной добродетели.

Онтологическое измерение понятие Д. получило в основополагающем для даосизма трактате «Дао дэ цзин» («Канон дао и дэ», ок. IV–III вв. до н.э.). Д. осмысливается там как манифестация источника всего сущего и мирозакон — *дао*. Если последнее является порождающим началом, то Д. — принципом, «пестующим» порожденное (51). Продолжение этого пассажа связывает онтологический план с антропологическим — Д. как манифестация дао являет образец для человеческого Д.: «Порождать и не присваивать, творить и не гордиться, выращивать и не повелевать — это и называется сокровенным дэ» (Там же). Как и ранние конфуцианцы, основоположники даосизма постулируют возможность возрастания человеческого Д.: от персонального уровня, когда человек «совершенствует дао внутри себя» и это делает Д. искренним (см. *Чэн*) через ступени совершенствования дао применительно к семье, уезду, царству, до уровня Поднебесной, на котором Д. становится всеобщим (54).

Эти ступени полноты Д. корреспондируют с иерархией личностных достоинств в конфуцианских памятниках «Да сюэ» («Великое учение») и «Чжун юн» («Срединное и

неизменное», см. *Конфуцианство*). Обретение всей полноты благой силы, согласно «Дао дэ цзин», уподобляет человека младенцу, пребывающему в совершенной гармонии с дао (55). Наиболее общим значением Д. оставалось понятие свойства, или силы, охватывающее почти все другие смыслы, в том числе дарованной свыше благодати и добродетели. Д. может быть также негативным — беспорядочным, мелким, плохим и т.п.

В китайском буддизме иероглиф Д. использован для передачи термина «гуна» — «субстанциальное свойство». В буддийской и даосской религиозной практике принят термин «гун Д.» («деяние Д.»), который подразумевает благие дела, духовные достижения. Бином «дао Д.», объединивший два фундаментальных понятия китайской философии, в современном языке означает «мораль», но в философских построениях часто сохраняет связь с традиционными значениями составляющих его морфем.

Полисемантичность Д., параллельное использование этого понятия в разных смыслах дали основание конфуцианцу Хань Юю (768–824) назвать его, как и дао, «пустой позицией», не имеющей точно определенного значения. В современных историко-философских исследованиях Д. сопоставляется с океанийской маной — безличной сверхъестественной силой, с идеей кармы или латинской *virtus* (с корректировкой по поводу связи последнего понятия с воинской доблестью, насилием, которой не имеет Д.), а также с благом в платоновском смысле и греческой *арете* (добродетель). Однако Д. в отличие от «блага» вторично, собирательно и противоречиво (может иметь разные качества), а не беспредпосылочно и абсолютно; *арете* разнится от Д. коннотацией, в частности с военным и физическим мужеством, тогда как Д. предполагает мужество только моральное.

Литература: От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998.

Е

ЕВГЕНИКА (от греч. *εὐγενής* — благородный (по происхождению); породистый) — наука об улучшении генетической природы человека или социальное движение, ставящее целью улучшить наследственное здоровье человека. Это движение восходит по меньшей мере к Ликургу, полулегендарному основателю Спарты, рекомендовавшему согражданам не оберегать жизнь детей с ослабленным здоровьем.

Е. ставит перед собой две различные задачи. **Позитивная евгеника** заключается в попытке улучшить человеческую «породу» за счет приближения среднего уровня к уровню лучших ее представителей. **Негативная евгеника** может состоять в удалении из генофонда генных комбинаций, признанных вредными. Поскольку Е. подразумевает направленное изменение репродуктивной практики всей популяции, то она из сферы научного обсуждения необходимости и возможности евгенической практики переходит в политику, религию и философию.

Возникновение Е. в ее онаученных формах связывают с Ф. Гальтоном (1822—1911), полагавшим, что селекция — путь к улучшению человеческого рода. Им был сформулирован тезис о соотношении природных свойств и воспитания, в котором доминирующая роль в формировании личности отводилась врожденным качествам. Основную трудность для реализации евгенической программы Гальтон видел в том, что, в отличие от животных, людей нельзя насильно скрещивать. Преодоление этого препятствия он связывал с возведением Е. в ранг религии, когда люди при осознании своей евгенической ценности вступали бы в браки или отказывались от размножения. Пропаганда Е. в целом увенчалась успехом. В конце жизни Гальтона евгеническое движение имело своих представителей во многих странах мира.

Евгеники XX в. постарались связать принципы Гальтона с законами Менделя, а затем с хромосомной и молекулярной генетикой. Интерес к Е. был значительным в первой четверти 20-х гг. XX в., в период накопления данных по наследованию признаков у человека. Евгеническое движение в России организационно оформилось в 1920 г., когда по

инициативе Н.К. Кольцова в Москве было создано Русское евгеническое общество, вскоре при его участии начал выходить «Русский евгенический журнал». Второй центр возник в Петрограде, где Ю.А. Филипченко организовал Бюро по Е., ставшее, в сущности, отделением Русского евгенического общества. Бюро имело свой печатный орган «Известия Бюро по евгенике при Российской Академии наук». Еще одним учреждением, занимавшимся Е., был Медико-биологический институт (с 1935 г. — Медико-генетический) под руководством С.Г. Левита. В целом речь шла главным образом о решении сугубо научных программ. И хотя многие из них не лишены определенного упрощенчества, а иногда и противоречий, однако на фоне подобных исследований того времени в других странах подходы наших ученых отличались прогрессивной направленностью, более строгим научным характером и демократической, гуманистической интерпретацией результатов.

Выйдя за пределы научного мира, Е. быстро стала обретать свой второй смысл, ее стали связывать с расизмом, нацизмом и фашизмом. В XX в. были попытки внедрить принудительную Е.: в фашистской Германии Е. приобрела формы геноцида, в США в ряде штатов внедрены законы о стерилизации слабоумных, особые иммиграционные законы, ограждающие «высшую» англосаксонскую расу. Сингапур уже около 10 лет проводит евгеническую политику, там, в частности, разработана программа поддержки и воспроизводства интеллектуальной элиты. Постепенно вытесняя научное (рациональное) общественное содержание термина, идеологический штамп настолько прочно вошел в общественное сознание, что начиная с 60-х гг. XX в. термин «Е.» практически не используется в научной литературе.

В современной науке многие проблемы Е. решаются в рамках медицинской генетики, которую следует отличать от Е. Последняя подразумевает изменение репродуктивной практики всей популяции, а медицинская генетика имеет целью диагностику индивидуальных или семейных наследственных болезней, на постнатальной стадии не устраняет носителей дефектных генных комбинаций, ставя целью снятие симптоматики заболевания у данного пациента.

Благодаря прогрессу науки появились новые принципиальные возможности для проведения евгенических мероприятий. Современная наука может определять последовательность нуклеотидов в ДНК, становится возможным отбор против скрытых, внешне здоровых, носителей рецессивных генных комбинаций. Кроме того, современные методики позволяют определить генотип у плода в утробе матери. При обнаружении серьезного генетического дефекта можно сделать аборт. Новые методики репродукции человека, в частности оплодотворение *in vitro*, открывают возможности для евгенических манипуляций, т.к. позволяют контролировать генотип оплодотворенной яйцеклетки. В будущем, вероятно, можно будет направленно изменять геном с помощью методов генной инженерии, что устранил необходимость отбора. Данные факты позволяют говорить о формировании неоевгеники — достижении евгенических целей средствами современных генных технологий.

ЕВРАЗИЙСТВО — социально-философское учение и идейно-политическое движение русского зарубежья, наиболее активно проявившее себя в 20–30-е гг. XX в. Ряд исследователей ведут отсчет деятельности евразийского движения с 1921 г., с момента выхода в свет первого коллективного труда «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (София, 1921), авторами которого были философ, лингвист, культуролог Н.С. Трубецкой, географ, историограф, экономист П.Н. Савицкий, культуролог, музыковед, философ П.П. Сувчинский и богослов, философ, историк Г.В. Флоровский. Не лишена оснований также точка зрения, что начало Е. связано с выходом в свет основополагающей работы Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» (София, 1920), которую с полным основанием можно назвать своеобразным катехизисом евразийского учения. Именно в этой работе изложены основные социально-философские, культурологические установки будущего идейно-политического учения, сформулированы его важнейшие методологические принципы. Работа Трубецкого стала своего рода призывом к поискам и объединению единомышленников. Выход через год «Исхода к Востоку» закрепил духовное объединение блестящих интеллектуалов, придав ему первичные органи-

зационные формы. Рост популярности евразийского учения был поистине стремительным. За несколько лет увидели свет коллективные монографии «На путях» (Берлин, 1922), «Россия и латинство» (Берлин, 1923), четыре «Евразийских временника» (Берлин, 1923, 1925; Париж, 1927; Прага, 1929), 12 выпусков «Евразийской хроники», издается журнал «Версты», еженедельная газета «Евразия» (1928–1929). Движение растет организационно. Публикуются программные документы «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926), «Евразийство: формулировки» (Париж, 1927), материалы первого съезда евразийского движения — «Евразийство: декларация, формулировка, тезисы» (Прага, 1932). Евразийские кружки и семинары возникают в Париже, Берлине, Лондоне, Брюсселе, Белграде, Таллинне и других городах.

К евразийскому движению присоединяется целый ряд выдающихся интеллектуалов русского зарубежья: правовед Н.Н. Алексеев, философ Л.П. Карсавин, литературоведы и критики А.В. Кожевников (Кожев) и Д.П. Святополк-Мирский, религиозный философ и публицист В.Н. Ильин, писатель В.Н. Иванов, экономист Я.Д. Садовский, историк Г.В. Вернадский, востоковед Э. Хара-Даван, философ С.Л. Франк и многие другие. К началу 30-х гг. общий объем публикаций евразийцев составил несколько десятков тысяч страниц. Сегодня можно с полной уверенностью утверждать, что евразийское учение представляет собой в наиболее полном объеме разработанный вариант русской идеи, охватывающий самые разнообразные научные, религиозные, философские концепции, в центре которых — идея России как самобытной цивилизации.

К концу 20-х гг. в довольно сплоченном евразийском движении намечаются разногласия, которые привели к теоретической полемике и организационному расколу движения. Основанием, по которому евразийцы разделились на умеренных и радикальных, явилось их отношение к существующему политическому режиму в СССР. Газета «Евразия», в редколлегии которой ведущую роль играли радикалы С.Я. Эфрон и Д.П. Святополк-Мирский, все больше занимала просоветские позиции, отходя, таким образом, от провозглашенной основоположниками евразийского движения идеи третьего пути.

Это привело к появлению в 1929 г. брошюры с красноречивым названием «О газете «Евразия» (Газета «Евразия» не есть евразийский орган)». Авторами ее были Н.Н. Алексеев, П.Н. Савицкий, В.Н. Ильин. О невозможности продолжать работу в движении заявил и Н.С. Трубецкой. Тем не менее в 1931 г. прошел первый съезд Евразийской организации, принявший ряд программных документов: «Декларация», «Формулировка», «Тезисы» (опубликованы в 1932 г.). Евразийское движение просуществовало практически до начала второй мировой войны. Последний выпуск «Евразийских тетрадей» вышел в 1936 г., а «Евразийской хроники» — в 1937 г. В последние годы существования евразийского движения наиболее актуальным вопросом для организаций русского зарубежья стал вопрос о позиции по поводу возможной войны между СССР и фашистской Германией. Эмиграция раскололась на «оборонцев» и «пораженцев». Первые считали, что независимо от существующего в СССР политического режима в случае возникновения войны надо защищать страну. «Пораженцы» выступали с противоположных позиций, считая, что победа Германии будет означать падение большевистского режима в СССР, настаивали на необходимости ее поддержки. Евразийцы в этой полемике безоговорочно занимали позицию оборончества. Ни один евразиец во время второй мировой войны не запятнал себя сотрудничеством с Гитлером.

Главной задачей философских исканий евразийцев было создание идеологии России, где были бы соединены в диалектическом единстве наука, религия, философия. Поэтому в теоретических разработках евразийцев важное место занимают понятия евразийского мироощущения и евразийского умонастроения, истоки которых мы находим как у российских писателей — Гоголя, Тютчева, Достоевского, Блока, Волошина, так и у историков и естествоиспытателей — Ломоносова, Карамзина, Менделеева, Мечникова и др.

Ближайшим идейно-политическим источником евразийского учения являются учения славянофильства и особенно К. Леонтьева. У ранних славянофилов евразийцы восприняли прежде всего идею соборности как «единства во множестве». *Соборность* — высший принцип существования личности, социальной группы, класса, государства,

этноса. Высшей в иерархии соборности является соборность Православной церкви. Очень близко евразийцам учение позднего славянофила Данилевского о культурно-исторических типах, доведенное до крайней отточенности Трубецким: «Нет культур высших и низших — есть различные». Целиком разделяют евразийцы и взгляды Данилевского по проблеме противостояния России и Запада. Они резко критикуют попытки европейской цивилизации абсолютизировать свои ценности, выдать свою культуру за общечеловеческую. Считая славянофилов своими предшественниками, евразийцы вместе с тем по ряду теоретических позиций резко критикуют последних. Они не приемлют идеи приоритетной роли славянства в русской государственности, считают утопическими идеи панславизма. В этом вопросе позиции евразийцев гораздо ближе к византизму К. Леонтьева, которого они считали одним из наиболее значимых мыслителей России. Идея полинациональности субъекта российской истории доведена евразийцами до совершенства. Приоритетными в формировании субъекта истории являются не язык, не кровь, а прежде всего общая историческая судьба, во многом обусловленная *месторазвитием*. Категория месторазвития как социально-пространственный континуум играет ключевую роль в евразийской историографии и социальной философии.

Е. — единственное, по оценке Бердяева, постреволюционное учение. Истоки революции евразийцы видят не в «заговоре кучки смутьянов, доставленных в запломбированных вагонах в Россию», а как неизбежное следствие процесса европеизации России, начатого Петром I и продолженного его бездарными преемниками. Европеизация привела к резкому социальному расслоению и абсолютному отрыву «правящего отбора» от широких народных масс, что сделало революцию — смену правящего отбора — необходимой. Революцию надо принять как завершение эпохи европеизации России, как факт и думать о дальнейшей судьбе России. Подобные выводы евразийцев вызывали резкие возражения сторонников самых разных политических взглядов — от монархистов до либералов. В полемику с евразийцами вступили Струве, Милоков, Бердяев и многие другие. Вывод о неизбежности революции не сделал евразийцев друзьями коммунистов и боль-

ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

шевиков. К слову, евразийцы первыми развили понятия «коммунизм» и «большевизм», считая, что последний гораздо ближе к реальной русской действительности, к органическим инстинктам российского народа, нежели европейский коммунизм. Однако и власть большевиков в России, по мнению евразийцев, должна неминуемо пасть, ее с необходимостью должна сменить власть «правлящего отбора», проведенного на основе евразийского учения — *идеократии*.

В обосновании этого тезиса большая роль принадлежит евразийской историософии, выводы которой резко противоречат официальной историософии императорской России, равно как и советской историографии. В центре ее стоит идея о значительно большем влиянии на судьбы России восточного (туранского, монгольского) элемента, чем это было принято думать раньше. Россия должна рассматриваться как наследница Великой монгольской империи Чингисхана, провинцией которой она являлась на протяжении четверти тысячелетия. Такие атрибуты Великой монгольской империи, как жесткая государственность, единоначалие, приоритет военной мощи, служение подданных высшей идее, жертвенность и вместе с тем веротерпимость, отсутствие национальных и сословных ограничений при формировании власти, равенство перед законом, вошли в качестве социального инстинкта в самосознание российско-евразийского народа, определили его социальную психологию и поведение. Все это, считают евразийцы, должно быть учтено в будущем постбольшевистском устройстве России.

В своем проекте будущего государственного устройства России евразийцы предусматривали однопартийную систему, многопартийность — следствие европейской цивилизации — не подходит к российским, евразийским условиям, федеративное государство под управлением ведущего отбора, выдвигаемого непосредственно народом. В экономике предполагалось обеспечить гармоничное сочетание коллективной и частной собственности на основе «общего дела». В духовной жизни главная роль отводилась идеологии православия. Соборное евразийское сообщество должно быть симфоничным, как в громадном оркестре, где сотни музыкантов исполняют свою партию, не теряя своей индивидуальности и достигая вместе великолепного звучания общей мелодии.

Сегодня можно с полным основанием говорить о ренессансе евразийского учения. В научной мысли России сегодня появились элементы неоевразийства. Термин «новое Е.» все более упоминается в научных публикациях, в выступлениях политических деятелей. По мнению чл.-кор. РАН, директора Института Дальнего Востока М.Л. Титаренко, «Евразийство может стать не только идеологией российского обновления, новой парадигмой возрождения России, но и дать пример новых идей межцивилизационных отношений в постиндустриальном информационном обществе». Все более актуально звучат предсмертные слова «последнего евразийца» Л.Н. Гумилева: «Если России суждено возродиться, то только через евразийство».

Литература: Трубецкой Н.С. История, язык, культура. М., 1995; Савицкий П. Континент Евразия. М., 1997; Алексеев Н. Русский народ и государство. М., 1998; Вернадский Г.В. История России. Монголы и Русь. Тверь—М., 1997; Кожин В. Судьба России: вчера, сегодня, завтра. М., 1997; Он же. История Руси: современный взгляд. М., 1997; Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М., 1993; Русский узел евразийства. М., 1997; Титаренко М.Л. Россия лицом к Азии. М., 1998.

ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ — концепция религии, возникающая в Западной Европе в эпоху Просвещения (XVII—XVIII вв.) на основе *деизма*. Ее суть заключалась в нелогическом толковании духа Библии и выявлении основных идей, общих различным религиям, которые рассматривались в качестве врожденных, первичных, произвольных и доказывающих разумный, «естественный» характер религии. Е.р., таким образом, не нуждалась в авторитете откровения или догмы и выражала пять главных религиозных идей: бытие высшего существа; необходимость его почитания; долг быть добродетельным и благочестивым; возможность искупления грехов путем раскаяния и воздаяние в качестве награды или наказания на том свете за поступки, совершаемые в земной жизни. Основоположником Е.р. считается английский лорд Герберт Чербери, последователи которого стали отстаивать принцип безграничности человеческого разума. Если первоначально Е.р. получила развитие в Англии (Чербери, Локк, Толанд), то в дальнейшем ее приверженцы появились и во Франции («культ Верховного Существа» при

Робеспьера, взгляды Руссо и Вольтера), и в Германии (воззрения Мендельсона, Лессинга, Реймара, Фейербаха). В конце XIX—XX вв. концепции Е.р. придерживались некоторые представители позитивизма и экзистенциализма.

ЕСТЕСТВЕННАЯ УСТАНОВКА — феноменологическое понятие, означающее обыденную и естественнонаучную ориентацию на объективный мир, при которой опыт, опосредуемый сознанием, принимается как непосредственный. Е.у. называется также «натуралистической», «догматической», «наивно-теоретической» и противопоставляется *феноменологической установке*, переход к которой осуществляется посредством феноменологической эпохи. Жизнь в Е.у. характеризуется наивной погруженностью в выполнение предметно-направленных актов сознания и отсутствием рефлексии на эти акты. В результате объективный мир со всеми его реальными и ирреальными предметами, связанными объективными закономерностями, выступает универсальной темой всех наших практических и теоретических интересов. Генеральным тезисом Е.у. является непрерывное полагание бытия объективного мира. Как учит феноменология, всякое знание, добытое в Е.у., не может быть полным, оно принципиально относительно, т.к. в этом случае не учитывается основополагающая деятельность сознания, конституирующая то или иное знание.

В экзистенциалистской интерпретации противопоставление естественной и феноменологической установок выносится за рамки теоретико-познавательной сферы и превращается в оппозицию собственного и несобственного способов бытия человека.

Литература: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Введение // Логос. 1997. № 9; Исследование I // Логос. 1997. № 10; Он же. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО — концепция, согласно которой определенные ценности и права признаются изначально соответствующими природе человека и потому незыблемыми. Е.п. содержит необходимые критерии подлинно справедливого права и рассматривается в качестве образца или идеального прообраза для положительного (действи-

ющего) права. Относительно происхождения Е.п. существовали различные мнения. Его источником одни признавали природу как таковую, другие — божественный закон, третьи — разумную природу человека, четвертые — опыт, приобретенный в ходе исторического развития. Естественноправовые теории различаются также на основании того, полагают ли они Е.п. исторической реальностью (правом, которое действовало в естественном или догосударственном состоянии), или признают за ним исключительно идеальное бытие.

Деление на естественное и положительное право впервые появляется в Древней Греции (в учении Аристотеля). Свое дальнейшее развитие оно получает в римском праве, в котором, однако, его смысл теряет свою однозначность. Е.п. римские юристы называли: то общее, что естественный разум находит в праве различных народов; законы природы; наконец, правила, которые сохраняют свою силу, даже если противоречат общепризнанному положительному праву. В средние века над положительным и Е.п. надстраивается право божественное, но Е.п. сохраняет свое значение в качестве непосредственного мерила законности и справедливости конкретных законов.

Расцвет теории Е.п. приходится на XVII—XVIII вв. Главные представители естественноправовой теории этого периода: Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Ж.-Ж. Руссо. Понятие «Е.п.» применяется данными мыслителями различным образом (как историческая гипотеза, как политический и юридический идеал, как то право, которое следует применять в отношении ситуаций, неурегулированных законом).

Серьезный удар теориям Е.п. был нанесен вначале исторической школой права (начала XIX в.), а затем юридическим позитивизмом (вторая половина XIX в.). В то же время в России, несмотря на возрастающее влияние позитивизма, во второй половине XIX и в начале XX в. теории Е.п. успешно развиваются. Особенность современного понимания Е.п. заключается в постулировании изначальной связи между правом и нравственностью. В европейской философии права XX в. естественноправовая точка зрения возрождается в философии неотомизма (Ж. Маритен, Дж. Финнис, Й. Месснер), в немецкой философии послевоенного периода (ко-

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ

нец 40-х — начало 60-х гг.), прежде всего в трудах Г. Радбруха, а также у Г. Райнера, Г. Роммена, Л. Фуллера, Р. Дворкина (см. *Философия права*).

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ — термин, введенный для развития идей теории *естественного права* русским философом и теоретиком *права* Иваном Александровичем Ильиным (1883—1954), который предпринял глубокий теоретический анализ сущности и истоков права, его связи с правосознанием и с понятием «сила». Проблема природы права рассматривается И.А. Ильиным в контексте общей истории и культуры человечества. Общественная жизнь людей с необходимостью обнаруживает, что каждому конкретному человеку присуще особое мировоззрение, важной составной частью которого является правосознание, исходящее из осознания, что на свете существуют другие люди, что устройство личной жизни человека зависит от его отношения к другим людям независимо от того, знает он об этом или не знает. Субъективно-психологическим истоком права, закона, *обычая* является основанное на здравом смысле «убеждение в том, что не все внешние деяния людей одинаково допустимы и «верны», что есть совсем «невыносимые» поступки и есть «справедливые» исходы и решения, — это убеждение, еще не знающее о различии «права» и «морали», лежит в основе всякого «закона» и «обычая» и генетически предшествует всякому правотворчеству». Внутреннее убеждение людей в существовании «справедливого» и «несправедливого», «законного» и «незаконного» имеется объективно, независимо от внешней формы выражения и осуществления действительного права. Оно может быть представлено в виде «правового чувства», «инстинкта правоты» или «интуиции правоты» и направлено на внешние отношения людей друг к другу. Раскрыть и описать содержание этого «смутного» инстинктивного чувства, перевести его из бессознательного чувства в план знания значит «положить начало зрелому естественному правосознанию» (Ильин И. С. 80). Сознательное развитие инстинктивного чувства права и есть естественное право, превращающееся в духовное основание жизни людей, в естественную правовую идею.

Таким образом, объективно существующее Е.п. является предметом естественного

права, которое в свою очередь служит основанием для всякого правового закона, совокупность которых называется **положительным правом**.

Основная проблема, которая квалифицирует реальное содержание действительного правосознания, есть проблема соотношения естественного и положительного права. Естественное право выступает в качестве особой формы общественного сознания, необходимой составляющей человеческого духа, специфицирующей человека как существо духовное. Значение естественного права состоит в том, что каждый человек обязан соблюдать права и свободы других людей, без этого условия он просто не может жить в человеческом сообществе. Существует нечто объективно присущее всему роду людей, что должно свято соблюдаться. Положительное право есть осуществленное в данных обстоятельствах и зависящее от них право. Оно может способствовать обеспечению и сохранению естественного права или ограничивать и нарушать его. Поэтому сущностью положительного права, его глубинным истоком, внутренним признаком и одновременно критерием его прогрессивности или реакционности является его соответствие с естественным правом. Все остальные моменты, которые очень часто относят к квалификационным признакам права, являются внешними и не способны раскрыть внутреннюю природу права. «Положительное право создается в таких условиях, при которых содержание его подвержено влиянию корыстной воли, неосведомленности, ложной теории и неумения. И тем не менее, как бы ни были велики и даже чудовищны отклонения и извращения, вносимые в его содержание этими факторами, оно по самой природе своей сохраняет в себе основное ядро естественного права, для служения которому оно призвано в жизнь» (Ильин И. С. 120). Что же может быть отнесено к внешним факторам положительного права? И.А. Ильин считает, что к внешним факторам принадлежат сила (и использующие ее властные структуры), авторитет законодательства, законотворческая деятельность органов государства, интересы определенных слоев общества, воля, способная закрепиться в законе или стремящаяся к этому. Итак, реальное право всегда выступает как отношение между естественным правом как целью, стремление к выполнению которой указывает основное предназ-

начение положительного права, и положительным правом как средством достижения поставленной цели. Ни одно законодательство в принципе не может быть абсолютно совершенным. Отсюда следует, что работа по его улучшению должна вестись непрерывно. Юрист, стремясь максимально обеспечить законодательным путем естественное право, неизбежно является по сути дела реформатором общественных отношений. Целью права и государства является организация общей жизни людей, поэтому государство и право по своей внутренней сущности и целевой установке не могут не способствовать обеспечению норм естественного права. Негативные последствия возможны, если государство и право будут использоваться в узких интересах определенных групп людей, но это к внутренним истокам права и государства не относится. Если даже позитивное право не выполняет своего предназначения, оно, тем не менее, признается правом, часто лишь формально декларируя идею естественного права. «В этом обнаруживается своеобразная трагикомедия правовой жизни: уродливое, извращенное право остается правом, но извращает свое содержание; оно обращается к *идее* права, но берет от нее лишь *схему*, пользуется ею по-своему, злоупотребляет ею

и наполняет ее недостойным, извращенным содержанием; возникает неправое право, которое, однако, именуется «правом» и выдается за право, компрометируя в сознании людей самую идею и подрывая веру в нее» (Ильин И. С. 79).

Очень часто в обыденном сознании существующее положительное право отождествляется с понятием права вообще, что ведет к выводу об относительности всякого права, ориентации его на определенные интересы, которые у разных народов, в различных исторических обстоятельствах бывают разными. Но на самом деле право не совпадает с действующим законодательством. Право всегда есть отношение между естественным правом и правом положительным. Идея естественного права абсолютна, смысл положительного права относителен в сравнении с идеалом, а не с внешними обстоятельствами. Реальное право проявляется как отношение между абсолютной естественной идеей и относительным смыслом действительного положительного права.

Литература: Ильин И. А. О сущности правосознания / Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1993; Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. В 2-х т. М., 1995; Новгородцев П. И. О задачах современной философии права / Соч. М., 1995.

Ж

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (нем. *Lebenswelt*) — центральное понятие поздней феноменологии Э. Гуссерля (1856—1938). Синонимичные термины: окружающий мир жизни (*Lebensumwelt*), окружающий мир (*Umwelt*). Ж.м. — это мир допредикативного (т.е. дотеоретического, не связанного логической формой) субъективно-релятивного опыта, анонимно конструируемый трансцендентальной субъективностью как мир изначальных очевидностей, пред-данных и постоянно значимых во всяком объективированном опыте в качестве само собой разумеющегося. Ж.м. охватывается не только личной, но и общественно-историческая жизнь человека, поэтому он является всеобщим миром совместной жизни.

Тематизация Ж.м. в феноменологии Гуссерля представляет собой попытку радикального прояснения оснований *естественной установки* путем рефлексии к «миру доксы», от которого всегда отталкивалось феноменологическое исследование, направляя свой интерес по ту сторону «наивного» мира повседневной и естественнонаучной жизни. Учение о Ж.м. наиболее отчетливо представлено в последнем произведении Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Однако философ не успел разработать его в полном и систематическом виде, оставив большей частью лишь общие характеристики и замечания к проекту построения науки о Ж.м., что привело к значительным расхождениям в интерпретации этого термина у последователей Гуссерля и исследователей его философии.

Понятие Ж.м. раскрывается в «Кризисе» в корреляции с анализом «объективистской» науки. Ж.м. пред-дан «объективному миру» науки культурно-исторически в качестве конечно-конкретного мира чувственного опыта окружающих вещей, опыта, мотивированного сугубо практически-ситуационными интересами. Естественнонаучная картина мира, выступающая под титулом «объективной реальности» и образуемая путем идеализации донаучного Ж.м., заслоняет последний, однако это вовсе не означает, что Ж.м. теряет значимость универсального горизонта, охватывающего собой мир науки так же, как и

все другие особые «миры», которые могут быть вычленены из Ж.м. только в абстракции.

Обыкновенно допредикативный опыт Ж.м. переживается неактуализированно. Феноменологический взгляд стремится схватить этот опыт, выявив способы его протекания. В основе допредикативного опыта лежат первичные чувственные созерцания, среди которых ведущую роль играет восприятие. Именно в восприятии вещь дана как «она сама», в своей «пра-оригинальности». В чувственном восприятии проявляется наиболее фундаментальный, а именно телесный, пласт Ж.м. Сама возможность чувственного опыта связана с живой телесностью испытывающего и активно действующего субъекта. Согласно Гуссерлю, мы выступаем одновременно субъектами, конституирующими мир в сознании, и объектами Ж.м. среди других его объектов. Научная деятельность, как и всякая другая человеческая деятельность, является одной из практик внутри Ж.м. Ученый не только приходит в мир науки из своего Ж.м., но и в процессе научной работы постоянно использует те интуиции, в которых всегда уже пред-дан Ж.м.

Понятие Ж.м. (мира повседневности) играет так же значительную роль в основанной А. Шюцем феноменологической социологии.

Литература: Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana, 6). Den Haag, 1976 (сокр. русский перевод: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7; Husserl E. Die Krisis... Ergänzungband (Husserliana, 29). Den Haag, 1992; Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М., 1996; Analecta Husserliana. Vol. 2: The late Husserl and the idea of phenomenology. Dordrecht, 1972; Schütz A. Collected papers. Vol. 1—3. The Hague, 1962—1966.

ЖИЗНЕСТРОЕНИЯ ТЕОРИЯ — термин, введенный А.В. Луначарским при разработке проблем эстетики и искусства в период его увлечения идеями Ф. Ницше, социологической теорией К. Маркса и биологической психологией Р. Авенариуса, лекции которого он слушал в Цюрихе по окончании гимназического курса. По мнению молодого исследователя, эмпириокритицизм был «лучшей лестницей к твердыням, воздвигнутым Марксом». Это стремление Луначарского к синтезу материалистической эстетики с биологи-

ческими субъективными схемами эмпириокритицизма проникнуто идеей создания нового, жизнеутверждающего искусства, связанного с революционной борьбой за победу «грандиозных, прекрасных и человеческих форм жизни» («Отклики жизни», 1906). Взгляд Луначарского на жизнь как на борьбу со всеми формами угнетения и зла, прославление героического начала в человеке занимает особое место в созданной им Ж.т. В сущности, эта теория, в центре которой человек-борец, преданный идее гражданского служения, явно противостоит основам философии Авенариуса с его представлением об объективном мире как совокупности «явлений-ощущений» и «жизнеразностью», т.е. «уклонением от обычного правильного течения жизни» под влиянием среды (Авенариус Р. Критика чистого опыта. Т. 1—2. 3-й русский перевод 1907—1908). «Жизнеразность» присуща человеку как любому другому организму, но Луначарский считает, что только человек, с его «чудным мозгом и ловкими руками» — «венец прогрессивной эволюции» — способен переделать, изменить мир, сделать жизнь справедливой и прекрасной. Эмпириокритицизм подготовил Луначарского к положительному восприятию биологизма Ницше, в котором его привлекает жизнеутверждающий пафос, «гордый вызов обществу и его устоям, подчеркивание прав личности на совершенствование и радость жизни, творчество».

Непрерывно развивающийся человек как высшее проявление биологической эволюции принадлежит, по Луначарскому, к «жизнеспособному, могучему виду». Но биологический критерий должен совпадать с критерием социальным, и Луначарский связывает самосознание вида с всесторонним развитием личности и интенсивностью жизни в коллективе, представляющем собой «не конгломерат особей», а многообразное сотрудничество гармонически развитых людей. Прекрасный человек будущего и есть воплощение «полноты жизни, наибольшего могущества и красоты всего рода человеческого». «Смысл жизни, — утверждает Луначарский, — есть ее расширение». В противоположность Шопенгауэру, призывавшему отвергнуть ненасытимую волю, сказать жизни «нет!» и погрузиться в nirvanу, Луначарский провозглашает: «Да, воля ненасытима, и эта вечная жажда есть сущность жизни». По Луначар-

скому, все, что ведет к росту сил в человечестве, должно рассматриваться по отношению «к конечной цели — благу индивидуума или вида».

Оценку всего сущего с точки зрения добра, истины и красоты Луначарский считает основной целью эстетики — «одной из важнейших отраслей биологии как науки о жизни вообще». Именно поэтому он подчиняет эстетике этику и теорию познания. Истина, по мнению Луначарского, должна вести общество к идеалу, продиктованному «жаждой полноты жизни, жадой красоты»; причем идеал истины неизбежно совпадает с идеалом справедливости. Таким образом, эстетика становится областью, охватывающей эстетические, научные и общественные, моральные оценки различных сторон жизни.

Основу Ж.т. составляла пропаганда Луначарским боевой активности революционного пролетариата в построении общества «демократии, которая провозглашает труд как смысл жизни» в реорганизации общественного строя, в котором интересы личности и общества будут находиться в полной гармонии и полнота духовной жизни станет величайшим наслаждением. При этом искусство должно дать яркое изображение «точки зрения класса завтрашнего дня» (Задачи социал-демократического художественного творчества // Вестник жизни. 1907. № 1). Эта позиция Луначарского способствовала выходу его за пределы эмпириокритических схем.

Создавая всю трудность осуществления социалистического идеала, Луначарский не видел другого пути к нему, кроме революционного переворота. При этом он заявлял, что революция — это не цель, а средство «к бесконечному росту сил и красоты человека». Целью революции должна стать «полная, цветущая, торжествующая, творческая жизнь» — идеал «maximum-a жизни».

Сочинения: Собр. соч. В 8-ми т. М., 1963—1967; Основы позитивной эстетики / Очерки реалистического мировоззрения. СПб., 1904; Мещанство и индивидуализм / Очерки философии коллективизма. СПб., 1909; Очерки по философии марксизма. СПб., 1908; Этюды критические и полемические. М., 1905; Kultur und neuen Russland // Die neue Rundschau. 1926. B. 1. S. 19—32.

Литература: Луначарская И.А. Предисловие / Северикова Н.М. Луначарский о воспитании. М., 1990; Слово о Луначарском / Луначарский А.В. Мир обновляется. М., 1989; Seke-

га J. A. V. Lunačarskij // *Stati o umění: Divadlo, film, hudba, výtvarné umění*. Praha, 1979.

ЖЭНЬ (гуманность, человеколюбие, взаимность) — категория классической китайской философии, предположительно введена Конфуцием, а его последователями включена в конфуцианизированную классику (см. *Уцзин*).

У Конфуция Ж. выступает в качестве интегративного качества совершенной личности. Он определял Ж. как любовь к людям (Лунь юй, XII 22); «только обладающий гуманностью/социальностью может [с должным основанием] любить людей и ненавидеть людей» (Там же, IV 3). Достижение гуманности требует «преодоления себя и возвращения к [этико-ритуальной] благопристойности» (Там же, XII 1). Гуманность противопоставит неморальному знанию (чжи) (Там же, IV 21), а ее реализация связана с осуществлением «золотого правила морали»: «Гуманный в чем желает утвердиться сам, в том утверждает других, чего желает достичь сам, в достижении [того содействует] другим» (Там же, VI 28).

Категория Ж. получила развитие у конфуцианца Мэн Кэ (372—289 гг. до н.э.), определившего ее как родственные чувства, служащие залогом гуманного (Ж.) отношения ко всему народу, которое в свою очередь перерастает в «любовь ко всем вещам», т.е. миру (Мэн-цзы, VII A15, 45). В его концепции доброй природы человека (см. *Син*) Ж. отождествляется с человеческим сердцем (см. *Синь*) (Там же, VI A11), и, таким образом,

утверждается соприродность Ж. всякому человеку, а не только «совершенно мудрому» (см. *Шэнь*).

Главный создатель доктрины имперского конфуцианства Дун Чжуншу (190 или 179—120 или 104 гг. до н.э.) подчеркнул органичность Ж. человеку, связав появление Ж. с той стадией становления человеческого существа, когда оно обретает «кровь и пневму» (см. *Ци*). Основоположники *неоконфуцианства* развили предпосылки онтологизации понятия Ж., содержащиеся в построениях Мэн-цзы и Дун Чжуншу. Чэн И (1033—1107) определил гуманность как «общетелесность с вещами» («Ши Ж. пянь» — «Главы о познании гуманности»); Чжоу Дуньи (1017—1073) отождествил Ж. с процессом космических порождений (см. *Шэнь*) («Тун шу» — «Книга проникновения»). С XIX в. стали предприниматься попытки интерпретации Ж. с применением понятий западной науки и философии. Так, лидер реформаторства Кан Ювэй (1858—1927) отождествлял Ж. как «силу любви» с силой электромагнитного притяжения. Создатель концепции самобытного развития китайской культуры при заимствовании западных институтов Лян Шумин (1893—1988) толковал Ж. как нравственную интуицию. Современные неоконфуцианцы (см. *Конфуцианство*) усматривают в Ж. личностное начало, обуславливающее моральное самосозидание.

Литература: Chan Wing-tsit. The Evolution of the Cofucian Concept Jen // *Philosophy East and West*. 1955. Vol. 4. № 4.

3

ЗАВЕРШЕНИЯ ФИЗИКИ ПРОБЛЕМА.

«Крестным отцом» физической науки был Аристотель. Свою книгу, посвященную исследованию природы, он назвал «Физика». «В науке о природе, — писал он, — надо определить прежде всего то, что относится к началам». Эта целевая установка прочно усвоена современной физикой — наукой о наиболее общих свойствах реально существующего мира. С точки зрения современной методологии, физика Аристотеля была очень странной наукой: он отрицал целесообразность использования опытов и математики, его метод — чисто логический анализ. Тем не менее вплоть до конца средних веков Аристотелева физика рассматривалась как вполне законченная наука о природе.

Положение радикальным образом изменилось в результате первой научной революции, начало которой положили открытия Коперника, Галилея, Декарта и Ньютона. Главное, к чему всю жизнь стремился Ньютон, — это построение системы мироздания, основанной на открытых им законах движения и гравитации. Сам он не считал, что ему удалось полностью завершить эту работу. «Великий океан истины, — писал Ньютон, — растягивается передо мной неисследованным».

Однако успехи механики XVIII в. привели его последователей к мысли, что основные задачи физики уже решены. На этом основании один из ведущих специалистов по механике XVIII в. Ж. Лагранж, оценивая итоги деятельности Ньютона, сказал, что это не только величайший, но и самый счастливый гений, потому что «систему мира можно установить только один раз».

В XIX в. стало ясно, что сам Ньютон более реалистично оценивал положение дел. Новые фундаментальные физические дисциплины — термодинамика, статистическая физика, теория электромагнетизма — значительно обогатили арсенал научных представлений о мире природы. Но к концу XIX в. у большинства теоретиков вновь стало складываться впечатление, что почти все основные задачи в области физики уже решены. Оставалось разобраться всего с двумя проблемами — теорией распределения энергии в спектре излучения черного тела и в причи-

нах неудачи опытов по обнаружению эфира. Убежденность в том, что физическая наука практически завершена, была настолько сильной, что учитель молодого Макса Планка профессор Жоли советовал ему отказаться от увлечения теоретической физикой, т.к. там не осталось интересных задач. По прогностике судьбы именно Планку суждено было сделать первый шаг на пути, который привел к краху этих иллюзий. В 1900 г. он сформулировал постулат о квантах энергии, положивший начало становлению квантовой механики, которая наряду с теорией относительности буквально революционизировала всю физическую науку XX в. Мечта физиков завершить свой многовековой труд рухнула еще раз.

Очередную попытку справиться наконец с этой задачей предпринял А. Эйнштейн после того, как в 1915 г. он закончил работу по созданию общей теории относительности. Пытаясь расширить рамки этой теории, Эйнштейн преследовал две цели — во-первых, объединить гравитацию с электромагнетизмом, а во-вторых, построить такую теорию, которая включала бы в себя принципы и квантовой механики, и теории относительности. Справиться с этой задачей Эйнштейну не удалось. К тому же в 1940-х гг. были открыты принципиально новые типы фундаментальных взаимодействий — сильные и слабые.

Неудача Эйнштейна не разочаровала теоретиков, и после его смерти их интерес к проблеме описания всех фундаментальных взаимодействий в рамках единой теории значительно возрос. Большинство теоретиков в настоящее время считает эту проблему, быть может, центральной для физики. В 1970-е гг. в этом направлении были достигнуты значительные успехи: удалось объединить электромагнетизм со слабым взаимодействием (теория электрослабых взаимодействий), созданы многообещающие теоретические модели, включившие также и сильные взаимодействия (теории великого объединения). Появилась надежда объединить, наконец, и тяготение с остальными взаимодействиями (супергравитация, или суперсимметрия). По мнению С. Хокинга, профессора кафедры Кембриджского университета, которую ранее занимали Ньютон и Дирак, эта задача будет решена в течение следующих 20 лет. И тогда, пишет он, мы узнаем основные

ЗАПАДНИЧЕСТВО

законы, которые управляют Вселенной. На этой Последней Теории, или Теории Всего, развитие физической науки должно завершиться. Останутся лишь частные задачи исследования и совершенствования сложных систем.

Оправдаются ли эти ожидания на этот раз или нас ждет выход физической теории на новые, пока еще неизведанные рубежи? Скорее всего, верно последнее. Основоположник термодинамики необратимых процессов И. Пригожин пишет, что «Теория Всего на свете» свела бы Вселенную к некоторому фундаментальному вневременному описанию. Между тем, утверждает он, основу физической картины бытия составляет динамический хаос, а потому существуют вероятностные законы природы, несводимые к каким-либо вариантам Последней Теории. Другое возражение принадлежит автору инфляционной космологии А.Д. Линде. Он ставит вопрос о том, не существует ли неразрывной связи между изучением Вселенной и изучением сознания и не потребуются ли поэтому на этапе развития теории, следующем после решения проблемы суперсимметрии, включить в нее также и исследование степени свободы, связанной с сознанием.

Из современных теорий физического вакуума (работы А.Е. Акимова, Ю.А. Баурова, Г.И. Шипова и др.) следует, что помимо известных четырех фундаментальных взаимодействий существует также и принципиально новый, пятый тип. А потому даже если проблема суперсимметрии и будет решена, Последней Теорией Физики она оказаться не сможет.

Литература: Кудрявцев П. С. Курс истории физики. М., 1982; Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994.

ЗАПАДНИЧЕСТВО — см. *Славянофильство*.

ЗЛО — одно из понятий морального сознания и категория этики, выражающая нравственно негативное в поступках и мотивах действий людей. З. противоположно *благу* и *добру*. Как противоположное благу З. означает все то, что ведет к уничтожению, разрушению, если только это разрушение осуществляется не ради нового созидания. В последнем случае разрушение может вы-

глядеть как относительное З. (уничтожение каких-то форм жизни ради других, нарушение привычного образа жизни отдельных групп людей и т.д.). В качестве З. в смысле не-блага могут рассматриваться эпидемии, стихийные бедствия, войны и пр. З. как противоположное добру порождается неправильными нравственными взаимоотношениями людей, например унижением достоинства личности, использованием человека в качестве средства. Такое З. закрывает путь развитию талантов человека и нравственно положительных черт его характера.

Представления о З. неразрывно связаны с идеей самосовершенствования человека, возвышения его личности. З. позволяет определить то, с чем следует бороться, что необходимо преодолевать в процессе самосовершенствования.

В истории философии и этики в разных концепциях природа З. понимается по-разному. З. оказывается то, что мешает человеку самовыразиться и нарушает спокойствие его жизни (такое понимание было характерно для многих античных философов, скажем, для Демокрита, Эпикура; оно находит продолжение в Новое время среди сторонников этики разумного эгоизма). Либо в качестве З. выступают прежде всего черты собственного характера человека, с которыми необходимо бороться. В христианской этике такими чертами представляются эгоистические устремления, своеволие, невоздержанность. Христианская этика пытается поставить все страсти, способные привести к поведению, ущемляющему интересы другого, под контроль разума.

Особую проблему представляет вопрос об онтологической природе З. Один из основоположников христианской идеологии Аврелий Августин полагал, что онтологически реально только добро, З. же не имеет бытийственного статуса. Оно есть падение в небытие. В манихейской ереси добро и З. рассматриваются как различные субстанции. В зороастризме З. полагается порожденным в результате действий злого по своей природе божества, противоположного доброму Богу, сотворившему мир.

В ряде концепций З. связывается с недостатком в развитии отдельных компонентов системы, что в целом не позволяет ей быть совершенной. Во многих теориях исторического процесса (Кант, Гегель, Маркс) З. рас-

считается как необходимый этап истории, и даже стимул прогресса. В иных трактовках предполагается, что З. в ходе исторического процесса, наоборот, возрастает, люди становятся бездуховными, что приводит к гибели культуры (Шпенглер).

Так как абсолютного совершенства не существует, мир в целом развивается через противоречия и в нем постоянно имеют место процессы разрушения и возникновения, то определения добра и З. являются относительными. При этом в качестве З. обычно воспринимаются те негативные явления, которые представляется возможным преодолеть хотя бы в отдаленной мысленной перспективе (скажем, смерть квалифицируют как З., поскольку возможно продление жизни).

ЗНАК — материальный объект, который для некоего интерпретатора (субъекта) выступает в качестве представителя некоего предмета. Ситуация употребления З. (знаковая ситуация) включает три необходимых компонента: а) сам З.; б) пользователя З. — интерпретатора (в этом качестве могут выступать отдельные люди, группы лиц и человеческое сообщество); в) предмет, представляемый (репрезентируемый) З. (это может быть не только материальный индивид, но и идеальная сущность, а также множество, свойство, отношение, функция, событие, ситуация, явление, процесс и т.п., т.е. все, что может стать объектом нашего рассмотрения).

Различают следующие виды З.: З.-индексы (они связаны с репрезентируемыми предметами как следствия с причинами, например, дым — З. огня), З.-образы или З.-копии (они находятся в отношении сходства, подобия с обозначаемыми объектами, например, фотография, карта местности, чертеж детали), З.-сигналы (они имеют ситуационную связь с объектами, например, сигналы светофора). Наиболее важную в познавательном отношении разновидность З. составляют так называемые З.-символы, которые выполняют чисто репрезентативную функцию. Именно З.-символы составляют язык, в естественных языках — это записанные или произнесенные значимые слова или словосочетания, а в искусственных языках — значимые правильно построенные выражения.

Основными характеристиками З. являются его смысл и значение. Значением З.

(экстенционалом) называют предмет, представляемый данным З.; смыслом З. (интенционалом) — это та информация о репрезентируемом предмете, которую содержит сам З. или которая связывается с этим З. в процессе познания и коммуникации.

Ряд языковых З. репрезентируют предметы, отсутствующие в той индивидуальной области, к которой относится языковой контекст, их называют пустыми или мнимыми З. (например, З. «наибольшее натуральное число» является пустым относительно универсума натуральных чисел). В противном случае З. называют непустым (например, «наименьшее натуральное число»).

Среди языковых З. различают также описательные и неописательные. Неописательными называют З., которые сами по себе не несут информации о репрезентируемых предметах, смысл им может придаваться лишь внешним образом, например, посредством явных определений; описательные З. имеют собственный смысл, содержат информацию о своем значении, не только называют предмет, но и характеризуют, описывают его, указывают на его признаки (например, термин «Луна» неописательный, а термин «естественный спутник Земли» описательный).

Классификация З. языка осуществляется как в лингвистике (выделение различных частей речи), так и в логической семантике (построение иерархии семантических категорий З.), в последнем случае в качестве основания классификации выступает тип возможных значений З.

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО НРАВСТВЕННОСТИ — «(не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе». Исторически данное нравственное требование фигурировало под разными наименованиями: краткое изречение, принцип, правило, заповедь, основной принцип, поговорка, предписание и т.д. Название «золотое правило» за ним закрепилось с конца XVIII в.

Первые упоминания о З.п.н. относятся к так называемому «осевому времени» — середине 1-го тысячелетия до н.э. Его мы находим в «Махабхарате» (Мокшадхарма. Кн. 12, гл. 260), в изречениях Будды (Дхаммапада. Гл. X 129, гл. XII 159). Конфуций на вопрос ученика, можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом, ответил: «Это слово —

взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе» (Лунь Юй, 15, 23). Из древнегреческих источников следует указать на Гомера (Одиссея, V 188–189) и Геродота (Истории. Кн. III, 142; VII, 136). В Библии З.п.н. упоминается в ветхозаветной книге Товита (Тов., 4, 15) и дважды в Евангелиях при изложении Нагорной проповеди (Лук., 3, 31; Матф., 7, 12). Евангельская формулировка З.п.н. считается наиболее полной и адекватной: «Итак, во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Матф., 7, 12). В Коране З.п.н. не зафиксировано, но оно встречается в «Сунне» как одно из изречений Мухаммеда. Раз возникнув, З.п.н. прочно вошло в культуру и массовое сознание, осело в виде пословиц, очевидных требований житейской мудрости.

В текстах античной философии З.п.н. встречается редко и всегда как требование житейской нравственности, но не как теоретически санкционированный принцип. Оно приписывается двум из семи мудрецов — Питтаку и Фалесу. На вопрос, как прожить жизнь самую лучшую и праведную, Фалес ответил: «Если сами не будем делать того, в чем упрекаем других» (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989. С. 103). На З.п.н. ссылается Сенека (Письма к Люцилию, 94, 43).

Средневеково-христианская этика рассматривает З.п.н. в контексте Нагорной проповеди. Августин считает З.п.н. принципом естественной нравственности (О порядке, II 8), нарушение которого пагубно для человеческого поведения (Исповедь, I 19), одновременно оно рассматривается и как конкретное выражение закона любви: «Закон же любви состоит в том, чтобы человек желал ближнему того же самого добра, какого желает и себе самому, и не желал ему того зла, какого не желает себе» (Об истинной религии, 46). В социально-договорной концепции Т. Гоббса З.п.н. выступает в качестве критерия, позволяющего установить, не противоречит ли действие естественным законам (Гоббс Т. О гражданине, раздел I, гл. III 26). Д. Локк видит в З.п.н. «непоколебимое нравственное правило и основу всякой общественной добродетели» (Опыты о человеческом разумении. Кн. I, гл. 3, § 4). Лейбниц не считает З.п.н. самоочевидным мерилом нравственности: «Если бы это зави-

село от нас, то мы хотели бы от других излишнего; значит ли это, что мы должны делать излишнее и другим?» (Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Кн. I, гл. II, § 4). По его мнению, это правило лишь описывает диспозицию для вынесения справедливого суждения (встать на точку зрения другого).

Х. Томазий (1655–1728), разграничивая сферы права, политики и морали, выделяет три формы З.п.н., называя их соответственно принципами права (*justum*), приличия (*decorum*) и уважения (*honestum*). Принцип права состоит в том, чтобы человек не делал никому другому того, чего он не желает, чтобы другой сделал ему. Принцип приличия предполагает делать другому то, чего он желает, чтобы другой сделал ему. Принцип уважения требует от человека поступать так, как он желал бы, чтобы поступали другие. Первые два принципа обобщаются в естественном праве и политике, и Томазий называет их внешними законами, последний — в этике.

По Канту, З.п.н. не может быть всеобщим законом, т.к. оно не содержит в себе оснований долга, и преступник, исходя из него, «стал бы приводить доводы против своих карающих судей» (Основание к метафизике нравственности. Соч. Т. 4(1). С. 271). Кант придавал принципиальное значение различию категорического императива и З.п.н. Некоторые критики Канта, напротив, видели в категорическом императиве лишь иное выражение З.п.н. (см.: Шолленгауэр А. Об основе морали, § 7). Ссылки на З.п.н. как критерий нравственной оценки и концентрированное выражение гуманистической морали имеются также в марксистских текстах (Маркс К. Дебаты о свободе печати... // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. I. С. 3; Бебель А. Женщина и социализм. М., 1959. С. 516). П. Кропоткин видел в З.п.н. выражение общеприродного закона взаимопомощи (см.: Кропоткин П. Современная наука и анархия, I 14. М., 1990. С. 338–341). Л.Н. Толстой рассматривал З.п.н. как этический инвариант, присущий всем религиям, наиболее последовательно сформулированный в учении Христа и выражающий общечеловеческую суть нравственности (Что такое религия и в чем сущность ее? XIV).

Наиболее полную содержательную характеристику и классификацию форм З.п.н.

в современной литературе предложил проф. Г. Райнер, чей анализ перекликается с позицией Томазия (Reiner H. Die «Goldene Regel» // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. В. III. Н. 1). Он выделяет три формы З.п.н. Правило вчувствования (Einfühlungsregel): «(не) делай другому то, что (не) желаешь себе». Здесь масштабом поведения служит эгоистическая воля индивида, и в такой формулировке правило не может выступать как всеобщий нравственный принцип — его негативная формулировка исключает наказание, поскольку оно человеку неприятно, утвердительная форма также не может быть всеобщим масштабом поведения, потому что эгоистические желания часто безмерны. Правило автономности (Autonomie-regel): «(не) делай сам того, что ты находишь (не)похвальным в другом»; основой принятия решения в данном случае является беспристрастное суждение о поведении других. Правило взаимности, объединяющее первые два и совпадающее с евангельской формулировкой (Gegenseitigkeitsregel): «как вы хотите, чтобы по отношению к вам поступали люди, поступайте так же и вы по отношению к ним». Здесь основой принятия решения является собственное желание индивида, совпадающее с его же беспристрастным суждением о поведении других. Г. Райнер оправданно считает, что правило взаимности является наиболее полной и адекватной формулой З.п.н.

З.п.н. есть формула отношения человека к себе через его отношение к другим. Существенно важно, что у этих видов отношений — разные модальности: отношение к себе реально, охватывает поступки («поступайте и вы», «того и сам не делай»), отношение к другим идеально, охватывает область желаний («как вы хотите», «чего в другом не любишь»). Предполагается, что человек необходимо должен и хочет руководствоваться нормами, которые имеют достоинство всеобщности (не разрушают его связей с другими, а открывают перспективу сотрудничества с ними). З.п.н. предлагает способ, с помощью которого он это может установить: норма может считаться всеобщей (и в этом смысле нравственной), если субъект действия готов признать (санкционировать, пожелать) ее и если другие будут применять ее по отношению к нему самому. Для этого ему

необходимо мысленно поставить себя на место другого (других), т.е. тех, кто будет испытывать действие нормы, а другого (других) поставить на свое собственное место. Аргументы Лейбница (желания могут быть безграничными) и Канта (преступник не пожелал бы быть осужденным) не учитывают этого мысленного обмена диспозициями, в результате чего субъект исходит не из своих ситуативно заданных эгоистических желаний по отношению к другому, а из тех предполагаемых желаний, которыми бы он руководствовался, окажись он на месте другого, а тот другой, на его месте. З.п.н. можно интерпретировать как мысленный эксперимент для выявления нравственного качества отношений между индивидами, состоящего в их взаимности (взаимоприемлемости этих отношений для обеих сторон). Оно соединяет произвольность моральных требований с их общезначимостью и в этом смысле выражает специфичность нравственности как таковой.

Литература: Reiner H. Die «Goldene Regel» Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit // *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*. Bd. III (1948); Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. М., 1988.

ЗОРОАСТРИЗМ, маздеизм, авестизм, огнепоклонство — древнеиранская религия, возникшая в VII–VI вв. до н.э. Основателем считается Заратуштра (авест., Зороастр — древнегреч., Зардушт — среднеиран.). Основными источниками являются пять Гат в «Ясне», входящие в состав священной книги З. *Авесты*. Первоначально Заратуштра выступил с проповедью у себя на родине, но не был признан, подвергся преследованиям со стороны правителя Дурашравы и покинул родину. Его покровителем и последователем стал Виштаспа, способствовавший распространению З. в Иране. По другим источникам пророк был убит. Уже в «Младшей Авесте» образ Заратуштры был подвергнут мифологической переработке: одни тексты изображают его культурным героем, другие — провозвестником новой веры и спасителем человечества. В «Денкарте» образ полностью мифологизирован. Ахура-Мазда создал его духовную сущность в начале бытия и поместил в ствол дерева хаомы, а через шесть тысяч лет Заратуштра был призван способствовать победе добра над злом на земле, получив

человеческое воплощение. Согласно «Гатам» он воплощает в себе на земле моральную триаду: мысль-слово-дело и проявляется в двух функциях. Как пророк и служитель Ахура-Мазды, Заратуштра выступает в роли выразителя слова; как жрец, приверженец духа огня он — исполнитель дела, наилучшего распорядка. Главным в проповедях Заратуштры является учение о свободе выбора человека в борьбе добра и зла. Заратуштра считается посредником между богом и людьми, распорядителем судеб умерших на Судейском мосту Чинвад. Полагают, что Заратуштра проповедовал свое учение в Восточном Иране и Средней Азии. Проповедь была направлена против власти родоплеменных вождей, старого жречества и их богов. Кроме Авесты другими источниками З. являются «Денкарт» и «Бундахишн». Для этой религии характерен дуализм. Весь мир разделен на две сферы: земную — мир вещей и духовную — мир души. Во вселенной происходит борьба добрых духов и божеств — ахуров со злыми духами и божествами — дэвами. В небесном, добром мире господствует положительная триада, составляющая одновременно моральную триаду. Ахура-Мазда (греч. Ормузд) — владыка, вездесущий, воздействующее слово; Арту Вахишта — дух огня, обеспечивающий наилучший распорядок, доброе дело; Воху Мала — дух скота, несущий благую мысль. Триада выступает в сопровождении добрых духов, олицетворяющих стихии природы. Им противопоставляются духи и божества зла. Во главе стоит Анхра-Майнью (греч. Ариман). Существует триада злых богов: Друдж (бог лжи, злое слово), Ако Мана (злая мысль), Айшма (дух грабежа, злое дело). Их окружают злые духи-дэвы, вредящие людям. Эсхатология З. состоит в учении о трех жизненных эрах. В первой эре — царстве Ахура-Мазды царило добро. Во второй эре идет ожесточенная борьба добра и зла. Это — царство Анхра-Майнью. Последняя эра — грядущая жизнь, где установится победа добра после Судного дня. Согласно зороастрийской антрополо-

гии, человек — двойственное существо. Помимо тела и души (урван) он имеет дух-душу (фраваши) — хранительницу, предшествующую будущему своему носителю. До соединения с телом и душой она принимает участие в создании мира и имеет свое начало в Ахура-Мазде. Согласно зороастрийскому учению, главная цель жизни человека — помощь Ахура-Мазде в его борьбе с Ахриманом. Содержание деятельности праведного человека сводится к триаде: хумата, хухта, хваршта — «добрые помыслы», «добрые речи», «добрые дела». Основная деятельность зороастрийца — прилежное занятие сельским хозяйством, бережное отношение к скоту и усердная обработка земли. Собака, охраняющая скот, занимает почетное место. Особое значение в нормах поведения зороастрийца занимает отношение к огню, воде, земле. Специфический обряд захоронения — «выставление» в дакмах (башни молчания) трупов. Вследствие этого четыре почитаемых элемента (вода, земля, воздух, огонь) с ними не соприкасаются. В зороастрийском богослужении фигурируют три жертвенных предмета: хаома, драунах и мйазда. Стебли хаомы, растираемые камнями, смешивают с соком других растений или молоком. Получаемая смесь носит название заотра. Хаома — напиток бессмертия. Драунах («доля») представляет собой пресную лепешку. Мйазда — некая пища, возможно мясо, у современных парсов — фрукты. Основных праздников в З. шесть, и каждый продолжается по пять дней. У зороастрийцев существуют особые предметы одежды, ношение которых обязательно и служит отличительным признаком правоверного. Это — стахр пайсанха («расписанная звездами») — нательная рубашка, авйанхана — пояс из определенного количества ниток. З. придавал большое значение ритуальной чистоте. Обряды очищения были тщательно разработаны для людей, скота, растений, воды, земли, огня, а Заратуштре приписывалось осуществление этой операции и над всей Вселенной. В настоящее время З. существует в виде парсизма в Западной Индии.

И

И (долг/справедливость) — категория классической китайской философии, прежде всего *конфуцианства*. В общем смысле выражает императив единственно должного действия. Словарные значения — «долг», «чувство долга», «справедливость», «добропорядочность», «значение», «смысл», «принцип». В «Лунь юе» («Беседы и суждения», V в. до н.э.), где излагаются высказывания основоположника конфуцианства Конфуция, И — имманентное качество идеальной личности «благородного мужа» (*цзюнь цзы*): он всегда «исходит из долга/справедливости» (IV 10), который составляет «реализацию естества» (чжи) «благородного мужа», так же как его поступки воплощают *ли* ([этико-ритуальную] благопристойность) (XV 17); последняя рассматривалась таким образом в качестве коррелята «долга». «Долг/справедливость» как императив «благородного мужа» противопоставлялся утилитарной «пользе/выгоде» (*ли*), к которой стремится его антипод — «ничтожный человек» (Там же, IV 16). Это противопоставление, ставшее нормативным для конфуцианства, корректировалось влиянием на него идей *легизма*. Так, конфуцианец Сюнь Куан (313–238 гг. до н.э.) считал возможным совмещение долга/справедливости и пользы/выгоды при непрременном первенстве долга: в таком случае результатом является «[должное] управление миром», доминирование же императива «выгоды» постыдно и неизбежно вызывает смуты (Сюнь-цзы. Гл. Жун жу, 27, Да пюэ).

Моисты (см. *Моизм*) в противовес конфуцианцам ставили знак равенства между И и «пользой/выгодой», при этом толкуя И как «справедливость», не знающую конфуцианских «градаций степеней долга», как правильность (чжэн), основанную на «всеобщей любви и взаимной выгоде»; «польза», достигнутая в ущерб «Небу, духам и народу», под это отождествление не подходила. Основоположники *даосизма* связывали появление И, как и *жэнь*, с деградацией миропорядка (например, «Дао дэ цзин», 18).

Существенным коррелятом И в древнекитайских текстах было понятие *ли* (принцип). Так, в конфуцианском каноне «Ли цзи» принцип долга/справедливости (И ли)

определен как выражение («узор»-вэнь, см. *Вэнь*) [этико-ритуальной] благопристойности («Ли цзи» — «Орудия правил благопристойности»). Там же «принцип» прямо отождествлен с «долгом/справедливостью» («Сан фу сы чжи» — «Четыре установления о траурной одежде»). Такое отождествление, содержащееся также в конфуцианском трактате «Мэн-цзы» (IV–III вв. до н.э.), отчасти обусловлено взаимозаменяемостью в древних текстах иероглифа И и его омофонов, имеющих значения «подходить», «соответствовать», «должно», «должный».

У создателя имперской конфуцианской доктрины Дун Чжуншу (190 или 179–120 или 104 гг. до н.э.) «правильное соответствие (и) [моральной норме]» — атрибут гуманного человека. В этике Дун Чжуншу прослеживается влияние легизма с его абсолютным приматом «пользы/выгоды» и моистских идей: человек, «пестующий жизнь в соответствии с долгом, велик и в отношении выгоды» (вариант: «получает большую пользу») («Чунь цю фань лу», «Шэнь чжи ян мо чжун юй и»); «делать правильным свое соответствие (и), не помышляя о выгоде, все равно что уяснить свой путь-дао, не расчитывая своих усилий» («Хань шу», «Дун Чжуншу чжуань»).

В *неоконфуцианстве* в целом преобладает мнение о примате долга над выгодой, однако спектр версий решения этой проблемы весьма широк. Например, один из создателей «учения о принципе» (ли сюэ) Чжан Цзай (1020–1078) предложил трактовку, близкую моистской: «Долг/справедливость обобщает всю пользу/выгоду в Поднебесной» («Чжэн мэн», «Да и» — «Великое изменение»). Чэн И (1033–1107) противопоставлял долг и выгоду в духе конфуцианской ортодоксии, в то же время считая возможным поставить пользу в зависимость от долга (И шу, цз. 17, 19). Представители утилитаристского направления в конфуцианстве XII–XIII вв., например Е Ши (1150–1223), Чэнь Лян (1143–1194) и др., считали моральные нормы дополнением к соображениям пользы.

Особая роль в неоконфуцианстве категории *ли* обусловила важность соотнесения с этим понятием категории И, намеченного в древних текстах. По мнению братьев Чэн и Чэн Хао, действия в соответствии с космическим «принципом» представляют собой реализацию И (И шу, цз. 18). Ведущий представитель «учения о простом» (пу сюэ)

Дай Чжэнь (1723–1777), ратовавший за практическую применимость знания канон, толковал «принцип» как неизменное начало в природе, а «долг» — как «соответствие» (и) ему в социальной жизни («Мэн-цзы цзы и шу чжэнь»).

Литература: Cheng Chung-ying. On Yi as Universal Principal of Specific Application in Confucian Morality // *Philosophy East and West*. 1972. Vol. 23. № 3.

ИГРА — одно из ключевых понятий культурологии XX в. Центральной темой И. становится у И. Хейзинги, в феноменолого-герменевтическом направлении (М. Хайдеггер, Э. Финк, Х.-Г. Гадамер, Ж.-П. Сартр, Х. Ортега-и-Гасет), аналитической философии (концепция языковых игр Л. Витгенштейна) и ряде других направлений.

Внимание к феномену И. связано прежде всего с отказом от понимания человека как свободного, независимого от мира наблюдателя, соотносящего себя с ним лишь через теоретические модели (см. *Идеал научности*). Человеческое отношение к миру не ограничивается только рациональным конструированием; соответственно утилитарные и прагматические понимания И. (И. как способ научения «обращению» с миром) не исчерпывают ее. Особая связь человека с миром состоит в том, что понимание мира является для человека одновременно самопониманием, таким образом в И. выражается понимание человеком мира и себя. При этом И., во-первых, втягивает в себя игроков помимо их воли, преобразует их; во-вторых, не может быть объяснена иначе: смысл ее — она сама, цель ее — она сама.

И. есть язык трансценденции, полагает М. Хайдеггер. Э. Финк называет И. пятым феноменом человеческого бытия после смерти, труда, господства и любви. Первые четыре — ключевые способы определения человека. И. — существенное свойство человека. «Играть может только человек, ни животное, ни Бог играть не могут... Владея способностью играть, человек может созерцать себя, обретать образ собственной жизни во всей его высоте и глубине задолго до того, как он начинает размышлять и понятийно постигать истину собственного существования...» (Финк). И. — способ общения человека с возможным.

И. истолковывается Х.-Г. Гадамером как способ бытия произведения искусства, пока-

зывающий исходную позицию произведения искусства и его восприятия, за счет которого произведение может заговорить с нами. Толкование есть момент жизни произведения — такова его интерпретация И.

С середины XX в. в анализе И. появляется новый мотив — И. может быть имитацией. Стирание граней реального и символического миров в сознании современного человека позволяет легко имитировать И. (см. рассуждения об этом Х. Ортеги-и-Гасета в «Дегуманизации искусства» о роли спорта и зрелищ в массовом обществе).

Литература: Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992; Финк Э. Основные феномены человеческого бытия / Проблема человека в западной философии. М., 1988; Хайдеггер М. Исток художественного творения / Избранные работы. М., 1993; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988; Ортега-и-Гасет Х. Дегуманизация искусства. М., 1991.

ИДЕАЛ ВЫСШЕГО БЛАГА (нем. Ideal des höchsten Guts) — важнейшее понятие практической философии Канта. Высшим благом Кант считает единство добра и счастья, где добро занимает главенствующую позицию и рассматривается в качестве необходимого условия блаженства. Кант противопоставляет свое понимание высшего блага стоической (добродетель — эквивалент счастья) и эпикурейской (добродетель — достаточное условие счастья) концепциям. Такая позиция сохраняет автономию морали, однако избегает аскетических крайностей. При этом требование содействовать высшему благу, составляющее суть морального законодательства, сохраняет свою действенность лишь при устранении разрыва между достоинством быть счастливым, которое зависит от нас самих, и реальным блаженством, которое не в нашей власти, т.е. это требование предполагает допущение идеала как «интеллигенции, в которой морально совершеннейшая воля... составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью» (Кант И. Критика чистого разума. С. 838).

ИДЕАЛ НАУЧНОСТИ — социокогнитивное образование, система познавательных ценностей и норм, выбор, статус и интерпретация которых зависят от широкого познавательного и социокультурного контекста. Содержание И.н. составляют характеристики

научного знания: описания и объяснения, построения и организации знаний, доказательности и обоснования. Структура И.н. может быть представлена в виде пирамиды когнитивных ценностей и основанных на них требований, предъявляемых к результатам научно-познавательной деятельности. На вершину пирамидальной структуры И.н. чаще всего помещают истинность. Основание пирамиды составляют минимальные требования научности, к числу которых обычно относят обоснованность, проверяемость, системность (согласованность), эффективность в решении познавательных проблем и ряд других критериев. Более сильные требования научности образуют обычно некоторые целостные формирования, объединения и представляют собой то, что И. Кант имел в виду под выражением «наука в собственном смысле слова». В современности такой И.н. претерпевает существенные изменения. Происходит качественный переход от утвердившихся классических представлений о науке к некоторому новому, еще формирующемуся ее образу и идеалу.

Классический И.н. имеет «твердое ядро», состоящее из ряда регулярно воспроизводимых, стабильно действующих основоположений: а) «чистая истина». Истинность является не только нормативной ценностью, но и необходимой дескриптивной характеристикой любых познавательных результатов, претендующих на научность; б) *фундаментализм*. Подлинное научное знание должно быть обосновано «фундаментальным» образом; в) *методологический редукционизм*. Необходимо и возможно выработать некоторый универсальный (во временном и предметном планах) стандарт научности, г) *интернализм*. Научное знание и стандарты его обоснования не должны зависеть от социокультурных (социально-экономических, культурно-исторических, мировоззренческих, социально-политических) условий их формирования.

Конкретные философско-методологические программы, в которых получил свое выражение классический идеал научного знания, весьма разнообразны. Тем не менее важнейшие формы его выражения сочетаются с некоторыми конкретными образцами науки. Реально в истории в качестве важнейших форм воплощения классических принципов научности выступали математика,

естествознание (преимущественно физика), гуманитарные науки. Соответственно, основными формами выражения классического И.н. являлись: математический И.н., физический И.н., гуманитарный И.н. В математическом идеале на передний план выдвигаются такие когнитивные ценности, как логическая ясность, строго дедуктивный характер, возможность получения результатов путем логического вывода из основных посылок, непреложность выводов, определение научности, обоснованности установлением соответствия (непротиворечивости) выводов основным посылкам, выраженным в аксиомах. В физическом И.н. центральная роль отводится эмпирическому базису. По сравнению с математическим типом знания, где допустимы любые логически возможные аксиомы, физическая аксиоматика имеет фактуальный характер, детерминирована имеющейся эмпирической информацией. Физическое знание рассматривается как гипотетико-дедуктивное и имеющее вероятностный характер. Ценность, научность гипотезы определяется здесь прежде всего плодотворностью ее прогностической силы, открываемыми ею возможностями предвидения новых фактов и явлений. В центре внимания сторонников гуманитарного И.н. — активная роль субъекта в познавательном процессе и оценке его результатов. Во-первых, сторонники гуманитарного И.н. настаивают на более широкой трактовке самого субъекта познания. Под субъектом познания они понимают не только «носителя разума», но человека во всем богатстве его способностей и возможностей, со всеми его чувствами, желаниями и интересами. Во-вторых, роль субъекта, согласно взглядам сторонников гуманитарного И.н., не сводится только к участию в познавательном процессе как таковом, но распространяется также на оценку познавательных результатов. Другими словами, такие субъективные факторы, как интересы, потребности, цели входят в определенной степени в сами стандарты оценки научности гуманитарного знания.

Каждый из выделенных И.н. имеет в своей основе базисную познавательную ориентацию, определяющую характер задаваемых бытию вопросов, особую комбинацию методов, приемов и процедур для получения ответов на эти вопросы и в конечном счете специфическую интерпретацию требований

научности, их иерархию в этом идеале. Математический И.н. ориентирован на изучение возможных миров, физический И.н. — на постижение объективного мира, гуманитарный И.н. исследует реальность в аспекте норм, идеалов и ценностей. Каждая из этих ориентаций прочно укоренена в самой структуре человеческой деятельности: первая имеет своим истоком универсальные свойства человеческой деятельности; вторая вытекает преимущественно из интересов практической, предметной деятельности; третья коренится в потребностях расширения и укрепления межчеловеческого общения. Однако лишь в зависимости от конкретно-исторических условий ведущие, базисные познавательные ориентации получают соответствующее развитие и приводят к возникновению соответствующих познавательных идеалов.

Каждый из основных вариантов классического И.н. доказал свою эффективность в определенном локальном аспекте, но ни в одном из них не были реализованы главные основоположения классического И.н. Ни в одном из случаев не удалось добиться «чистой истины», окончательной, фундаменталистской обоснованности, реализовать претензии на универсальную познавательную значимость, гарантировать полное отсутствие внешних, социокультурных воздействий.

Новый И.н. находится в процессе формирования. Во-первых, он проявляется в резкой критике основоположений классического И.н. и идет по линии развития *антифундаментализма, плюрализма, экстернализма*. В соответствии с этими тенденциями стандарты научности лишаются своей самооценности и во все большей степени рассматриваются как средство решения научных проблем. Способность решать эти проблемы оттесняет фундаменталистскую обоснованность, выдвигается в качестве ведущей ценности нового формирующегося И.н. Происходит решительный отказ от методологического редукционизма, а его место прочно занимает представление о необходимости разных стандартов и И.н. Методологическое мышление становится менее ригористичным и более терпимым по отношению к воздействию на науку социокультурных факторов. Во-вторых, формирование нового И.н. выражается в попытках выдвижения некото-

рых позитивных альтернатив классическим образцам, эталонам научности. Например, штатенбергская группа методологов (см. *Финализация науки*) выдвинула в качестве эталонного особый тип научного познания, в котором интегрированы как потребности внутреннего развития самой науки, так и потребности социальные. Однако достаточно признанного эталона для современных представлений о научности пока не найдено. Вместе с тем в реальном научном познании могут быть зафиксированы определенные изменения, которые во многих аспектах соответствуют изменениям, происходящим в современном методологическом сознании. В целом суть структурных сдвигов, происходящих в современной науке, может быть определена как переход от стратегии преимущественно дисциплинарного, предметно-фундаменталистского развития научного познания к проблемно-ориентированным формам научно-исследовательской деятельности.

Литература: Кезин А. В. Научность: эталоны, идеалы, критерии. М., 1985; Он же. Идеалы научности / Философия и методология науки. М., 1996; Идеалы и нормы научного исследования. М., 1981.

ИДЕАЛ ЧИСТОГО РАЗУМА (нем. *Ideal der reinen Vernunft*) — термин кантовской философии, используемый в «Критике чистого разума» для обозначения «теологической идеи» как понятия всереальной сущности. Терминологическое отграничение Кантом И.ч.р. от идей (психологических и космологических) связано с уникальным свойством представления определять себя в качестве всереального индивида. Такое понятие исключает всякую множественность. И.ч.р. трактуется Кантом в качестве необходимого продукта человеческого разума, что гарантирует непротиворечивость понятия высшего существа. Генезис этого понятия связан с логической функцией разума в дизъюнктивных умозаключениях, структура большей посылки которых содержит схему реальных отношений между богом и вещами. Вещи (аналоги членов альтернативной дизъюнкции) мыслятся нами через ограничение бесконечной совокупности возможных положительных предикатов и, стало быть, предполагают эту совокупность реального, так же как геометрические фигуры

предполагают охватывающее их пространство. При этом Кант отрицает, что И.ч.р. должен мыслиться как конгломерат реальностей (тогда ему, за нехваткой единства, недоставало бы и целостности — неотъемлемого качества идей). Любая дифференциация всереального касается лишь следствий его единой сущности. И.ч.р. играет важнейшую регулятивную роль в познании, направляя рассудок на поиски систематического единства всех природных законов. Правильное применение И.ч.р. состоит в том, чтобы рассматривать мир так, «как если бы» (als ob) он был творением высшего существа. Однако в силу неизбежной иллюзии человеческий разум склонен приписывать объективность идее верховной сущности. И.ч.р. сначала «реализуется», затем гипостазирован и, наконец, персонифицируется. Естественным поводом для такого неправомерного умозаключения (которое Кант иногда тоже называет И.ч.р.) является структура опыта, в котором присутствуют как совокупность ощущений, являющаяся необходимым условием предметов чувств, так и единство их в апперцепции. Смешение этой реальной совокупности ощущений с мыслимой совокупностью предикатов сущего вообще и создает видимость реальных оснований объективации И.ч.р. Эта видимость подкрепляется рациональными доказательствами бытия бога, критике которых посвящена большая часть главы «И.ч.р.» диалектической части «Критики». Кант обнаруживает три типа доказательств бытия бога, сводит их к онтологическим и отвергает его на основании тезиса о том, что «бытие не есть реальный предикат».

ИДЕАЛИЗАЦИЯ В ИСКУССТВЕ — метод художественного обобщения, состоящий в выделении потенциально возможных, как позитивных, так и негативных, сторон действительности и придании им в образной форме эстетически значимого облика. В эстетике идеализация сходна с типизацией (обобщением наиболее часто встречающихся характерных сторон явлений и выражением их художественными средствами). В идеализации доминирует представление о должном, возводя к образцу или антиобразцу. В классической эстетике идеализация чаще всего связана с возвышением позитивного момента, его одухотворением.

Так, Шеллинг при исследовании живописи писал об И. в и. как о воспроизведении идеальных сторон телесных образов (ср.: Кандинский В. О духовном в искусстве). Идеальной, по Гегелю, является налично сущая необходимость, внутренняя всеобщность. Развивая идеи Шиллера о том, что каждый человек носит в себе задатки идеального человека, Гегель говорил о возвышении человека до родового существа в процессе эстетического совершенствования. Для него искусство является единением духовного с чувственной стороной, с плотью и кровью. Анализируя живопись малых голландцев, Гегель интерпретировал И. в и. не как украшательство, а как одухотворение, как просвечивание идеальности внутренней жизни человека сквозь прозаическую действительность. Не потеряла своего значения и его концепция постепенной дематериализации, или движения в сторону идеального в материале искусств: от архитектуры к скульптуре, живописи, музыке, поэзии.

И. в и. свойственна этикету и ритуалу в культуре, «эстетике тождества» (Ю. Лотман), в которых творческий процесс подчинен канону, а также фольклору, где носит пародийно-игровой и лубочно-идиллический характер. Она присуща восточным, африканским и латиноамериканским культурам, античной классике, западноевропейскому и русскому средневековью. Ее черты обнаруживаются в классицизме и романтизме, в «эстетике различий», когда культурное сознание индивида поворачивается в сторону желаемых форм жизни и ценностей. Полноценную художественную И. в и. следует отличать от фальшивого приукрашивания, намеренного игнорирования теневых и прозаических сторон жизни.

Литература: Шеллинг Ф. В. *Философия искусства*. М., 1966; Гегель Г. В. Ф. *Эстетика*. В 4-х т. Т. 4. М., 1973; Лотман Ю. М. *Избранные статьи*. В 3-х т. Т. 1. Таллинн, 1992; Кандинский В. *О духовном в искусстве*. М., 1992; Волкова Е. В. Гегель о системе искусств // *Вестник Московского университета. Сер. VIII. Философия*. 1970. № 4.

ИДЕАЛИЗМ — философская концепция, утверждающая, что физические объекты не существуют вне сознания, независимо от сознания, т.е. вне их восприятия и мышления о них. У человека нет возможности судить о существовании внешнего мира кроме ис-

пользования своего сознания как средства обращения к физическому миру. То, что существует, существует не только посредством сознания, но и в сознании. Поэтому, чтобы всякое физическое тело было воспринимаемо для человека, оно должно существовать как идеальное. Но для И. как последовательной монистической теории недостаточно наличия связи между физическим и идеальным миром. Такая связь признается и дуализмом. Для И. специфично утверждение, что реальность изначально духовна. В то же время представители И. никогда не утверждали, что физические объекты не существуют, а настаивали на том, что они не имеют субстанциальных свойств, совокупность которых могла бы быть подведена под категорию *материи*. Отрицание материи не равнозначно наличию неподлежащих наблюдению реальных объектов. Последовательные идеалистические концепции как философские системы складываются в Новое время (Лейбниц, Шеллинг, Фихте, Гегель, Беркли).

И. — далеко не однородное течение, имеются различные его виды. С гносеологической точки зрения И. может существовать в форме эмпиризма или рационализма. Например, Беркли — безусловно представитель эмпиризма. Для него опыт является исходным материалом познания, совокупностью воспринимаемых при помощи органов чувств фактов. Поэтому он — эмпирист. Но в то же время он — идеалист, т.к. существуют, с его точки зрения, только факты сознания. «*Esse est percipi*» — «существовать — значит быть воспринимаемым». Для сознания факт становится существующим, если он воспринимается или может быть воспринят. Высказывания «нечто существует» и «нечто воспринимаемо» равносильны. Субстанция как носитель даже первичных качеств объектов не может восприниматься, поэтому она не существует. Поскольку материя представляет собой невоспринимаемую субстанцию, то она не существует. Противоположную гносеологическую позицию занимает Гегель. Он считал, что мир может быть познан при помощи интеллектуальных средств, к которым относятся рассудок и разум. Рассудок описывается Гегелем как диалектический синтез чувственной достоверности и восприятия. Он используется для познания эмпирического мира. Для полного охвата духовной реальности необходимо главное средство познания — разум. Именно разум способен

представить всю картину восхождения Духа. С этой стороны, Гегель — рационалист. Но с другой стороны, Гегель считает, что физический мир представляет собой различные ступени реализации пантеистически разлитого в природе сознания. Противоположности духовного и физического у Гегеля не сводятся друг к другу ни в каком отношении (нельзя сказать, что духовное определяется физическим и, наоборот, физическое определяется духовным), а синтезированы в некой независимой ни от чего первооснове, которую он называет Духом. Поэтому гегелевская концепция является монистической и идеалистической. Ряд исследователей называют ее абсолютным или объективным И.

Субъективным И. называются концепции, в которых мир представлен как факт нашего (моего) сознания. То, что наиболее реально для познания, является интеллектуальной конструкцией Эго. Духовное Эго очерчивает границы нашего познания. Такой версии идеализма придерживался, в частности, Фихте.

Все многообразие идеалистических систем объединено одинаковым отношением к реальности, которая не существует независимо от сознания, и попытками решить проблему природы сознания философскими средствами, так как средств конкретных наук для этого недостаточно.

ИДЕАЛЬНЫЕ ОБЪЕКТЫ В МАТЕМАТИКЕ — математические понятия, не имеющие видимой связи с объектами реального мира. Понятие И.о. в м. возникло из естественного различия между объектами, имеющими определенный коррелят в опыте, и объектами, у которых такой коррелят отсутствует. К этому различию приводит, в частности, введение в математику мнимых чисел и бесконечно малых величин. Лейбниц говорил о бесконечно малых величинах как о фикциях, которые ничему не соответствуют в опыте, но которые полезны в математике для ее внутренних нужд. Эти же идеи мы видим у Эйлера и Л. Карно. Карно разделял все математические понятия на означенные, имеющие связь с опытом, и неозначенные, выполняющие в математике вспомогательную функцию. Бесконечно малые величины он относил к понятиям второго рода и в этом плане пытался оправдать их использование в современной ему математике. Обосновывая законность введения в математику новой

геометрии, Н.И. Лобачевский рассматривал ее как воображаемую конструкцию, которая, даже если она неприменима к измерениям «на самом деле», может оказаться полезной в качестве внутреннего аппарата математического мышления. Для подтверждения своей позиции Лобачевский указывал на возможность использования новой геометрии для вычисления интегралов, которые не поддавались вычислению другими методами. Представление об идеальных элементах лежит в основе гильбертовского подхода к проблеме обоснования математики. Гильберт полагал, что математические понятия и принципы, предполагающие использование понятия актуальной бесконечности, являются идеальными сущностями, дополняющими математические теории в плане их логической целостности, и использование этих сущностей, по его мнению, должно быть оправдано на основе финитных понятий, допускающих прямое сопоставление с опытом.

Не подлежит сомнению, что существуют разные уровни математических абстракций, соответственно различной удаленности последних от представлений опыта и различной степени интерпретируемости в этих представлениях. Если понятия числа и математические фигуры видятся непосредственно извлеченными из опыта, то это трудно представить в отношении бесконечных множеств, многомерных пространств или различного рода несобственных элементов. Совершенно очевидным является и то обстоятельство, что реально значимые задачи науки всегда формулируются в понятиях и суждениях, имеющих оправдание в опыте, и что для решения этих задач, как правило, приходится прибегать к понятиям, далеким от сферы чувственно осязаемой интерпретации. Мы должны признать, таким образом, то обстоятельство, что наряду с понятиями, которые имеют достаточно ясную интерпретацию в опыте, наука содержит в себе множество понятий, имеющих чисто инструментальное значение. Эти понятия являются некоторого рода логическими фикциями, имеющими значение для построения эффективно работающих теорий в отношении некоторой сферы опыта. За понятием И.о. в м. стоит, таким образом, весьма важная проблема реальной значимости образов, лежащих в основе наших теоретических конструкций.

Разделение идеальных и реальных объектов в математике, достаточно ясное в общем плане, не является, однако, хорошо определенным практически в том смысле, что мы не имеем однозначного критерия выделения первичного множества реальных объектов. Натуральные числа, которые в большинстве случаев их использования мы относим к реальным (означенным) элементам математического мышления, в действительности также являются продуктом многоступенчатой идеализации и, строго говоря, не имеют адекватных коррелятов в мире опыта. Этот факт побуждает нас к заключению об одинаковой идеальности всех объектов математики, что, конечно, не может быть принято. Существует позиция, согласно которой к реальным (означенным) объектам в математике следует причислять те и только те объекты, свойства которых даны нам с аподиктической очевидностью (Э. Гуссерль). Эта трактовка требует, однако, ясного разделения аподиктической и ассерторической очевидности, т.е. связана с различием типов очевидностей, лежащих в основе познавательной деятельности.

Литература: Избранные отрывки из математических сочинений Г.В. Лейбница // УМН. 1948. Т. 3. Вып. 1(83); Карно Л. Размышления о метафизике исчисления бесконечно малых. М. 1934; Лобачевский Н.И. Новые начала геометрии. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1951; Гильберт Д. Обесконечном / Основания геометрии. М.—Л., 1948; Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909; Wagner S. Arithmetical Fiction // Pacific Philosophical Quarterly. 1992. 3.

ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП — одно из центральных методологических понятий в теории М. Вебера, соединяющее в своей структуре аксиологические и логические аспекты познания. И.т. — теоретическая конструкция (понятие или система понятий), представляющая определенный аспект (процесс, связь и др.) социальной реальности в индивидуальном своеобразии и логической непротиворечивости. Необходимость выработки такого понятия связана с потребностью в ориентировке исследователя в многообразном эмпирическом материале, с целью избежать предвзятого построения схем или гипотез. Сам И.т. не является гипотезой, а скорее указанием направления формирования гипотез и не подлежит проверке, но выполняет

ИДЕАЦИЯ

эвристические функции систематизации материала и его интерпретации с точки зрения близости к идеально-типическому образу. Термин впервые появляется у Дюркгейма и Тенниса, однако концепция разработана Вебером, конкретизировавшим посредством нее идею Риккерта о том, что объект наук о духе конструируется по принципу отнесения к ценности, т.е. сопрягает ценностно-нормативную и эмпирически-бытийную сферы. Таким образом, И.т. есть логическая модель подлежащего исследованию аспекта социальной реальности, модель, позволяющая, с одной стороны, просто выделить этот аспект из многообразия социальных связей, а с другой — служащая эталоном для определения степени абстрагируемости от исследуемой эмпирической реальности. И.т. не призван отвечать на вопросы, какова сущность социального процесса или как он протекает, но помогает понять, каким был бы этот процесс в контексте фактических обстоятельств его протекания, если бы он целиком соответствовал индивидуальному своеобразие его участников и их осмысленному поведению.

Литература: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Weber M. Methodologische Schriften. Fr. am Main, 1968.

ИДЕАЦИЯ — термин феноменологии Э. Гуссерля, обозначающий направленность сознания непосредственно на «всеобщее» («сущность», «эйдос», «априори»), а также метод созерцания всеобщего. И., наряду с *редукцией*, составляет основу феноменологического метода. В произведениях Гуссерля встречаются также выражения «идеирующая (генерализирующая) абстракция», «категориальное созерцание», «созерцание сущности», «эйдетическая интуиция», которые близки по смыслу понятию «И.».

Интуитивное познание в феноменологии строится исключительно рационально и «не содержит мистических тайн». Эйдетическая интуиция доступна всем, и мы всегда ею пользуемся, когда, например, выделяем тон «С» в тональном ряду или число «2» в ряду чисел, наконец, когда, имея перед глазами лишь отдельные стороны предмета, доступные взгляду с занимаемой нами точки зрения, мы видим предмет целиком как «дом», «стол» и т.д. Тем не менее в обыденном опыте подобные интуиции не достигают рефлексивного прояснения.

Согласно феноменологическому учению, интуиция — это не мышление, а созерцание, созерцание всеобщего «Что» предмета (см. *Феноменологическая теория значения; Нозма*). Акты познания всеобщего принципиально отличны от актов сознания, направленных на индивидуальное, хотя оба могут и опираться на одно и то же чувственное содержание, и созерцание сущности может надстраиваться над индивидуальным чувственным созерцанием. Однако если в одном случае мы имеем в виду индивидуальное (например, зеленый цвет этого дерева), то в другом — не конкретно данный в чувственном созерцании предмет (свойство), но его «идею» (само Зеленое как таковое).

Методически И. осуществляется путем свободной вариации в фантазии модусов данности единичного «примера» и образования принципиально открытого горизонта произвольных вариантов начального образца. При этом в постоянном перекрывающем совпадении вариантов проступает общая им всем сущностная форма как необходимо сохраняющийся во всех вариациях инвариант. В процессе И. велика роль фантазии (царства «чистых возможностей»), предоставляющей среду для отделения чистой сущности (эйдоса) от всего фактического.

Чистая сущность — это предмет особого рода, не существующий в какой-либо реальности. Необходимо отличать эйдос от логического понятия, абстракции (в смысле выделения части содержания) или эмпирического обобщения. Индивидуальные предметы и созерцания используются в И. лишь как «образцы», на основе которых (но не «в них» или «из них») могут быть выявлены их «преобразцы» — априорные сущности.

И. и эйдетическая редукция являются основными методами «эйдетических наук», т.е. наук об эйдосах и априорных структурах различных регионов сущего.

Литература: Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Husserliana, 19–20). Den Haag, 1984; Idem. Phänomenologische Psychologie. (Husserliana, 9). Den Haag, 1968; Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999; Шпет Г. Г. Явление и смысл. Томск, 1996; Левинас Э. Философская интуиция / Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998; Бочоришви

ли А. Т. Проблема интуиции в феноменологии Э. Гуссерля // Вопросы философии. 1971. № 5.

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

вильной трактовке И.ч.р., составляет главную задачу «Трансцендентальной диалектики». И.ч.р. противоположны «эстетическим идеям» — чувственным образам, которые не могут быть исчерпаны никакими понятиями. Постоянно активизируя рассудок и воображение, эстетические идеи создают наиболее благоприятные условия для деятельности эстетической способности суждения. Они — продукт гениальности: их бесконечная глубина требует конгениальной творческой способности. Воплощенные в произведении искусства, они составляют его «дух» — показатель *шедевра*.

ИДЕОКРАТИЯ — понятие в социальной философии евразийства для обозначения определенного типа социального строения общества, хозяйства и культуры, наконец, типа государственного устройства. По мнению евразийцев, это самый перспективный тип социального устройства в мире и в особенности в России—Евразии. В романо-германской (европейской) цивилизации длительное время господствовали аристократический (военно-аристократический) и бюрократически-аристократический и демократический (бюрократическо-демократический) типы общественного устройства. Эта типологизация определяла принципы отбора правящего слоя, властных структур.

Аристократическому строю соответствующим типичные формы социального уклада, например, хозяйственная автономность и политическая несправедливость всех сословий, кроме аристократического, особый тип культуры. Правящий слой собирается по принципу генеалогическому, по знатности происхождения. Формой правления при аристократическом строе, как правило, является монархия. В современном мире европейской цивилизации хотя и остается целый ряд государств, которые формально возглавляют монархи, эта форма *правящего отбора* изжила себя.

Такая же судьба, по мнению евразийских мыслителей, ожидает в будущем и демократические государства, т.е. демократический строй, пришедший на смену аристократическому, сам проявляет, хотя еще и не повсюду, признаки обветшания и разложения. Кризис парламентаризма и кризис демократии — явления закономерные и необходимые. Таким образом, заключают евразийцы.

ИДЕОЛОГИЯ

наша эпоха — это эпоха создания нового типа государства с совершенно новым политическим, экономическим, социальным, культурным и бытовым укладом. Тот новый тип отбора правящего слоя, который вырабатывается жизнью и призван сменить как аристократию, так и демократию, может быть назван И., идеократическим строем. При этом правящий отбор состоит из людей, объединенных общим мирозерцанием, центром которого является идея-правительница. Идея-правительница должна быть такой, чтобы, во-первых, ради нее стоило рисковать собой и, во-вторых, чтобы жертвы ради нее расценивались всеми как морально ценный поступок (Н.С. Трубецкой).

Принципиальным отличием идеократического строя от демократического является государственный максимализм — активное и руководящее участие государства в хозяйственной жизни и развитии культуры. Это невозможно без того, чтобы государственная власть была максимально сильной и чрезвычайно близко стоящей к населению. Это предполагает, с одной стороны, широкое применение выборного начала и участие общественных организаций в государственном строительстве, а с другой, — процесс огосударствления общественных организаций.

Система выборных учреждений в идеократическом обществе развита не менее, чем в демократическом, но в отличие от последнего является однопартийной. Партия представляет собой сочетание государственно-идеологической организации с корпорацией правящего слоя.

Предвидя обвинения в сходстве И. с фашизмом и коммунизмом, евразийцы объявляли и фашизм, и коммунизм лжеидеократиями: фашизм не создает стройной мирозерцательной системы, базируется в основном на эмоциях, а коммунизм отрицает примат идейного начала, что в корне противоречит И. Подлинно идеократический строй, очищенный от всяких чуждых ему элементов, явит совершенно новые, небывалые формы политической, экономической и социальной теории, быта и культуры. Наибольшая вероятность установления такого строя, как считали евразийцы, имеется в России — Евразии после падения лжеидеократического, коммунистического режима. Существует возможность установления И. в объединенном общеевропейском государ-

стве после преодоления в Европе злейших противников И. — либерализма и демократии.

Литература: Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926; Трубецкой Н.С. О государственном строе и форме правления / Евразийские хроники. Вып. VIII. Париж, 1927; Он же. Идеократия и армия / Евразийские хроники. Вып. X. Париж, 1928; Он же. Об идее-правительнице идеократического государства / Евразийские хроники. Вып. XI. Париж, 1925; Савицкий П.Н. Идеи и пути евразийской литературы / Русский узел евразийства. М., 1997; Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998; Пашенко В.Я. Идеология евразийства. М., 2000.

ИДЕОЛОГИЯ — понятие, введенное в научный и философский обиход французским мыслителем и общественным деятелем конца XVIII — начала XIX в. Антуаном Дестютом де Траси для обозначения науки, предметом которой являются всеобщие законы образования и изменения идей, их влияния на жизнь отдельных социальных групп, классов, сословий. По замыслу де Траси и его сторонников, И. не должна содержательно отличаться от любой другой науки, например от механики, зоологии. Однако, превосходя их по интегрирующей роли в социальном познании, она должна вытеснить философию с ее места королевы наук. Творец идей — разум и его действия должны быть предсказуемыми, как законы гравитации. Конечно, для этого необходим «Ньютон науки о мыслях», необходимы тщательные исследования «законов человеческой природы». При выполнении этих условий люди смогут на строго научном уровне перестроить политику, экономику, этику в самих их основаниях. «Эту науку можно назвать идеологией, если исходить только из ее предмета, общей грамматикой, если обращать внимание только на ее средства, и логикой, если рассматривать только ее цель. Однако как бы ее не именовать, она обязательно охватывает эти три аспекта, ибо невозможно заниматься серьезно одним из них, не занимаясь двумя другими. Идеология мне представляется родовым термином, так как наука об идеях включает в себя и науку об их выражении, и науку о допускаемых ими дедукциях» (Destutt de Tracy A. Les éléments d'idéologie. 3-me. P., 1817. P. 4).

С момента своего возникновения понятие «И.» приобрело десятки различных значений, стало употребляться для характерис-

тики различных, порой взаимоисключающих друг друга явлений. Автор фундаментального исследования по истории И. Иглетон приводит около 40 дефиниций И., норвежский исследователь А. Нэсс насчитывает свыше 30 определений этого понятия, польский ученый Е. Вятр предлагает многоуровневую типологизацию дефиниций И.

Главным основанием, по которому делаются многочисленные определения феномена И., является ее взаимоотношение с понятием науки. Полярными точками зрения являются в этом отношении характеристика И. как извращенного, ложного, неистинного сознания и И. как науки. В зависимости от выделения гносеологического или онтологического ракурса И. придается или всеохватывающее возвышенное значение, или прямо противоположное уничижительное значение. Традиция последнего была заложена Наполеоном, который сначала самым решительным образом поддержал новую науку И. и ее создателей — идеологов Траси, Кабаниса, активно использовал их выводы, с гордостью носил звание Почетного члена Национального института — элитарной группы ученых и философов, представлявших теоретическое крыло социальной реконструкции Франции периода Великой французской революции, где ведущую роль играл де Траси. Но когда революционная эйфория пошла на спад, то Наполеон, ставший к тому времени императором, все больше убеждался в противоречивости декларируемых лозунгов революции по отношению к практическим политическим действиям возглавляемой им империи. После этого Траси и его соратники по проекту, выступавшие в защиту политического либерализма и республиканского строя, становятся идейными противниками императора. Бонапартистскому авторитаризму лозунги типа «Свобода, равенство, братство!» стали не просто ненужными, но вредными и опасными. Ученые Национального института были объявлены Наполеоном, отбросившим принципы революционного романтизма и идеализма, фанатиками, разрушителями, опасными болтунами и мечтателями, которые подрывают корни политической власти и лишают людей их утешительных иллюзий. «Вы, идеологи, разрушаете все империи, а эра иллюзий является для людей эрой счастья» (Kennedy I. E. *Philosopher in the Age of Revolution: Destutt*

de Tracy and the Origins of Ideology. Pyiladephia, 1998. P. 189). Именно тогда Наполеон впервые употребил термин «идеолог» в уничижительном смысле: фанатик, болтун, туманный метафизик, обскурантирующий ясные и четкие практические действия властей.

Последним аккордом битвы между идеологами и практическим политиком Наполеоном стала эмоциональная речь последнего в Государственном совете Франции в декабре 1812 г., после постыдного бегства из России. В этой речи во всех бедах Франции он обвинил... идеологов. «Учение идеологов — это туманная метафизика, которая каверзно отыскивает первоначальные причины и на их основе пытается строить закономерности народов... Все ошибки и несчастья нашей прекрасной Франции следует приписать именно идеологии, этой туманной метафизике, которой придавали слишком много значения, вместо того, чтобы обрести закон сообразно знанию человеческого сердца и урокам истории» (Barth H. *Wahrheit und Ideologie*. Erlenbach — Zürich, 1974. S. 27).

Именно этим противостоянием было положено начало двум ракурсам рассмотрения феномена И. — гносеологическому, где центральной проблемой ставится вопрос о соотношении И. и науки, истинности или ложности идеологических концепций, и онтологическому, где И. зачастую вне зависимости от ее «истинности» или «ложности» рассматривается как организующая материальная сила, действующая либо в качестве апологета существующих социально-политических отношений, либо в качестве их оппонента.

Наличие этих двух подходов к феномену И., прослеживающееся в истории философии весьма отчетливо, отнюдь не означает, что они разделены непреодолимыми барьерами. И гносеологический, и онтологический подход во многих работах имманентно присутствуют, только в одних исследованиях на приоритетное место выдвигается первый подход, в других — второй.

В первом случае главной особенностью анализа является акцентирование внимания на проблеме адекватности (истинности или ложности) содержания идеологической доктрины реальному процессу общественного развития, во втором — влиянию И. на всю реальную жизнь человеческого общества.

И если первый подход во многом способствовал формированию самого уничтожительного отношения к И. и вполне логично завершился концепцией деидеологизации, то второй столь же логично привел к концепции реидеологизации.

Основоположники марксизма в целом разделяли отношение Наполеона к И., считая ее извращенным, ложным сознанием. «...Возьмем мир таким, какой он есть, не будем идеологами...» Этой же традиции отдали дань и теоретики II Интернационала, и их оппоненты.

Первые попытки соединить в органическое целое науку и отвергнутую классическим марксизмом И. были предприняты Плехановым, Меригом, Люксембург, которые рассматривали марксизм как науку и одновременно как И. пролетариата, но наиболее последовательно эта точка зрения была сформулирована В.И. Лениным, выдвинувшим концепцию научной И. Последняя была применена в достижении тех политических целей, которые ставили перед собой большевики и главная из которых — захват политической власти. Но после достижения этой цели логика политической борьбы неминуемо привела к усилению онтологической составляющей И., зачастую в ущерб гносеологической составляющей, что породило ряд серьезных проблем в общественной теории и практике. В их появлении немалую роль сыграло введение Лениным и его сторонниками аксиологического момента в И. (оценки тех или иных общественных феноменов с позиций определенного класса — пролетариата) и прежде всего принципа партийности, трансформированного затем в тезис революционной целесообразности, особенно наглядно проявившийся в годы революции и гражданской войны. Вместе с тем следует отметить, что, введя концепцию научной И., Ленин в рамках марксистской парадигмы проблематизировал ситуацию предданности И. социальному действию, т.е. практически настаивал на важности онтологической перспективы в исследовании феномена И., снимая абсолютную противоположность социальной науки и И., что заставляло обратиться к осмыслению роли И. в условиях российской политической практики. Концепция И. в рамках марксистской парадигмы прошла ряд этапов от гносеологического идеологизма Маркса и Энгельса,

продолженного теоретиками II Интернационала, через онтологический идеологизм В.И. Ленина, абсолютизированный во многом советскими теоретиками и их соратниками в странах социалистического лагеря, к диалектическому единству того и другого у Г. Лукача.

Бурные общественно-политические процессы в первой четверти XX в., в которых И. сыграла огромную роль, не могли остаться без осмысления и практических рекомендаций ведущих мыслителей. Понятие «И.» стало столь значимым, что его не могли обойти вниманием не только сторонники, но и непримиримые оппоненты научной И. Первым этот момент оценил классик теории И. К. Мангейм. «Одно время казалось, — пишет он, — что выявление идеологического аспекта в мышлении противника является исключительной привилегией борющегося пролетариата... ибо только в марксистском учении этот тип мышления получил последовательную методическую разработку... ибо только в марксизме в силу его гегельянской основы преодолевается чисто психологический подход и проблема перемещается в сферу философии сознания; только в марксизме учение о возможности «люжного сознания» обретает новый смысл, а политическая практика становится наряду с экономикой решающим критерием того, что во всей совокупности идей является идеология и что имеет реальную значимость. Поэтому нет ничего удивительного в том, что понятие идеологии связывали прежде всего с марксистско-пролетарской системой мышления, более того, даже отождествляли с ней» (Мангейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 69). Но «проблема И. носит слишком общий и принципиальный характер, чтобы она могла длительное время оставаться привилегией одной партии» (Там же).

В рамках западной немарксистской философии обнаруживается такая же эволюция мысли относительно И. Гносеологический аспект И. прослеживается от де Траси через неокантианцев Виндельбанда и Риккерта к основателю «социологии знания» Шелеру; резкий онтологический акцент мы находим у М. Вебера, Т. Веблена, а синтез теории И. происходит у крупнейшего исследователя феномена И. К. Мангейма, попытавшегося в классической работе «Идеология и утопия» диалектически объединить то и другое.

Ренессанс гносеологического и онтологического идеологизма проявился во второй половине XX в. в концепциях деидеологизации и реидеологизации. Его отзвуком в России стали тезисы «Долой идеологию!» (конец 80-х — 90-е гг.) и ему противоположный — «Да здравствует новая идеология России!» (середина 80-х гг. — настоящее время).

ИДЕЯ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

(греч. *εἶδος* — вид, способ действия, качество, идея, созерцание). Одним из первых термин «эйдос» употребляет Анаксагор. Он называет эйдосы частицами, из которых возник мир, «семенами всех вещей». Демокрит также говорит о недоступных чувственному познанию идеях-атомах, из которых состоят вещи, точно из букв слова.

Классическое учение античности об идее было развито Платоном. Платоническая философия исходит из фундаментальной двойственности мира — есть мир вещей, мир, который постоянно бывает и никогда не есть, и мир идей, мир того, что всегда есть и никогда не становится. Первый — предмет чувственного познания, второй — предмет разумного мышления. Единственным отношением между вещами и идеями является подражание, причем идея рассматривается как первообраз, а чувственный предмет как копия. В этом подражании и состоит та малая степень реальности, которой обладает эмпирический мир. Человек в мире подобен узнику пещеры, созерцающему лишь тени, лишь подобия идеи.

Хотя идея по форме предстает как родовое понятие, согласно Платону, она не может быть произведена размышлением, не является результатом сравнивающей абстракции. Платоновы идеи — не мысли, а то, что является предметом мысли, когда она свободна от всего чувственного, это — подлинное бытие в превосходной степени. Отсюда понятно, какими свойствами должна обладать идея: она вечная, абсолютная, безвидная (нематериальная), не подверженная изменениям и т.д. (все предикаты бытия эллатов). Выдающийся исследователь платонизма А.Ф. Лосев различает в платоновской идее следующие смыслы. Идея — это: а) предельное обобщение вещей и предметов; б) принцип осмысления вещи, ее смысловая сущность и определение; в) высшая ценность и предмет всяких жизненных упований, так что и сама

любовь мыслилась Платоном как восхождение в мир идей и отражение его на людях; г) не просто объект или принцип вещи, но еще и субъект, мышление самого себя; д) космический разум — *Нус*; е) особого рода субстанция, имеющая независимое от вешного мира бытие. Иерархически организованную живую систему этих самосознающих, созерцающих и служащих причинной, истоком, принципом и первообразом всего существующего идей Платон обозначил термином из диалога «Федр» — Гиперурания, т.е. «место над небесами».

У Аристотеля, который в отличие от Платона отрицает субстанциональное существование идеи, термин «эйдос» имеет значение «форма» — это общее в самой вещи и целевая причина ее становления. Совокупность эйдосов всех вещей образует иерархию, на вершине которой Форма форм — неподвижный Ум-Перводвигатель.

Литература: Ross D. Plato's theory of ideas. Oxford, 1951.

ИЕРОФАНИЯ (от греч. *ἱερός* — священный, святой и *φαῖνω* — являть) — проявление священного начала в чувственно доступной форме. Понятие И. было введено в научный оборот М. Элиаде для обозначения фактов религиозного опыта, содержанием которых выступает наглядное восприятие явленности священного. В традиционных культурах священное обнаруживается в поклонении особым предметам — деревьям, камням, небесным светилам и пр.; в христианстве и индуизме учение об И. получило глубокую разработку, на основе которого сложились своеобразные стороны религиозного культа и искусства. Уже архаические культуры допускали возможность явления священного в человеческом существе; объект И. при этом получал статус харизматического лидера. Представления о высшей форме И. развиты в христианском учении о боговоплощении, в индийской концепции аватар и ряде других древних и современных систем. Специфическим видом И. выступает акт явленности священного в душе человека. Такого рода И. была целью многих религиозных практик. Религиозным сознанием И. воспринималась как событие исключительной важности: традиционные культуры связывали ее с определенной картиной мира, факт или последовательность И. задавали восприятие времени,

его деление на отрезки (например, в христианстве: до Рождества Христова и после Рождества), а тем самым упорядочивали общие представления об истории. Культурно-разнообразные опыты И. нашли отражение в мифологии, получили литературную обработку и художественное запечатление в произведениях изобразительного искусства.

Литература: Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994; Otto R. Das Heilige. Gotha, 1926; Parinder G. Avatars and Incarnation. L., 1970; Wach J. Types of religions Experience. Chicago, 1951.

ИКОНА (среднегреч. *εἰκὼν* от древнегреч. *εἰκὼν* — образ, портрет, мысленное представление о ком-либо, сравнение) — изначально (II—VII вв.) — изображение персонажей (в первую очередь Иисуса Христа, Богородицы, апостолов, ангелов, святых) и событий библейской и церковной истории вне зависимости от техники исполнения и изобразительных средств различных видов пластических искусств: скульптуры, рельефа, резьбы, чеканки, мозаики, монументальной и станковой живописи, графической миниатюры и пр. Позднее (с VIII в.) И. начинает пониматься преимущественно как моленный образ, включенный в сферу литургической практики. В классическом варианте И. представляет собой специально подготовленную деревянную доску с наклеенной на нее паволокой (редкой тканью) и нанесенным сверху левкасом (грунтом), по которому темперными либо масляными красками пишется изображение. По источнику возникновения П.А. Флоренский разделял И. на четыре типа: библейские, портретные, писанные по преданию (т.е. с опорой на чужой духовный опыт) и явленные (в основе которых лежит собственный духовный опыт иконописца). И. выполняют следующие функции. Во-первых, иллюстративную, или дидактически-информативную, поскольку И. способна изъяснять события библейской и церковной истории, служить своеобразным пособием для «неграмотных», особенно это касается праздничных И. и И. с клеймами. На эту функцию указывали Нил Синайский (V в.), папа Григорий Великий (VI—VII вв.) и др. Однако, чтобы понять смысл иконописного изображения, необходимо овладеть языком символов иконописи, поэтому «неграмотность» в данном контексте относима лишь к навыку чтения и письма. Во-вто-

рых, дисциплинирующую, поскольку зримый образ позволяет сосредоточиться во время молитвы, сконцентрировать внимание на предмете веры. В-третьих, коммуникативную, поскольку И. призвана служить одним из связующих звеньев между горним и дольным мирами, помогать молящимся в общении со святыми заступниками. В-четвертых, компенсаторную, поскольку чудотворные И. считаются проводниками благодати. Эктип (εἰκτύλος — отображение) отделен от первообраза — архетипа, но «энергии» первообраза продолжают в нем реально присутствовать. В-пятых, «напоминательную», поскольку И. способствует «припоминанию» (ἀναμνήσις), причем не только в плане субъективно-ассоциативном — И. действительно побуждает человека к памятованию и почитанию, — но и в плане объективно-онтологическом, т.е. явлению идеи (П.А. Флоренский). В-шестых, анагогическую (возвышающую), поскольку (по определению VII Вселенского собора 787 г.), «глазами взирая на образ, умом восходим к Первообразу». В-седьмых, декоративную или эстетическую, на которую обращал внимание еще Иоанн Дамаскин (VIII в.).

Византийская теория И. строится на утверждении Псевдо-Дионисия Ареопагита о том, что «вещи явленные суть воистину И. вещей незримых». Таким образом, богословие И. оказывается включенным в общую христианскую теорию образа: Бог-Сын — образ ипостаси Бога-Отца (Евр. 1:3), человек — образ Создателя, Ветхий Завет — И. Нового Завета (Евр. 9:9) и т.д. Более того, И. может выступать не только в качестве обозначения священного архетипа (денотата), но и в качестве прототипа для другого изображения — «списка», т.е. служить «образ(ц)ом» для «образа образа», именно на этом построена практика распространения списков чудотворных И., в первую очередь богородичных (Б.А. Успенский). Изображение Бога становится оправданным только после Боговоплощения (Ин. 1:18), поскольку виденное изобразимо. А разведение богословских понятий богослужебного «поклонения» только Богу (λατρεία) и внебогослужебного «почитания» святых (προσκύνησις) разрешило спор с иконоборцами в пользу защитников И. Возможно предположить, что И. играет роль своеобразного остенсивного «определения», поскольку непосредственно предъявляет зри-

телю образ предмета веры. Это особенно заметно, если не нарушается последовательность «агиографического топоса опознания» (Жильбер Дагрон): сначала некий современник воочию наблюдает жизнь подвижника и затем среди прочих воспоминаний оставляет потомкам словесный портрет святого — иконисмос (εἰκονισμός), по которому пишется И., а позднее, когда получают распространение многочисленные «изводы», созданные на основе каноничного «подлинника», верующие легко идентифицируют данный образ в ряду других И. одного чина, а также узнают святого в мистических видениях.

К концу I-го тысячелетия иконография вырабатывает собственный символический язык, отличный от языка позднеантичного искусства (например, фаяомского портрета). Ей становятся присущи: знаковый характер изображения; локальный цвет; силуэтность; персоналистичность (т.е. фиксированность внимания на ликах, глазах); статичность поз, инвариантность жестикуляции персонажей, отказ от аллегоричности; отсутствие светотеневых эффектов; плоскостность (двумерность) изображения; деформация видимых пропорций; семантическое противопоставление правого и левого; «обратная перспектива», представляющая собой комбинацию различных приемов пространственных построений: локальную аксонометрию, собственно обратную перспективу, перцептивную перспективу, зеркальную симметрию и пр.; циклическое время; ориентация на внутреннюю, т.е. включенную в изображение, и динамичную зрительскую позицию; подчеркнутая условность фона и деталей интерьера; эсхатологичность, поскольку И. стремится выразить будущую славу Царствия Небесного как уже доступную святым реальность.

На христианском Востоке, равно как и на христианском Западе, наибольшее распространение получили И. Иисуса Христа и Божией Матери. Традиционно выделяют семь основных типов И. Спасителя (по Н.П. Кондакову): Спас Нерукотворный, Спас Младенец (Эммануил), Спас Ветхий Денми (Саваоф), Великий Архиерей, Ангел Великого Совета (София на троне), Вседержитель (Пантократор), Спас Всемиловитый (Сотер) и шесть типов И. Божией Матери: Оранта, Влахернитисса (Знамение), Елеуса

(Умиление), Одигитрия (Путеводительница), Агисоритисса (Деисисная), Ассунта (Вознесенная). Древнейшими аллегорическими изображениями библейских сюжетов являются фрески в г. Помпеи (до 79 г.) и в катакомбах Доура-Европос (Междуречье, начало II в.). Появление богородичных И. церковное предание относит к апостольским временам, но из сохранившихся самые ранние датируются лишь V–VI вв. (монастырь св. Екатерины на Синае), а первой И. Иисуса Христа считается утерянный после 1204 г. убрус — образ Спаса Нерукотворного.

ИМЕНОВАНИЯ ТЕОРИЯ — логико-семантическое учение об именах и принципах их употребления в языковых контекстах. Создание И.т. связано с предложенным Г. Фреге методом семантического анализа, называемого методом отношения именования. И.т. можно рассматривать как нормативное учение, которое позволяет рационально организовывать язык науки и блокировать ряд существенных трудностей, возникающих при использовании естественного языка в процессе познания. В качестве основных принципов И.т. выделяют принципы однозначности, предметности и взаимозаменяемости.

Согласно принципу однозначности, каждое имя должно иметь ровно один денотат (значение). Данный принцип, по существу, запрещает использование в языке науки многозначных выражений, например, омонимов.

Принцип предметности гласит: для того, чтобы нечто утверждать о предмете, необходимо употребить имя этого предмета, но сами утверждения, выраженные в языке, должны относиться не к именам, а к обозначаемым ими предметам. Следование данному принципу позволяет устранить характерные для естественного языка случаи автонимного употребления имен, т.е. использования их в качестве знаков самих себя. Так, в предложении «Луна состоит из четырех букв» первое слово используется автонимно, а не в качестве знака естественного спутника Земли. В соответствии с принципом предметности утверждение о данном слове требует употребления имени этого слова, что может быть достигнуто, например, путем заключения его в кавычки: «“Луна” состоит из четырех букв».

Принцип взаимозаменяемости накладывает ограничения на использование в языке

синонимичных имен — имен с одинаковыми денотатами. Его формулировка такова: если имя, входящее в состав некоторого сложного имени, заменить другим именем с тем же денотатом, то значение сложного имени не должно измениться (разновидностью сложных имен Фреге считал повествовательные предложения, в качестве их денотатов он рассматривал абстрактные объекты «Истина» и «Ложь»).

Во многих контекстах естественного языка (в так называемых интенциональных контекстах) указанный принцип нарушается (данные случаи в И.т. характеризуются как антиномии отношения именования). Например, истинное предложение «Георг VI хотел узнать, является ли Вальтер Скотт автором "Взверлея"» в результате замены имени «автор "Взверлея"» синонимичным ему именем «Вальтер Скотт» преобразуется в ложное предложение «Георг VI хотел узнать, является ли Вальтер Скотт Вальтером Скоттом».

Принцип взаимозаменяемости предъявляет чрезмерно жесткие требования к языку. Последовательное его воплощение означает либо разрешение употреблять для обозначения предметов лишь собственные, неописательные имена (так называемые жесткие десигнаторы), либо запрет использования интенциональных контекстов. В современной логической семантике широкое распространение получила идея модификации принципа взаимозаменяемости. Один из возможных путей ее реализации состоит в выделении различных типов языковых контекстов и формулировке для каждого из них собственного правила замены одного имени другим.

ИМЯ в логике — языковой термин, обозначающий отдельно взятый предмет мысли. Как и любой знак, И. имеет значение и выражает смысл. Значением И. — его денотатом — является обозначаемый им предмет, а смысл И. — индивидуальный концепт — есть способ, которым И. указывает на свой денотат, т.е. заключенная в И. информация, выделяющая данный предмет из некоторой предметной области.

Денотаты И. могут иметь различный онтологический статус, на этом основании различают И. индивидов, И. классов (множеств), И. свойств, И. функций и т.д.

Между И. и денотатом имеется особое семантическое отношение — отношение име-

новения. Оно существенно сильнее обычной репрезентационной связи знака со своим значением. И. не просто репрезентирует объект для интерпретатора, оно именует этот объект — представляет его в языке как некую единичность, целостность, выступающую в качестве предмета мысли — того, к чему относятся наши утверждения. Так, значением термина «человек» можно считать множество людей, но данный термин не является И. этого множества, таковым будет иной термин — «человечество». Аналогично термин «белизна», а не «белый» именует соответствующее свойство, термин «сложение», а не «+» является И. соответствующей арифметической операции.

По структуре различают простые и сложные И. Простые И. («Аристотель», «Земля», «Волга») лишь называют предметы, никак не характеризуя их, выступают в роли меток, ярлыков предметов и не имеют собственного смысла. Сложные И. могут быть получены в результате сочленения языковых знаков. Существует два способа порождения сложных И.: а) посредством приложения предметного функтора к одному или нескольким И. (например, «столица Франции», «расстояние от Москвы до Петербурга»); б) из высказывательных форм с помощью имяобразующих операторов, примерами последних являются операторы определенной («тот самый X, который...») и неопределенной («некий X, такой что...») дескрипции.

И. с одинаковым денотатом могут иметь различные смыслы, характеризовать обозначаемый предмет с разных сторон (например, денотатом И. «основатель логики» и «учитель Александра Македонского» является Аристотель). Обратная ситуация, когда И. имеют одинаковые смыслы, но разные значения для непустых (т.е. имеющих денотат в предметной области) И., невозможна: смысл И. однозначно определяет его значение.

ИМЯ как ключевая категория «философии имени». Согласно последней, в И. осуществляется особая символическая связь между Богом и миром. В трех различных версиях «философии имени», предложенных о. П. Флоренским, о. С. Булгаковым и А.Ф. Лосевым, «онтологическая насыщенность» категории И. различна: если для Флоренского моментом символического единства между Богом и миром является образ,

или лик, а И. формируется как вербальная констатация этого момента уже в сфере тварного бытия, то и для Булгакова, и тем более для А.Ф. Лосева (последний вообще вводит ономатическое начало в Первосущность) И. и есть та самая грань между Богом и миром, которая, будучи онтологической по своей сущности, уже содержит в себе метаязыковые дескрипции, язык как данность. Флоренский понимает И. как «энергично напряженный» инвариант «слова»; слово есть орган «самопроизвольного установления связи между познающим и познаваемым» (П.А. Флоренский), синергетическое и символическое двуединство того, что в философской традиции называется «субъектом» и «объектом», «Я» и «не-Я», — и, вместе с тем, целостный организм, включающий в себя три основных структурных образования — момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент магический. С точки зрения физической, слово — «индивидуально отчлененный от прочей природы звуковой процесс... сплетение звуковых энергий» (П.А. Флоренский). Семематический уровень слова является собой магию смысла, стихию понимания; смысловая энергия слова, организованная определенным образом и тем самым обретающая магическое значение, суть «конденсатор душевной жизни», фиксируемой в терминах и И. При этом И. выступает как особый, самозамкнутый мир, как категория бытия, социальный императив, творческое «да будет», формирующее в обществе его членов. Соотношение между семематическим и морфематическим слоями слова, через которое, по мысли Флоренского, слово и понимается как единое целое, фиксируется в лингвистике как морфема, представляющая двуединство первозвука и первосмысла. В целом, слово отображает собой энергии, влияния, формирующие личность как ипостась, как целое, как «слово слов — И.». Процесс общения, происходящий между людьми, есть процесс соединения с ответным словом, процесс синергетический по существу. Специфика истолкования категории И. о. С. Булгаковым непосредственным образом связана с основной темой его философствования: темой соотношения Бога и мира. Трактовка проблемы соотношения Троицы и Первосуждения, Суждения как основания для разворачивания космических

мистерий и человеческого действия в мире указывала на возможность двух направлений — от Бога к миру (благодать) и мира к Богу (именование). И. мыслится как «место встречи Бога и мира», равнопричастное и миротворению, и богопознанию, что указывает как на космический аспект именования, так и на принципиальное подобие Первосуждения, как образа Троичности, и суждения (взятого в самой общей лингвистической форме — А есть нечто, А есть не-А), делая возможным познание первого через последнее. Философский анализ грамматики позволяет, по мысли Булгакова, свести все имеющиеся в языке части речи к трем основным формам: местоимение, И. существительное и глагол. Подчиняясь своей универсальной сверхзадаче (уловить в речи онтологическую троичную схему), философ возводит, соотносит «по образу и подобию» предложение к Первосуждению; при этом местоименность играет роль «онтологического крюка», на который «вешается» (терминология о. С. Булгакова) субъект-существительное. Широко трактуемой глагольности отводится роль абсолютной предикативности; онтолого-гносеологическая роль («у-себя-бытие» — завершение круга) играет связка. Любое И., утверждает философ, «есть антиномия: апогически-логическое, невыразимо-выражаемое, из недр бытия рождаемое слово» (прот. С. Булгаков). В различении существительного и глагола, по мнению Булгакова, заключен первичный акт мышления и познания. И. (И. существительное) есть живое свидетельство того, что нечто есть, и эта данность является первичным, неразложимым далее онтолого-гносеологическим актом. Это «приурочивание к точкам бытия» всякой мысли о мире и конституируется в той грамматической форме, которая называется «И. существительным» — И., знаменующим бытие, а не только «идею» или «смысл». Местоимение (вместо-имение) мыслится в этом случае как тень И., «неизменно отбрасываемая им», «молчаливый мистический жест, который всегда присутствует в имени»; знаменование первосуждения, «точка зрения субъекта» на мир, «онтологическая рама», в которую вмещается все бытие (и бытие самого Я). И. есть неразвернутое предложение (А есть нечто), причем существеннейшую роль в акте именования философ отводит связке (есть, ЕСИ): коль

скоро онтологический акт именованья есть обложение, воплощение идеи-логоса в слово-плоть, необходима некоторая сила, энергия, осуществляющая это воплощение. И.-феномен есть проявление, или откровение, «вещи в себе», «ноумена», сущности-усии, в котором проявляется ее действительность — энергия. В этом заключается антиномичность (но вместе с тем и разрешение антиномии) И. сущестительного: «То, что именуется, неизменно, трансцендентно слову — идее, выражающей модус космического бытия.... То, чем именуется она, есть сказуемое, феномен по отношению к этому ноумену, его *εγγον*, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное... Мостом над бездной, клеем, соединяющим ноумен с феноменом, в слове является подразумеваемая связка *εστίν*...» (прот. С. Булгаков). В И. непосредственным образом осуществляется реальная связь между Богом и миром, ноуменальным и феноменальным бытием: ноумен просто есть феномен. Таким образом, И. являет собой отпечаток Троичности в мире: «Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действительно, утверждает себя именованием, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)» (прот. С. Булгаков). Проявляемая в именовании сущность-усия есть София, Душа мира, Мудрость мира, всесовершенный замкнутый организм идей, мир как космос (порядок). Феноменальный мир (как хаос) есть становящийся космос, софийный по своей сущности, но несофийный по состоянию. Поэтому «смыслы-идеи» нашей обыденной речи имеют основание в мире идей, но это идейное содержание может быть замутнено или искажено. Так же как и в системе прот. С. Булгакова, в системе А.Ф. Лосева категория И. необходима для адекватного решения проблемы именованья как онтологического (энергийного) моста между Богом и миром, и так же, как и для Булгакова, конструирование этого моста начинается с полагания четвертого, софийного элемента в Триаде. «Четвертое начало», мыслимое как «иное», инобытие Триады, при всей своей противоположности Триаде все же не выходит за ее пределы; «телесный» характер Софии есть своего рода метафора для обозначения

некоторой точки диалектического движения, иначе получается включение дуалистического момента внутрь Троичной жизни, и в конечном счете рассеяние Божественного начала в тварном бытии. «Чтобы получить новую диалектическую категорию, — пишет Лосев, — необходимо задать вопрос: если данная категория действительно отличается от иного... то что делается с иным, когда оно приобщается к этой категории?... Отличаться от иного — значит быть на его фоне. Быть на его фоне — значит расслаиваться и разливаться». Таким образом, «мы получим то, что в меньшей степени есть бытие, есть бытие лишь до некоторой степени», — вне-триадный меон «есть принцип реального уменения триадного бытия, реального рассеяния и убыли триады; если триада мыслится погруженной в такой меон, то она рискует потерять все свои существенные моменты и, наконец, дойти до полного самоотчуждения и растворения в ничто». Другими словами, если мыслить присутствие Бога в мире по сущности, пытаться придерживаться теории эманации, или разного рода пантеистических концепций, неизбежно придется констатировать растворение, диссоциацию Божественного в твари. Богоприсутствие в мире должно осуществляться по энергии. Энергия сущности есть И. При этом Лосеву необходимо четко зафиксировать место, роль, значение И. внутри тетрактиды. Для философа является аксиомой положение о том, что Бог в мире не нуждается, «целостная тетрактида не нуждается решительно ни в каком переходе ни в какое иное», однако «требует своего отличия от этого иного, его окружающего». И вот этот момент отличия ее от абсолютной тьмы и есть И. По мысли Лосева, первое начало тетрактиды — единое — остается неизменным. Второе начало — Логос — с точки зрения ономатической диалектики является словом (не «ущербным», «изолированным» словом обыденного языка, а Словом с точки зрения Первосущности), данным как чистая интеллигенция, отличающая себя от чистого меона; форма самосознания предмета; третье начало — вневременное становление интеллигенции, — с точки зрения диалектики И. является энергией сущности. Суммируя эти моменты, Лосев дает следующую дефиницию И.: «Имя вещи, или сущности, есть сама вещь, сущность, хотя и отлично от нее... Имя предмета

неотделимо от самого предмета, хотя и от-
лично от него... Имя сущности есть смысло-
вая энергия сущности». Из этого определе-
ния следует то, что сама диалектика И. не
может мыслиться иначе, чем как система ан-
тиномических взаимоотношений сущности
и И.: И., как орган самосознания самой
сущности, только и может мыслиться в кон-
тексте перехода — и одновременного непе-
рехода к инобытию. И. — та грань, тот предел,
который соединяет мир и премирное. И. есть
смысловая энергия сущности, свет в вещах
первотвари. Творение мира по И., или то,
что в работе «Философия имени» Лосев
определяет как второе определение сущно-
сти, а именно определение в абсолютном ме-
оне, означает постоянное присутствие И. в
мире, причем присутствие это мыслится как
последовательное убывание силы бытия
вследствие все более глубокого его погруже-
ния в меон. При этом человеческое слово, И.,
взятое в своей ущербности и изолированно-
сти, как феномен обыденной речи, не явля-
ется в большей степени И., чем любой дру-
гой факт наличного бытия. Другое дело —
Магически-Мифическое. И., данное как
«знание другого как себя»: «присутствие» в
нем «приемлется», — энергия сущности,
воплощаясь в инобытии, ложится в основу
(т.е. становится парадигмой) реальной вещи.
Если И. как таковое есть «соотнесенная
с инобытием вторая ипостась, т.е. понятая
ипостась», «картинная оформленность»
триипостасности, «предел всех возможных
проявлений и воплощений» (Лосев А.Ф.), со-
вокупность излитых Субстанцией вовне лич-
ностных и внеличностных энергий, то Маги-
ческое И. есть сила излияния этих энергий
наружу, актуальная и судьбоносная прежде
всего для инобытия. В И. «сущность сообща-
ет себя инобытию, твари, чистому ничто»,
поэтому «сообщение сущности твари и изли-
яние ее на тварь есть, вообще говоря, процесс
именования твари... Назвать — для сущности
значит сотворить. Помануть что-нибудь —
для сущности значит спасти его» (Лосев).
Различение между И. как пятым началом
Пентады и «выброшенным» Сущностью
вовне сгустком онтологической энергии —
Магическим И., на наш взгляд, дает ключ к
адекватному истолкованию лосевского вари-
анта православной концепции творения:
с одной стороны, И. как совокупность Бо-
жественных энергий остается вне тварного

мира; с другой — манифестации И., взятые в
двуединстве с некоей умной материей, обра-
зуют Первозданную сущность как совокуп-
ность умных сил, которая, в зависимости от
ракурса, может выступать как ангельский
мир — или же как сфера чистых сущностей
любой трансцендентальной философии.

Литература: Прот. С. Булгаков. Философия
имени. Париж, 1953; Гоготишвили Л. А. Линг-
вистический аспект трех версий имяславия / Ло-
сев А. Ф. Имя. СПб., 1997; Лосев А. Ф. Филосо-
фия имени / Бытие. Имя. Космос. М., 1993; Он
же. Имя. СПб., 1997; Флоренский П. А. Име-
славие как философская предпосылка / Соч.
В 2-х т. Т. 2. М., 1990; Он же. Магия слова / Соч.
В 2-х т. Т. 2. М., 1990.

ИМЯСЛАВИЕ, имеславие — направле-
ние в русском православном богословии и
монашеской практике начала XX в. Его свя-
зывают с появлением книги схимонаха Ила-
риона «На горах Кавказа. Беседа двух стар-
цев подвижников о внутреннем единении с
Господом чрез молитву Иисус Христову, или
Духовная деятельность современных пус-
тынников» (1-е изд. — 1907 г.), представля-
ющей собой описание мистического опыта,
содержанием которого являлось особое
состояние верующего во время Иисусовой
молитвы (восходя к святоотеческой тради-
ции — «умной молитве», исихии, Иисусова
молитва понималась как живая внутренняя
беседа с Богом, предполагающая Его сопри-
сутствие). Хотя книга не носила догматиче-
ского характера, она послужила поводом к
возникновению серьезного богословского
спора, получившего впоследствии название
«Афонской смуты». Сущность полемики по
богословской проблематике и терминологии
восходит к паламитским спорам XIV в. о
природе Фаворского Света и православному
учению об энергиях — речь идет о том, явля-
ется ли Имя Божие Божественной сущно-
стью, или же Божественной энергией, или
не является ни тем и не другим, а есть чисто
человеческое именование и любое обоже-
ствление имени суть идолопоклонническая
ересь. Выразителем первой точки зрения и
апологетом И. (или имябожия, как называли
это течение его оппоненты), стал архимандрит
Антоний Булатович, утверждавший, что
«всякое Имя Божие, как истина богооткро-
венная, есть Сам Бог, и Бог в них пребывает
всем существом своим, по неотделимости
Существа Его от действий Его» (Иеросхи-

ИНДЕТЕРМИНИЗМ

монах Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1913. С. 5). Противоположное мнение, или имяборчество, поддержанное влиятельными церковными иерархами, в частности архиепископами Антонием Храповицким и Никоном Рождественским, впоследствии стало официальной точкой зрения Священного синода. Необходимо отметить, что позиции как имяславцев, так и имяборцев были недостаточно четко аргументированы и противоречивы, а публичная полемика зачастую обнаруживала взаимное недопонимание и сводилась к опровержениям опровержений. Так, противоречиво само Синодальное послание от 18 мая 1913 г. «По поводу новоявленного учения книги “На горах Кавказа”» — один из основных официальных документов против И.: с одной стороны, в послании утверждалось, что «в молитве, особенно Иисусовой, Имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно и как бы отождествляются даже», но в то же время «Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог или Его свойства, названия предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано и названо ни Богом, ни Божеством» (см.: Определения Священного синода. 29 августа 1913 г.). Официально движение И. было объявлено ересью, что послужило причиной различного рода репрессий по отношению к монахам-имяславцам, с точки же зрения богословской спор закончился ничем (возможно, разгром имяславческого движения был связан с процессами внутри самой церковной иерархии). Тем не менее сама полемика получила огромный резонанс не только в церковной, но и в общественно-интеллектуальной жизни России: известно, что сторонниками И. были о. Иоанн Кронштадтский, архиеп. Феофан Быстров, ректор Московской духовной академии (МДА) епископ Феодор, профессора МДА М.Д. Муретов и о. П. Флоренский; представители так называемого кружка ищущих христианского просвещения М.А. Новоселов, Ф.Д. Самарин, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев и др. Проблема истолкования Имени как чистого феномена или же как носителя сущностной энергии, или проблема онтологического смысла имени, оказалась чрезвычайно созвучна общекультурной проблематике того времени. С возникновением философии имени как особого ответвления, особого русла в развитии

русской религиозной философии, категория имени становится в один ряд с понятиями «символ» В. Иванова или понятиями «явление и смысл» Г. Шпета и др. Богословский спор послужил исходным материалом для создания философских систем.

Литература: Иеросхимонах Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1913; Святое Православие и именобожническая ересь. Харьков, 1916; Троицкий С.В. Об Именах Божиих и именобожниках. СПб., 1914; Сборник документов, относящихся к афонской именобожнической смуте. Пг., 1916; Иеросхимонах Антоний (Булатович). Материалы к спору о почитании Имени Божия. М., 1913; Эрн В.Ф. Спор об Имени Божием // Христианская мысль. 1916. № 9; Булгаков С.Н. Афонское дело // Русская мысль. 1912. Сентябрь; Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка / Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1990; Лосев А.Ф. Имя. СПб., 1997.

ИНДЕТЕРМИНИЗМ (от лат. *in* — приставка, означающая отрицание, и *детерминизм*) — методологическая позиция, отрицающая существование причинных связей (онтологический И.) либо познавательную ценность причинного объяснения в науке (методологический И.).

Методологические основы И. заложил Д. Юм, указавший на возможность мысленного отделения причины от следствия, что проблематизирует объективность существующей между ними связи; в результате соединение причины и следствия оказывается фактом познавательной активности субъекта, формой упорядочения данных, а не элементом действительности. В XX в. И. значительно потеснил детерминизм. *Неокантианство* ограничило применимость принципа детерминизма сферой «наук о природе». А неопозитивизм под влиянием квантовой физики поставил вопрос о применимости принципа детерминизма уже в сфере естественных наук, поскольку классический детерминизм оказался непригодным для характеристики микромира, поведение объектов которого всегда характеризуется различными видами неопределенности. Ряд исследователей (Б. Рассел, Х. Рейхенбах) высказали мнение об отсутствии научной ценности принципа детерминизма.

В области общественных наук И. тесно связан с проблемой свободы воли. Наиболее последовательным сторонником И. в этой сфере был Ж.-П. Сартр, по мнению которого

го человек сам формирует проект собственной самости, возникающей по мере свободного осуществления проекта.

В области онтологии принцип И. в наиболее сильной форме представлен в философии русских персоналистов (Н. Бердяев, Н. Лосский). По мнению Лосского, элементами онтологии являются «субстанциональные деятели», обладающие волей, относительно самостоятельные в своем поведении (степень самостоятельности варьируется в зависимости от уровня развития «субстанционального деятеля») и принимающие ту или иную конфигурацию (например, камень) не вследствие объективных причин, но в соответствии со своими целями.

Литература: Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. М., 1985; Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000; Лосский Н.О. Об интуитивизме. М., 1992; Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989.

ИНДИВИДУАЛИЗМ — понятие, обозначающее признание приоритета интереса индивида над коллективным или институциональным интересом, а также признание права индивида, его свободы и развития его личности в качестве высшей цели, по отношению к которой социальные институты и группы являются средством или условием ее достижения. Как жизненная позиция и мировоззрение, И. возникает в результате осознания себя индивидом как существа автономного и самоопределяющегося в отношении природы, божества, общества и др.

Идеи И. высказывались начиная с Демокрита и софистов; в сократовском тезисе о нравственном достоинстве разумной жизни предполагалась рациональная определенность индивида. Однако как социально-нравственный феномен И. получает распространение в эпоху эллинизма. Согласно стоикам, личное благо индивида определяется не ценностями и установлениями полиса или общины, но законами природы. Однако в период средневековья человек предстает индивидуальным лишь в отношении Бога; его решения и действия в миру предопределены его сословным статусом.

Эти представления сохраняются и идеологами Реформации, указывавшими на равнодостоинство всех людей перед Богом. Бог предстает доступным каждому индивиду непосредственно (а не через Церковь). Протестантская этика оправдывает человека в его

овладении природой и в его могуществе над природой. Преданность Богу и самостоятельность в принятии решения сами по себе становятся достаточным основанием для нравственной корректности действий, в том числе тех, которые направлены к материальному благополучию. Именно в этом, в частности, М. Вебер увидел проявление духа капитализма. С расцветом капиталистических отношений, давших простор свободе частной инициативы, связано развитие И., получившего обоснование в философско-этических учениях Т. Гоббса, Дж. Локка, А. Смита, Ж.-Ж. Руссо, К. Гельвеция, Б. Франклина как идеология, противостоящая феодальному абсолютизму и сословному корпоративизму. В теориях общественного договора подчеркивался приоритет индивида по отношению к социальным структурам и государству. В экономической теории И. получил выражение в тезисе А. Смита о том, что отсутствие государственного регулирования хозяйства ведет к увеличению индивидуального благосостояния. В просветительской и постпросветительской мысли формулируется идея (с наибольшей полнотой выраженная в утилитаризме) о том, что противоречия между общими и индивидуальными интересами снимаются в условиях такого социального порядка, при котором удовлетворение общих интересов осуществляется индивидами, сориентированными в своей деятельности на реализацию частных интересов (Дж. Бентам, Дж.С. Милль). В моральной философии и теории права (Ф. Хатчесон, Р. Прайс, И. Кант) личностная определенность и вменяемость индивида выводятся из его автономии и способности к универсализуемым суждениям.

На рубеже XVIII и XIX вв., по-видимому, и возникает термин «И.», обозначающий спокойное и взвешенное стремление человека как гражданина к автономии. Как проявление раннебуржуазного мировоззрения, И. провозглашал свободу индивида от всех форм внешнего давления и тем самым очерчивал психологическую и нравственную основу его суверенности.

В отличие от эгоизма смысл И. заключается в том, что человек в своих мотивах, решениях и действиях ориентируется на самого себя. В этом плане И. противостоит коллективизму и конформизму. Так что в нормативном и ценностном отношении И. амбивалентен и может проявляться различным

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

образом: как эгоизм, анархизм, так и *альтруизм*. В определенных условиях (например, свободного рынка) И. может проявляться как ориентация на достижение практического успеха и выступать своеобразной апологией частного интереса. В этой форме И. стал предметом разнообразной критики, главным образом с точки зрения положения о том, что человек является продуктом социальных отношений (*марксизм*), обычаев и нравственной культуры (*коммунитаризм*).

В общественно-политических движениях XIX — первой половины XX в. И. нередко сочетался с идеями уравнительности. Развитие капиталистических корпораций приводит к кризису И.: требования корпоративной лояльности приходят в столкновение с традициями И. Вместе с тем И. получает новое дыхание, с одной стороны, в либертарианстве, а с другой стороны, в различных гражданских движениях.

В социально-экономической теории XX в. получил развитие «методологический И.», в соответствии с которым все социальные изменения коренятся в деятельности индивидов. Методологическому И. противостоит методологический холизм, в соответствии с которым все социальные изменения рассматриваются как результат действия общественных механизмов.

Литература: Токвиль де А. Демократия в Америке. М., 1992; Clarke P.B., Norman E.R. Individualism / Dictionary of Ethics, Theology and Society. L.: N.Y., 1996. P. 474—479.

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ — совокупность качеств, присущих данному человеку, отличающих его от других. И. человека проявляется как в физических, так и в социальных характеристиках. Развитие личности предполагает возрастание степени И. Но в И. личности особые качества соотносятся с родовыми характеристиками человека, исторически развитыми потребностями, культурными ценностями и т.д.

Проблема И. всегда находилась в центре внимания философов. Уже у одного из первых древнегреческих философов Анаксимандра говорится об осмыслении связи индивидуального бытия со всеобщим, о допустимой мере индивидуального существования, ее нарушении и возмездии за это.

В западной философской традиции утверждалась ценность индивидуального бытия, исследовались пути выражения И., достиже-

ния наиболее полного индивидуального счастья. В восточной религиозно-философской традиции, в частности в буддизме, жизнь рассматривалась как иллюзия и в связи с этим ставилась задача освобождения от данной иллюзии. Главной здесь оказывалась проблема поиска индивидуумом собственного жизненного пути, выхода из плена кармических перевоплощений. Неблагоприятная карма, т.е. след прошлых безнравственных дел, не позволяет согласно данной теории соединиться со всеобщим.

Особую философскую проблему составляет вопрос о сочетании идеи И. с идеей бессмертия. И. как нечто совершенное, связанное с особыми неповторимыми отношениями, противоречит таким понятиям, как вечность, абсолютное, совершенное. Это составляет одну из трудностей в концепциях тех мыслителей, которые, желая преодолеть смерть, утверждали возможность вечного существования в каких-то иных, метафизических мирах.

В практическом плане достижение желательной степени развития И. связано с обеспечением общественных условий для самовыражения личности, развитием ее собственных талантов и достижением гармонии в ее отношениях с другими людьми.

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — совокупность теоретических учений о мире, человеке и различных формах его отношений с миром и другими людьми (познавательных, социальных, нравственных, эстетических и т.д.), разрабатывавшихся на территории Индии с VI в. до н.э. и существующих сегодня. Являясь самосознанием и духовной основой индийской культуры, И.ф. получает от последней самобытный характер и порождает специфическую систему жизненных ценностей, способную, по мнению многих современных философов, скорректировать ориентиры зашедшей в тупик западной техногенной цивилизации (см., например, сборник: *Modern India and the West. A Study of the Interaction of their Civilizations*. London — N. Y. — Toronto, 1968. P. 93). Среди исторических фактов, формирующих историко-культурный контекст для появления философской мысли в Индии, можно отметить, во-первых, тот, что теоретическое мышление появляется здесь раньше, чем философия (в Древней Греции и Китае они складываются практи-

чески одновременно). Как отмечает российский индолог В.К. Шохин, два первых метода теоретизирования «диалектика (критика суждений) и аналитика (систематизация понятий) — применяются в Индии прежде всего к предметам еще не философским и лишь затем к мировоззренческой проблематике» (Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 23). Речь идет о применении названных методов в дискуссиях ритуаловедов, в которых часто использовалась силлогистическая аргументация, и в обсуждении проблем интерпретации ведических текстов. Наличие специалистов-брахманов, способных вести такого рода дискуссии, обуславливалось сильными социальными позициями религии и жреческого сословия в древнеиндийском обществе (что не характерно для Древней Греции, где вообще не существовало могущественного сословия жрецов). Главенство религии в духовной жизни тогдашней Индии детерминировало практически раз и навсегда проблемное поле для исканий индийских мудрецов. В это поле вошли проблемы, связанные с исследованием таких главных предметов, как Абсолют (Атман, Брахман), личность (атман), бытие-в-мире как страдание (сансара), спасение (мокша, нирвана), закон воздаяния за деяния (закон кармы). Их решение всегда было связано не с изучением природного мира, а с изучением внутреннего мира человека. Именно его, по представлению индийских мыслителей, следовало перестроить для установления мировой гармонии. Данная «интравертированность» отличает И.ф. от «экстравертивной», нацеленной прежде всего на окружающий мир, греческой философии. Доминирование в древнеиндийской культуре религии определило также включение в число специфически индийских методов постижения философии йогической практики.

В истории зарождения и развития И.ф. можно выделить периоды:

- дофилософии — середина 2-го тысячелетия до н.э. — рубеж VIII—VII вв. до н.э.;
- предфилософии — рубеж VIII—VII — рубеж VI—V вв. до н.э.;
- первых философов, или шраманский — VI—V вв. до н.э.;
- первых философских школ — IV в. до н.э. — II в. н.э.;
- систематизации философии в сутрах — II — начало IV в.;

- развитых традиционных систем философии — IV—XIX вв.;
- современной философии — с 1925 г. по настоящее время.

В первый период философии как теоретической рефлексии еще не существует, мировоззренческие вопросы рассматриваются неизвестными авторами вед в рамках мифологического мышления в текстах самхит (см. *Веды*), а именно в космогонических гимнах «Ригведы» и «Атхарваведы», приемы, используемые ведийскими риши для их решения, заимствованы из ритуалов (в частности, прием вопросов-загадок — см. широко известный гимн «Пурушасукта» из X книги «Ригведы»: «Откуда родилось, откуда это творение?.. / Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе, / Только он знает или же не знает?» — применяется индийцами в новгородных ритуалах). В.К. Шохин предлагает называть тип мышления ведийских мудрецов термином «гносис», это мышление, претендующее на приобщенность к внерациональному «тайному знанию» (эзотеризм) и подготовленность посредством специальной практики к «пути восхождения» (Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 21).

В предфилософский период, каким он предстает в синхронных текстах брахман, араньяк, упанишад и шраута-сутрах, посвященных истолкованию ритуалов, а также более поздних сочинениях фонетистов Яски («Нирукта», вероятно IV в. до н.э.) и Шаунаки («Брихаддэвата», ок. IV—III вв. до н.э.), закладываются основы теоретического мышления усилиями жрецов-брахманов, специализирующихся в знании ритуалов и ведении публичных диспутов. Вообще, сочинения в жанре сутр (см. *Сутра*), составленные из коротких афоризмов, сыграли большую роль в этом процессе. Они были различного содержания (религиозного, философского, преднаучного и научного, по вопросам повседневной жизни и т.д.). Появились как средство устной передачи текстов около VIII в. до н.э., затем стали записываться. Наиболее обширный и авторитетный раздел литературы сутр — кальпасутры, посвященные детальной разработке ритуалов и продолжающие, таким образом, брахманы. Кальпасутры подразделяются на шраутасутры, в которых речь идет о торжественных публичных церемониях, жертвоприношениях

сомы и т.п., и грихьясутры, толкующие повседневные домашние обряды. К грихьясутрам примыкает другая разновидность сутр — дхармасутры, ранние памятники права, к шраутасутрам — шувьвасутры, касающиеся измерения жертвенных площадок и содержащие начала геометрии. Впоследствии в форме сутр будут написаны базовые сочинения главных религиозно-философских систем.

В предфилософский период возникает большое число жреческих школ и диспуты их представителей-эрудитов становятся неотъемлемой частью индийской культуры, обязательной процедурой, сопровождающей появление и существование духовных ценностей. Эта потребовало от брахманов высокого уровня профессионализма и тщательной разработки методов диалектики и аналитики, которые сразу же применяются не только для рассмотрения ритуалов, но и для анализа языка. В результате в индийской культуре лингвистика (по употреблявшейся в то время терминологии, грамматика-вьякарана) становится одной из первых научных теорий и идеалом науки вообще (в Западной Европе идеалом научности была математика), «царицей наук», парадигмой для построения философских теорий в следующий период, шраманский (особенно велика в этом роль более поздних сочинений по грамматике «Восьмикнижья» Панини, IV в. до н.э., и комментарии на первое — «Махабхашья» Патанджали, II в. до н.э.). В этой связи уместно упомянуть и еще об одной особенности философского теоретического мышления в Индии: оно никогда не было связано с понятием истории, играющим со времени появления христианства столь значительную роль в западноевропейской философии.

Рост профессионализации жрецов способствовал развитию теоретического мышления, повышению его уровня и специализации. Внутри совокупного знания о ритуальной практике начинают дифференцироваться различные области, получающие названия дисциплин (видья). В брахманах и текстах, близким им по жанру, чисто ритуальный материал предваряется перечислением источников знаний (предание, восприятие, традиция, вывод), в которых легко опознаются будущие праманы. Особое место с точки зрения подготовки появления философии принадлежит таким дисциплинам названного

периода, как искусство ведения спора (ваковакья), этимология (нирукта), фонетика (шикша), анализ которых показывает, что в этих дисциплинах древние индийцы на много веков опередили западных теоретиков.

Третий период получил свое имя от санскритского названия бродячих проповедников шраманов, или саманов (на пали), действовавших на территории Индии на рубеже VI—V вв. до н.э. Они выступали с собственными антибрахманскими учениями, отвергая непререкаемость авторитета вед и освящаемую ведами социальную иерархию. Шраманы широко применяли рациональную аргументацию, развивали ее и стали создателями первых философских теорий, т.е. первыми философами Индии. Представляется убедительной точка зрения ряда исследователей — считать причиной появления философии в Индии конфликт между двумя мировоззренческими позициями: брахманской и антибрахманской, носителями которых были два этноса — арийский и неарийский. Основными источниками изучения философии шраманского периода являются главным образом тексты трех ведущих шраманских течений: *адживики*, *буддизма* и *джайнизма*. Памятники брахманской литературы («Махабхарата» и некоторые упанишады, в частности «Шветашвара-упанишад») имеют лишь вспомогательное значение. Содержание дискуссий первых философов относится к нескольким обязательным предметам: вечность мира и Атмана, конечность мира в пространстве, отношения души и тела, возможность жизни после смерти, возможность самообусловленности мира и Атмана, вечность переживаний радости и страдания и т.п. В этих дискуссиях развивалась не только небрахманская, но и брахманистская ученость, подготавливая появление шести главных систем (даршан) ортодоксальной философии. В целом, палийские тексты сообщают о существовании в названный период не менее 62 «брахманов и шраманов», предлагающих собственные учения. Выдающимися теоретиками брахманистской учености были в это время упомянутые выше Яска и Шаунака. Из числа брахманов выделялась также группа локаятиков, давшая начало впоследствии одному из неортодоксальных направлений И.ф. (об этом см. *Локаята* и *Чарвака*). Адживикизм представляли шраманы Пурана Кассапа, Пакудха Каччаяна,

Аджита Кесакамбали, Макхали Госала, Сан-джая Белаттхипутта (см. *Адживика*). Другое направление среди бродячих проповедников представлял основатель джайнизма Нигантахатапутта, получивший известность под именем Джинны Махавиры (см. *Джайнизм*). Третье влиятельное шраманское направление объединяло представителей раннего буддизма, прежде всего самого Будды Шакьямуни и его учеников (см. *Буддийские школы*). Кроме того, выдающуюся роль в развитии теоретического мышления рассматриваемого периода сыграли отдельные учителя, которых невозможно соотносить ни с одним из означенных направлений, но у которых учились многие, — это, в частности, Алара (санскр. — Арада) Калама (у него учился будущий Будда) и Магандия — старший современник Будды.

Последующее развитие И.ф. связано с формированием и усложнением систем (даршан) (см. *Даршана, Буддийские школы, Вайшешика, Веданта, Джайнизм, Йога, Локаята, Миманса, Ньяя, Санкхья, Чарвака*). Традиционная И.ф. никогда не знала деления на философские дисциплины, вроде онтологии, эпистемологии, этики, эстетики и т.д. В даршанах знание структурировалось по темам дискуссии (адхикарана), что было обусловлено сохранением там диалогической формы изложения материала (в западноевропейской традиции благодаря Аристотелю прочно утверждается форма монолога для научных и философских сочинений). Как правило, у авторов из различных философских школ обсуждались все известные категории, а не только собственные, с целью обосновать свои и опровергнуть чужие. Для обучения навыкам полемики в школах создавались специальные компендиумы категорий (санграха), в числе наиболее известных «Таттвасанграха» буддиста Шантаракшиты (VIII в.) и «Сарвадаршанасанграха» ведантиста Мадхвы (XIII в.). Среди тематических «Таттвасанграхи», например, 26 категорий: индрия, пуруша, пракрити, атман, карма, гуна, пратьякша, анумана и т.д. Можно соотносить обсуждавшиеся индийскими мыслителями топики с философскими дисциплинами западной традиции, но отношение между ними не будет отношением равнозначности.

Современная И.ф., период которой известен индийский мыслитель Х. Кабир начи-

нает с 1925 г. — года основания Индийского философского конгресса (по инициативе Р. Тагора и С. Радхакришнана), является преемницей традиционной философии, но старается творчески переработать ее наследие, чтобы использовать его для решения острых проблем современности. Известный современный индийский философ Ч.Т.К. Чари отмечает восемь направлений исследований современных индийских философов: а) изучение классического наследия; б) реинтерпретация традиционных учений; в) логика и эпистемология; г) «философия науки»; д) этика, социология, политика; е) эстетика; ж) «философия религиозного символизма»; з) изучение западной философии (Chari C.T.K. *Philosophy in India // Philosophy in the Mid-Century. A Survey.* — Firenze, 1959. P. 292–298). При том что в современной Индии представлены многие из традиционных индийских и западноевропейский философских направлений, преобладает здесь философия веданты в ее неоведантистской разновидности (см. *Веданта*).

Литература: Литман А.Д. Современная индийская философия. М., 1985; Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. М., 1993; Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981; Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994; Он же. Первые философы Индии. М., 1997; *Philosophy in the Mid-Century. A Survey.* Firenze, 1959. См. также литературу к статьям: *Адживика, Буддийские школы, Вайшешика, Веданта, Джайнизм, Йога, Локаята, Миманса, Ньяя, Санкхья, Чарвака*.

ИНДУИЗМ — древнейшая национальная религия Индии. По числу приверженцев является одной из самых распространенных религий мира. И. прошел длительный путь эволюции. Вероучение И. сложилось в середине 1-го тысячелетия до н.э. в результате эволюции идей ведизма и брахманизма. От ведической религии И. унаследовал учение о ритуально неравных группах людей, о роли брахманов как посредников между людьми и богами и отношение к Ведам как к священным текстам. В И. получило развитие представление о перерождении души в мире (сансара) согласно закону воздаяния (карме), определяемого прежде всего соблюдением норм поведения для данной группы, касты. Социальные отличия И. объяснял риту-

ИНДУКЦИЯ

альной чистотой родившегося в той или иной касте, если человек нарушал кастовые запреты, то он мог родиться в будущем в более низкой касте. И. сохранил много элементов доарийских верований: поклонение священным животным, камням, явлениям природы, культ предков. И. не имеет единой церковной организации, и его создание не приписывается какому-то определенному основателю. Центральными божествами И. являются три бога (тримурти): Брахма — бог-творец и отец других богов, прародитель небожителей, демонов и смертных; Вишну — олицетворение творческой космической Энергии, он имеет много различных имен, связанных с его свойствами и функциями; Шива-разрушитель. И. распадается на два направления: вишнуизм и шиваизм, в которых в свою очередь имеется ряд сект и направлений. Вишнуиты в качестве верховного божества почитают Вишну, воплощающегося на земле в антропоморфном облике. Он упоминается уже в «Ригведе». Одним из самых почитаемых аватар Вишну является Кришна, а также Будда как десятая аватара Вишну. Шиваизм связан с богом Шивой и его супругой богиней Парвати. Шиваизм также включает в себя течения: лингаиты, пашупаты, шактисты, капалики и др. Для всех направлений И. характерна вера в вечность Вед, в цикличность существования Вселенной, где движение идет по нисходящей линии, вера в вечность и неуничтожимость души. В жизни человека существуют четыре основные цели: дхарма — исполнение религиозных, семейных и общественных предписаний, артха (дело, польза) — приобретение и надлежащее использование материальных ценностей, кама — удовлетворение чувственных стремлений, мокша — освобождение от цепи перерождений. Ритуал в И. претерпел за тысячи лет значительную трансформацию. Существуют и территориальные различия в исполнении ритуала. Особая роль ритуала объясняется древностью самой религии и связанным с этим представлением о связи человека с макрокосмосом. Человек в И. верил, что его жизнь зависит от окружающего мира. Менялись представления о мире, менялись и ритуалы. Если ведийский арий часто совершал жертвоприношения (яджня) животного божеству, сжигая его на священном огне, то в настоящее время главная форма поклонения божеству —

пуджа, служба перед изображением божества, приношение фруктов и цветов; главное в ритуале принадлежит брахману, который совершает как храмовые, так и домашние обряды. Представления о ритуальной чистоте породили многочисленные обряды очищения. Индусы совершают паломничество к святым местам, например, в город Пури к храмовому комплексу Джаганиатха, основанному в XII в. Число праздников в И. очень велико. Например, праздник Дасера, отмечаемый в мае—июне в память о нисхождении реки Ганг на землю, праздник Понгаль в середине января — поворот солнца на север и т.д. Исчисление праздников ведется преимущественно по лунному календарю. Современный период в развитии И. связан с деятельностью реформаторских и просветительских организаций, прежде всего «Брахмо самадж», созданной в 1828 г. Раммоханом Роем и «Арья самадж», возникшей в 1875 г., основателем которой был Даянанда Сарасвати. Реформаторское движение проходило под сильным влиянием европейской цивилизации и было вызвано к жизни целым рядом причин (столкновение индийской культуры с западноевропейской цивилизацией, новые социально-экономические и политические процессы в Индии, этнические изменения и т.д.). В целом обе эти организации имели общую программу — строгий монотеизм, отрицание идолопоклонства, рационалистический подход к догмам И., обычаям и традициям, отрицание детских браков и т.д. Однако последователи «Арья самадж» провозгласили непогрешимость и богодухновенность Вед. И. сохраняет прочные позиции и в настоящее время, несмотря на заметное упрощение культа, роли и статуса брахманского сословия. Большой популярностью пользуются теперь гуру, которые объявляют себя воплощением того или иного божества. В настоящее время И. исповедуется большинством населения Индии, он распространен также в Непале, Шри-Ланке, Бангладеш и других странах, где проживают выходцы из Индии.

ИНДУКЦИЯ (от лат. *inductio* — выведение, приведение аналогичных примеров чего-либо) — умозаключение, в которомсылки лишь подтверждают заключение. Различают следующие виды индуктивных умозаключений: обобщающая И., методы уста-

новления причинных связей между явлениями (см. *Бэкона — Милля методы*). **Обобщающая И.** — умозаключение, в котором осуществляется переход от знания об отдельных предметах класса к знанию о всех предметах этого класса или от знания о подклассе класса к знанию о классе в целом.

ИНИЦИАЦИЯ (от лат. *initiatia* — посвящение в мистерию; *initiatio* — совершение таинств, мистерий; *initio* — начинать, посвящать, вводить в культовые таинства, допускать к тайному богослужению; *initio* — обучать, наставлять; *initiatius* — посвященный в особые таинства, содержание мистерий) — обряд посвящения людей в особые таинства, в результате которого изменяется социальное положение человека, он относится после этого к группе посвященных (взрослых, воинов, охотников, полноправных членов племени, бракоспособных) или даже особо посвященных (например, к касте жрецов). Минимум сакрального базового знания определяется необходимой для жизнедеятельности данного сообщества нормой прав и обязанностей посвящаемого человека. Мифологический компонент И. выступал своеобразным регулятором правового, морального и религиозного сознания, служил идеологической основой общественной жизни людей и во многом определял индивидуальную жизнь и судьбу каждого члена данного сообщества. У многих народов в настоящее время И. утратила свое сакральное значение, превратилась в обычай и отмечается, например, как праздник совершеннолетия человека, сопровождающийся веселым празднованием карнавального типа. Ранее этот обряд имел действительную силу, разделяя во времени посвященных и непосвященных. В зависимости от устройства общества для его члена приобщение к особым тайнам могло быть полным или частичным. Проведение обрядов и культов доверялось особо посвященным, при этом рядовому человеку сообщалась лишь часть сакральных знаний и умений. Обряд И. сопровождался обычно серьезными испытаниями молодых людей в силе, ловкости, мастерстве, проверкой их знаний. Полным сакральным знанием обладало лишь особое лицо (жрец, старейшина, мудрец, оракул и т.п.).

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗМ — одно из ведущих направлений экономики и политоло-

гии, изучающее влияние институтов на действия людей в процессе социального взаимодействия.

Под институтом понимается регулирующий действия людей комплекс норм, очерчивающих пределы допустимого, в рамках которого может быть множество вариантов выбора, не предписываемого, но и не запрещенного (институт *собственности, власти* и др.). Другая трактовка института связывает его с группой или объединением индивидов, при этом институт понимается как формальное объединение людей, т.е. организация.

Институционализация — процесс, в ходе которого норма или модель поведения становится «ожидаемой» от тех, кто имеет определенный статус в обществе, т.е. становится образцом поведения. Следование нормам поощряется, а несоответствие наказывается. У субъекта, включенного в процесс взаимодействия, происходит интернализация норм, т.е. он будет поступать в соответствии с «ожиданиями» других.

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — интерпретация понятий, логических операций, идей, гипотез, научных теорий и законов, согласно которой они являются лишь инструментами для удобной классификации, для выбора определенных решений, планов действия, служат для ориентации при решении проблем, возникающих в различных сферах опыта. И. является одним из важнейших постулатов прагматизма. Джеймс и Дьюи рассматривают сознание (интеллект) и его деятельность как средство приспособления к действительности, к меняющимся условиям среды и отрицают объективное содержание знания и связанные с этим представления об истине. Понятийные средства предназначены лишь для преобразования опыта, предвидения ситуаций и учета последствий. Таким образом, И. противопоставляет реализму, претензиям науки на познание, описание и объяснение глубинных структур действительности, поиск истины. Отсюда понятен призыв И. заменить теоретическую науку прикладной, поскольку теории могут быть более или менее полезны, эффективны, успешны, но не могут быть истинны или ложны.

Литература: Джеймс Д. Прагматизм. СПб., 1910; Popper K. *Conjectures and Refutations*. RKP. 1963; Toulmin S. *The Philosophy of Science*. Hutchinson, 1953.

ИНТЕЛЛЕКТ (от лат. *intellectus* — познание, понимание, рассудок) — психическая способность к познаваемому нестереотипному поиску и узнанию адекватных содержанию форм мышления и целесообразных способов поведения, основанных на опыте и знаниях и в то же время имеющих тенденцию к опережению событий и опыта. И. проявляется как конкретная форма единства рациональных созидательных способностей и орудий интеллектуальной деятельности, к которым относятся: память и интеллектуальные орудия труда (технические и информационные средства, методики, научные теории и др.). И. действует в контексте адекватной ему культурной среды, вне которой его созидательный потенциал не актуализируется, а инструментальные средства могут лишь формально соответствовать интеллектуальным орудиям.

Уровень И. характеризуется: богатством спектра ассоциаций, применяющихся в процессе поиска решений; быстротой и полнотой проработки возникающих альтернативных подходов; способностью критически ориентироваться в некорректно заданном проблемном поле. И. по своему происхождению и функционированию зависит от многих психических функций, в частности, от аффектов и интуиции, от связи языка и мышления.

Распространено толкование И. как синонима мышления. При этом полагается, что в отличие от собственно мышления, которое есть процесс, И. означает качество этого процесса. Критериями качества называют эффективность, простоту в познавательной деятельности и способность к нахождению нестандартных решений (Ф. Кликс). Конструктивным и плодотворным является представление об И., основывающееся на нейрофизиологическом механизме предсказания, исследовавшемся П.К. Анохиным и названном им акцептором результата действия. Еще одно измерение для И. следует из формулы — «от инстинкта через условные рефлексы к интеллекту» (Л.С. Выготский).

В истории философии понятие И. имеет спектр значений, основное из которых — способность к рациональному познанию. И. (в древнегреческой философии — «нус») являлся одним из центральных гносеологических понятий в большинстве философских учений от Платона до середины XIX в. Его

экспликация происходила в связи с различием души человека и души животного, рациональных и иррациональных источников познания, индивидуальной способности живого человека и характерных для *Homo sapiens* родовых признаков. У Канта и Гегеля И. исследуется в связи с разработкой категорий разума и рассудка. С конца XIX в. И. стал проблемой экспериментальной психологии (Эббингауз).

В настоящее время отсутствует общепринятое определение И. Более того, авторитетные ученые-психологи тестологического направления (А. Дженсен, М. Хоув, У. Найссер), которым на протяжении последних десятилетий принадлежал приоритет в изучении интеллектуальных возможностей человека, пришли к отрицанию И. как факта психической реальности и к отказу термину «И.» в научной значимости. Следует подчеркнуть, что тестологические исследования, несмотря на отмеченные негативные декларации, дают обширный экспериментальный материал по сравнительным оценкам интеллектуальных качеств и по корреляции их с нейрофизиологическими параметрами (Г.Ю. Айзенк).

К. Ясперс демонстрирует пример анализа И., сочетающий критичность с конструктивностью. Принимается, что И. есть совокупный умственный потенциал человека, включающий инструменты реализации познавательных способностей, которые он целесообразно использует для адаптации к жизни.

И. не может полноценно исследоваться изолированно от его происхождения, от условий и динамики его существования. Попытки рассматривать И. сам по себе приводят к его «исчезновению» и выводу о его несуществовании. Активность И. протекает в открытой среде, нетипичность проявлений И. должна интерпретироваться как перманентное продолжение его становления. И. не может быть объяснен или выведен непосредственно из свойств мозга. Его формирование непосредственно связано с творчеством. И. формируется в процессе становления индивидуума в конкретном социуме и зависит от социализации личности.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ОРУДИЯ ТРУДА, орудия интеллектуального действия — термин относится к устройствам

и системам искусственного интеллекта, к интеллектуализированным объектам специального и универсального назначения, в частности к компьютерам, а также к внутрипсихическим «искусственным» способам и навыкам (стереотипам и эвристикам) и, в непрямом смысле, к некоторым формам общественного сознания, например к научным теориям.

Понятие «И.о.т.» имеет исторические предпосылки. «Голая рука и интеллект, представленный сам себе, не многого стоят: все совершается при помощи орудий и вспомогательных средств», — читаем у Ф. Бэкона. Б. Спиноза в «Трактате об усовершенствовании разума» говорит, что, подобно тому как, используя природные способности (естественные орудия), человек создает более совершенные орудия труда, «...так и разум природной силой своей создает себе умственные орудия... от которых обретает другие силы для других умственных работ». «Экономия умственной энергии может рассматриваться как одно из главных условий, от которых зависит наше господствующее интеллектуальное положение», — писал У.С. Джемс в 1874 г. М. Минский не раз называл математику интеллектуальным орудием науки. Ряд высказываний, близких к приведенному по смыслу, но в иной терминологии, принадлежат М. Минскому. А.В. Брушлинский пишет, что область конструирования «искусственного интеллекта остается нужной и плодотворной потому, что современные и будущие машины являются необходимыми орудиями (и только орудиями!) творческой и нетворческой деятельности людей».

Концепция включения «искусственных образований» в человеческую деятельность в качестве «психологических орудий» для использования их аналогично «техническим орудиям труда» представлена Л.С. Выготским. Сформулированные им применительно к психической деятельности человека выводы в полной мере приложимы к искусственному интеллекту и ко всему спектру средств и способов «усиления» человеческого интеллекта. «В инструментальном акте между объектом и направленной на него психической операцией вдвигается новый средний член — психологическое орудие... функционально определяющее все процессы, образующие инструментальный акт. Всякий акт поведения становится тогда интеллектуаль-

ным... Включение орудия в процесс поведения... видоизменяет протекание и отдельные моменты (интенсивность, длительность, последовательность и т.п.)... замещает одни функции другими... так же, как техническое орудие пересоздает весь строй трудовых операций».

Фундаментально важно отмеченное Л.С. Выготским «существеннейшее отличие — направленность его на психику и поведение». Использование И.о.т. не только усиливает интеллект человека, но и меняет менталитет субъекта, ведет к опосредствованию психических функций, к их перестройке и качественным изменениям, в конечном счете к продолжению процесса достраивания высших психических функций в онтогенезе.

Вызывающий споры вопрос о том, что такое искусственный интеллект, возникает в значительной степени из актуально существующего противоречия. С одной стороны, объекты искусственного интеллекта (устройства и системы) представляют собой форму отчуждения и опредмечивания фрагментов интеллекта человека. С другой — приложение к техническому устройству и программной системе термина «интеллект», хотя бы и с добавлением «искусственный», является не более чем метафорой, поскольку натуральный, полноценный интеллект мыслится не иначе, как атрибутом психики. Названное противоречие снимается, если искусственному интеллекту придается смысл И.о.т. Объект искусственного интеллекта оказывается при этом конструкцией (информационной, технической и др.), семантика которой определена ее динамическими свойствами и функциональным назначением, а прагматика относится к сфере живого интеллекта человека, осуществляющего включение искусственного интеллекта в процесс практического целенаправленного действия.

Ситуацию иллюстрирует ответ на вопрос: «Заклучен ли интеллект в логарифмической линейке?» Можно сказать, что в качестве И.о.т. линейка — результат интеллектуальной деятельности человека и ее использование позволяет усилить интеллект человека. Указанное качество может проявиться, однако, только в деятельности человека, использующего ее именно для цели вычислений, а не как, например, упор для ножки письменного стола. Без человека линейка является ме-

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

ханическим предметом, с запечатленным на нем не востребовавшимся («мертвым») знаком — следом интеллектуальной деятельности человека. Аналогичным образом обстоит дело с интеллектуальными системами, со сложными комплексными интеллектуализированными технологиями и с компьютерами.

Литература: Брушлинский А. В. Почему невозможен искусственный интеллект / Кибернетика: неограниченные возможности и возможные ограничения. Перспективы развития. М., 1981; Выготский Л. С. Собр. соч. В 6-ти т. Т. 1. М., 1982; Лем С. Сумма технологии. Собр. соч. Т. 13. М., 1996; Минский М. Общение с веземным разумом / Реальность и прогнозы искусственного интеллекта. М., 1987; Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. М., 1957; Jevons W. S. *The Principles of Science: Treatise on Logic and Scientific Method* (1874). Dover Publ., N.Y., 1958.

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ (от лат. *intelligere* — воспринимать, понимать, разуметь) — у ряда средневековых и новоевропейских мыслителей — высшая форма познания, связанная с непосредственным умным созерцанием и целостным пониманием сверхчувственных сущностей. В соответствии с восходящей к неоплатонизму иерархией познавательных способностей души И. рассматривается как основание и регулятив деятельности рационально-дискурсивного — расчленяющего и схематизирующего — мышления (*ratio*). Посредством И. схватываются первоосновы бытия, его доопытные интеллигибельные идеально-смысловые структуры, фундирующие эмпирическое бытие материальных вещей и одновременно любые конкретные построения и исчисления рассудка. В диалектической традиции философствования И. сопрягается с разумным мышлением, т.е. даром синтетического понимания предмета в единстве его противоположных свойств и тенденций развития. Такая трактовка И. свойственна Николаю Кузанскому и Гегелю. Последний не случайно называл синтетический диалектический разум мистическим для аналитического и склонного избегать любых противоречий рассудка. В ряде психологических течений XX в. под И. нередко понимается способность к быстрому и комплексному решению интеллектуальных задач, умение оперативно ориентироваться в необычной обстановке.

Термин «И.» используется также для обозначения особого социального слоя людей,

занятого преимущественно интеллектуальным трудом и творческими профессиями. В свете неутихающих и поныне споров о сущности и социальной роли И. (особенно в отечественной социально-философской литературе) было бы полезно вернуться к аутентичному философско-гносеологическому смыслу самого термина. С этих позиций интеллигентом, в отличие от интеллектуала, следует считать человека (независимо от его социального статуса), который обладает синтетическим теоретическим разумом и одновременно обостренной нравственно-практической интуицией, т.е. разумом (или интеллигенцией) сердца.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (от лат. *intentio* — стремление, намерение, направленность; нем. *Intentionalität*) — понятие феноменологии Э. Гуссерля, описывающее сущностную структуру сознания и характеризующее его «в точном смысле слова». Феноменология отказывается понимать сознание в виде некой замкнутой в себе «субстанции» с заданным содержанием или без такового. Сознание — это всегда сознание о чем-либо, «сознание о...». И. выражает предметную направленность переживаний сознания, его соотнесенность с предметами опыта. Эта соотнесенность сознания и предмета понимается как смыслообразующая, сознание есть не что иное, как смыслообразование.

Уже Ф. Brentano усматривал в интенциональном внутреннем существовании (*Intenzienz*) предмета сущностную характеристику психических феноменов. Согласно Brentano, любое явление внутреннего опыта, или психический феномен, в отличие от физического, «содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и неодинаковым образом». Так, в представлении нечто представляется, в желании — желается, в любви — любится и т.д.

Brentановская идея И. получила своеобразное развитие в феноменологии Э. Гуссерля. По сравнению с Brentано, Гуссерль более четко отличает акт переживания сознания от переживаемого в нем содержания, а это последнее от того предмета, на который направлен акт. Сознание может быть направлено как на реально существующие, так и на нереальные образования. Вопрос о действительном существовании предмета не влияет на структуру переживания. Предмет, какого бы он типа не был, никогда не растворяется

в сознании, а сознание никогда не покидает пределов своей имманентности. Сознание как многоуровневый синтез актуально осуществляемых и горизонтно подразумеваемых И. лишь конституирует предмет сообразно его способам данности, т.е. устанавливает его предметный смысл для себя. Со своей стороны, полагаемый актами сознания интенциональный объект не является реальной составной частью этих актов, хотя и образует вместе с ними необходимую корреляцию. Трансцендентальная редукция раскрывает сознание как чистую И. в ее всеобщей структуре: *ego — cogito — cogitatum* (см. *Феноменологическое Его, Нозис, Нозма*).

Понятие И. приобретает своеобразные трактовки в экзистенциализме и аналитической философии, преломляясь сквозь господствующие здесь концепции «прорыва к трансцендентному» (Ж.-П. Сартр) и «речевого акта» (Дж. Серл).

Литература: Брентано Ф. Избранные работы. М., 1996; Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2 (Husserliana, 19–20). Den Haag, 1984; Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998; Гайденко П. П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции / Современный экзистенциализм. М., 1966; Searle J. Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. N.Y., 1983.

ИНТЕРНАЛИЗМ — философско-методологическая позиция, противоположная *экстернализму*, в соответствии с которой научное знание и сами стандарты его обоснования должны быть полностью независимыми от социокультурных условий. Выводы науки должны осуществляться в соответствии с универсальными эпистемологическими стандартами и определяться только самой изучаемой реальностью, независимо от социокультурных условий ее изучения. Так, авторы ведущих программ классической эпистемологии (Ф. Бэкон, Р. Декарт, Г. Спенсер и др.) исходили из возможности создания однозначной «логики открытия», которая позволяла бы осуществлять научное познание вне зависимости от любых внешних факторов. В дальнейшем от попыток такого рода фактически отказались. Современный И. не подвергает сомнению воздействие социокультурных факторов на процесс научного творчества, выбор проблемы и метода исследования. Признается, что социокультурные факторы могут значительно стимулировать

или затормаживать исследования в какой-либо проблемной сфере научного познания. Однако современные приверженцы И. предполагают, что: а) в основе действий ученых лежит использование универсальных эпистемологических стандартов, которые социологически неproblemатичны и б) существующие в науке эпистемологические стандарты являются достаточно «жесткими», чтобы не допускать никакого воздействия социокультурных факторов на содержание научных утверждений, гипотез, теорий и т.д. В качестве таких универсальных стандартов предлагались принципы *верификации* (неопозитивизм), *фальсификации* (К. Поппер), *сверхкритерии*: «увеличивающееся правдоподобие теорий» (У. Ньютон-Смит), «способность науки решать проблемы» (Л. Лаудан) и др.

Литература: Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983; Философия и методология науки. М., 1996; Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983; Мамчур Е. А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. М., 1987.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ, толкование — попытка сделать непонятное понятным. Задачей И. является преодоление чуждости сообщения.

Практическая потребность в И. возникает уже в античной культуре. Тогда в основе размышлений о толковании лежало убеждение в единственности истины и одинаковом ее понимании всеми. Поэтому толкование призвано преодолеть неточности языка или непонимание. Мощный практический импульс учение об И. получает в Древней Греции в связи с возникновением системы образования (необходимость растолковать ученику смысл текстов), развитием письменности и языка (уже в IV в. до н.э. язык Гомера был не всегда понятен) и усилением общения с другими народами.

Стоики своим учением о лектоне как чело-веческом смысле мира окончательно обосновывают несводимость языка ни к вещам, ни к вечной, единой и всех охватывающей истине. Именно они заменяют старое понятие «имя» на «знак». С этого времени начинается развитие теорий И.

В латинской грамматике возникают школы аномалистов и аналогистов. Аномалисты полагали, что связь слова и сущности случайна и поэтому у текста может быть единственный смысл. Аналогисты же считали

возможным уподобить логосы предметов и речи, выстраивая возможные стратегии толкования (буквальное, аллегорическое и т.д.).

Импульс этих школ был не утерян в христианстве, создавшем целостное учение об И. Пергамская школа (наследники аномалистов) настаивает на единственности смысла Библии, Александрийская (Филон, Ориген, Климент, Августин) разрабатывает учение о понимании и классификацию смыслов Священного Писания. Знак есть предмет, замещающий другой предмет. Понимание — переход от знака к внутреннему слову. В зависимости от того, с каким знаком мы имеем дело (прямым или переносным), И. будет подразделяться на буквальную и аллегорическую. Возможно также историческое толкование (когда смысл Ветхого Завета проявляется через Новый — Ветхий Завет показывает человека, которого застанет Христос, придя на Землю) и пророческое (пророческое).

Пути Западной и Восточной церквей в искусстве толкования расходятся задолго до их раскола. В Восточной церкви ведущей является доктрина об отсутствии прямой связи между божественным смыслом и человеческим образом мира, у истоков которой стоят Василий Великий и Григорий Нисский. Толкование и проповедь не столь нужны, сколь обет молчания. Параллельно с усложнением классификации видов толкования в Западной церкви углубляется понимание «внутреннего слова». У Фомы Аквинского оно уже является «зеркалом, в котором мы видим вещь», а не просто фрагментом божественной идеи в нашем уме. Поэтому слово образуется не тогда, когда деятельность (informatio) интеллекта завершена; оно есть процесс формирования (formatio) интеллекта. Впервые в анализе слова появляется процессуальность и проблески идеи единства слов.

Поворот в учении об И. осуществляется в XV—XVI вв. На место представления о том, что все люди лишь в большей или меньшей степени постигают одно и то же, приходит представление о существовании у каждого своего особого божественного закона (lex) и разной степени послушности ему. Теперь любой, даже и нехристианский автор может сообщить об истине то, что другим не столь доступно. Параллельно с уравниванием в

правах античных и христианских авторов формируются идеи текста и языка как целого. Появляются и основания для разведения авторства и авторитета. В результате толкование, которое раньше было необходимо тогда, когда не было понимания, становится моментом процесса понимания.

На базе идеи мировоззрения появляются психологические, исторические и грамматические И. Текст отождествляется с мировоззрением и может быть понят как «выражение индивидуальности во всеобщем языке», т.е., с одной стороны, через единство психологической и грамматической И., а с другой — через те реалии, которые он описывает.

В XVIII—XIX вв. предпринимаются попытки создания «универсальной герменевтики» как органа наук о духе. При этом одной из центральных становится проблема диалога.

Единство культурных смыслов ставится в центр анализа философией XX в. Стратегия феноменологической герменевтики направлена на то, чтобы уловить формирование смысла в человеке. Это и есть процесс И. Структурно-семиотический подход к И. основан на представлении, что существует алгоритм движения смыслов в рамках определенной культуры и что И. — лишь момент такого алгоритма. Постструктурализм, исходя из признания неповторимости процесса порождения текста, настаивает на превращении культуры в единый текст. Тем самым спектр возможных И. текста или высказывания ограничивается, а вопрос об их адекватности не ставится.

Литература: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1983; Античная теория языка и стиля. М., 1936; Ориген. О началах. Гл. 4. М., 1993; Августин. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1883; Василий Великий. Против Евномия / Соч. М., 1996; Шлейермахер Ф. Герменевтика // Альманах «Общественная мысль». Вып. 1. М., 1993; Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4; Шпет Г. Г. Работа по философии // Логос. 1992. № 2; Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988; Барт Р. Избранные работы. М., 1989; Делез Ж. Логика смысла. Екатеринбург, 1997.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ в логике — процедура придания значений, сопоставления нелингвистических сущностей с выражениями *формализованного языка*. Понятие И. является одним из наиболее фундаментальных в

логической семантике. Оно позволяет установить соответствие между синтаксическими и семантическими категориями знаков языка. Процедура И. — необходимый элемент семантического построения логических теорий.

Суть И. состоит в том, чтобы указать для каждой разновидности нелогических символов формализованного языка соответствующую область возможных значений (т.е. установить тип их значений) и зафиксировать точные значения логических символов, сопоставив их с конкретными логическими операциями или отношениями. Например, в классической логике высказываний возможными значениями нелогических символов — пропозициональных переменных — объявляются истинностные оценки («истина» и «ложь»), а с логическими символами — пропозициональными связками — сопоставляются в качестве значений так называемой функции истинности (функции, заданные на множестве истинностных оценок).

Обычно в понятие И. включают не только процедуру приписывания значений исходным символам формализованного языка, но также и точные правила установления значений всех типов правильно построенных его выражений, в частности определения условий истинности и ложности формул. Последнее позволяет ввести на основе понятия И. основные понятия логической теории — понятия *логического закона* и *логического следования*.

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — в широком смысле общность опыта взаимодействия субъектов и общезначимость его результатов. Интерсубъективными обычно называют присущие субъектам структуры общности, обеспечивающие возможность взаимопонимания и общезначимости.

В трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля И. («открытая общность монад» (см. *Феноменологическое Его*)) предстает как исследование проблем «вчувствования в опыт Чужого» и конституирования общезначимого объективного мира. Целью феноменологии И. является не доказательство существования внешнего сознанию интерсубъективного мира, а философское прояснение того, как этот мир конституируется в сознании. Таким образом, теория И. есть не что

иное, как истолкование смысла объективности.

Согласно учению Гуссерля, первичным феноменом объективного мира и путеводной нитью исследований по И. является феномен присутствия-для-меня *alter ego* (другого Я). Исследование И. предполагает помимо совершения трансцендентальной *редукции* проведение особого тематического *эпохе* в отношении всей интенциональной деятельности, соотносенной с чужой субъективностью, для того чтобы проследить, как она проявляется исходя из сферы Собственного. Подпочвой сферы Собственного выступает первичная природа, конституируемая в актах моего восприятия мира. Среди тел этой природы я обнаруживаю свое тело в качестве единственно одушевленного, ибо в нем с достоверностью господствует мое Я. Другой в соответствии со своим смыслом не может быть дан в моем опыте непосредственно (иначе он был бы лишь моментом моей сущности), поэтому конституирование Другого предполагает «опосредованность *интенциональности*». Посредствующим звеном выступает тело Другого, сопричастное моему одушевленному телу в первичной сфере и в силу совпадения сущностного стиля поведения становящееся основой апперцептивного переноса по аналогии («аппрециатации») свойств конституирующей активности от моего на другое Я. Другими словами, я проникаю в духовный мир Другого и истолковываю чужой опыт, опираясь на непосредственно данное мне «телесное поведение» Другого, которое приобретает смысл для меня на основании переноса по аналогии тех связей, которые я рефлексивно устанавливаю между своими телесными жестами и управляющими ими Я. Гуссерль делает вывод, что Чужое мыслимо лишь как аналог моего Собственного, как его интенциональная модификация. («Другой в феноменологическом смысле есть модификация моей Самости».) Способность к модифицируемости заложена в самом трансцендентальном Я, в его «самовременении». Когда я нечто вспоминаю, то к вспомнутому необходимо принадлежит также (воспринявшее его) прошедшее Я того настоящего Я, которое в данный момент переживает воспоминание, следовательно, «актуальное Я совершает действие, в котором оно конституирует

ИНТУИТИВИЗМ

измененный модус самого себя как сущего (в модусе прошлого)».

Конституирование опыта Другого становится основой перехода от трансцендентального Я через «Ты» к «Мы-все» и почвой для восстановления всех сфер (природной, социально-культурной и т.д.) «утраченного» в эпохе объективного мира в их подлинном знании.

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль объявляет предельной основой всех межсубъектных взаимосвязей *жизненный мир*, предданный и постоянно значимый в качестве всеобщего. Идея обоснования И. через жизненный мир оказалась весьма продуктивной и была подхвачена, в частности, в феноменологической социологии.

Литература: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998; Он же. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2; Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. T. 1–3. (Husserliana, 13–15). Den Haag, 1973; Кубанова О. Ю. Проблема интерсубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля // Историко-философский ежегодник '91. М., 1991.

ИНТУИТИВИЗМ (от лат. *intueor* — пристально глядеть) — термин, обозначающий способ познания мира без помощи разума (логики понятий) и без опытных данных. Другими словами, это — постижение истины без ее обоснования с помощью каких-либо традиционных для познания — эмпирических или рациональных — доказательств. Именно поэтому считается, что И. представляет собой или нижние ступени мышления — под- или предсознание (в терминах фрейдизма — бессознательное), или, наоборот, его верхние ступени, тогда И. является сверхсознанием. Интуитивный подход к познанию явлений действительности раскрывается при решении разнообразных проблемных ситуаций и особенно в актах творчества. Именно в процессе создания нового творец неизбежно выходит за пределы стереотипов мышления и за границы традиционных норм культуры, формируя с помощью И. принципиально новое знание, нередко выступающее для других то как дар богов, то как озарение, то как счастливая случайность. Философский анализ интуиции имеет многовековую историю, начиная с Платона и Аристотеля. В XX в. создается и плодотворно развивается интуитивистское направление филосо-

фии, связанное с именами А. Бергсона, З. Фрейда и их последователей. А. Бергсон, один из наиболее авторитетных представителей философии жизни, резко критикует рационализм за принципиальную неспособность логических, окостеневших от времени систем к постижению существа жизни и разрабатывает концепцию бытия человека как реализации его творческой интуиции и многообразных собственных переживаний. Созданная З. Фрейдом философия психоанализа обращает внимание на динамическую структуру психики и на большую роль бессознательного в психике человека. С точки зрения фрейдизма естественные, витальные потребности человека (*id*, а в нем в первую очередь либидо) подчинены верхним уровням психики — *ego* и *superego*, которые в свою очередь полностью зависимы от норм табуированной (запретительной) европейской культуры. С точки зрения психоанализа невозможность реализации человеком своих инстинктивных витальных потребностей приводит практически каждого индивида к невротизму, разладу с самим собой и обществом, в котором он живет. В области этики принцип И. в середине XX в. стали рассматривать как специфическое основание норм морали, не связанное ни с логикой или аргументацией, ни с данными эмпирического опыта. Коренные основы морали — представления людей о добре и зле, о благе и долге, с этой точки зрения, самоочевидны и не нуждаются в каком-либо обосновании, а ряд сторонников И. в области этики (в частности, один из основателей советской генетики В. П. Эфроимсон (Генетика этики и эстетики. СПб., 1995), лауреат Нобелевской премии К. Лоренц и др.) вообще считают, что основные, жизненно важные для сохранения рода человеческого принципы этики и эстетики имеют генетические основы. Эта точка зрения на интуитивные основания морального поведения людей и их эстетические предпочтения, опирающаяся на авторитет известных естествоиспытателей, имеет немало сторонников, особенно среди тех, кто профессионально занимается воспитанием подрастающего поколения. Несколько другие аргументы в пользу принципа И. как основы морального сознания приводят представители английской философии XX в. Джордж Эдуард Мур и его последователи, считающие, что основные понятия мораль-

ного сознания представляют собой настолько простые идеи, что не нуждаются в особом дискурсивном определении или обосновании. В этой связи задача этики заключается не в том, чтобы исследовать реальное поведение людей и его соответствие или несоответствие существующим понятиям морали, а в том, чтобы анализировать сами моральные понятия, их происхождение. Так возникает достаточно обоснованная концепция современного аксиологического знания, предметом которого становятся не столько философские вопросы происхождения и сущности моральных ценностей и их обоснования (что такое добро и зло, какова их природа и пр.), сколько семантический анализ отдельных моральных терминов. С точки зрения Мура, единицей значения в морали является не само моральное суждение и тем более не эмотивный элемент, а слово, понятие, которое может быть подвергнуто формально-логическому анализу. Результаты анализа, предпринятого Муром, показали, что практически все моральные суждения прошлых эпох имеют в своей основе общий порок в виде логического круга доказательства, когда, скажем, понятие добра определяется через другие понятия, в основе которых опять-таки лежит как исходное определение добра. На основе своих изысканий Мур делает общий вывод о том, что исходные понятия нравственного сознания в принципе логически недоказуемы и что в основе морали лежат интуитивные аксиологические знания, «самоочевидные» для всех людей. Другое направление И. в морали представляют сторонники деонтологического понимания этики, считающие, что основу морали составляет интуитивное представление людей о долге, а само чувство долга не основывается на расхожих представлениях о добре или благе, тем более не берется из каких-либо моральных доктрин, но выводится из «самоочевидных», вечных и неизменных обязанностей, стоящих перед человеком. Опираясь на философские традиции Д. Юма и общие традиции протестантизма в его классическом варианте английского пуритантизма, сторонники этого деонтологического направления стремятся определить вечные и неизменные главные обязанности человека: недеяние зла и сотворение добра (добродетель); распределение добра и зла

соответственно реальному достоинству людей (справедливость); речение правды и исполнение обещанного (верность); справедливое оценивание оказанных услуг (благодарность); возмещение причиненного ущерба (воздаяние); самосовершенствование как главный путь в морали. В основе И. как принципа этических теорий лежат реальные противоречия морали, такие, как несоответствие между должным и сущим, разрыв между мотивациями и реальными поступками людей. Значимость этого принципа в морали в значительной степени определяют и сами основания нравственных принципов, неразрывно связанные не только с логической аргументацией, но и с оцениванием, сложившимися представлениями и социокультурными традициями людей, их вкусами, потребностями и интересами, имеющими «другую» логику, не совпадающую с чисто рационалистическим подходом к анализу морального сознания.

ИНТУИЦИОНИЗМ — философия математики, основанная на представлении о математическом творчестве как о мысленной конструктивной деятельности субъекта, опирающейся на исходные интуиции (праинтуиции) сознания. Свое начало И. берет в работах Канта, который пытался вывести математическое понятие из чистого созерцания пространства и времени и настаивал на конструктивном характере производных математических объектов. Голландский математик Л. Брауэр положил идеи И. в основу своей программы перестройки классической математики. В этом плане И. выступает наряду с *логицизмом* и *формализмом* как одна из программ обоснования математики, выдвинутых в начале XX в. в ответ на появление парадоксов в теории множеств.

Основное отличие Брауэра от Канта состоит в том, что последний пытается свести все исходные интуиции математики к интуиции времени, считая пространственные интуиции не вполне удовлетворяющими требованию строгости математического мышления. Другое важное отличие состоит в том, что Брауэр ограничивает область действия классической логики, которую Кант принимал в качестве абсолютного и универсального инструмента мышления. Классическая логика ограничивается Брауэром за счет отказа от использования закона исклю-

ченного третьего применительно к бесконечным множествам и за счет существенно-го изменения смысла таких понятий, как «все» и «существует». Согласно Брауэру, мы можем утверждать нечто о всех элементах множества в целом только в том случае, если имеем конструктивную процедуру обоснования этого утверждения для каждого элемента этого множества в отдельности. Общая установка Брауэра состоит в том, чтобы использовать логику только в тех границах, в которых она не выводит математическое рассуждение за сферу прямого конструктивного оправдания. Математика, по Брауэру, должно быть обоснована исключительно на первичных математических интуициях, логические же схемы должны считаться приемлемыми лишь в той мере, в которой они согласуются с этими интуициями. Брауэр возражал против попыток строгого формального определения допустимой логики и принципов конструирования, полагая, что то и другое определяется на основе непосредственной интуиции в самом акте математического мышления и в зависимости от его содержания.

В теории доказательства И. подчеркивает примат интуитивной основы математического рассуждения над его языковым оформлением. Математическое рассуждение, по Брауэру, осуществляется на основе непосредственного интуитивно ясного соединения значений и не зависит от языка, который является лишь несовершенным средством передачи математической мысли. Сторонники логицизма, по его мнению, выхолащивают содержание математики, превращая математическое рассуждение в мертвую стенографию. Строгость математики, по Брауэру, обеспечивается не на уровне языка и символов, а исключительно на уровне интуитивной ясности рассуждения. Строгое математическое рассуждение, подчеркивал Брауэр, реализуется не на бумаге, а в голове математика.

Интуиционистский анализ математики призван был, по Брауэру, выявить некоторого рода неразрушимый центр математического мышления, позволяющий обосновать математику в целом, гарантируя, в частности, отсутствие противоречий в основных математических теориях. Большинство современных математиков и философов со-

гласны с тем, что интуиционистски обоснованная часть математики может рассматриваться в качестве безупречно обоснованной. И. как программа обоснования математики является, однако, недостаточным, поскольку значительная часть реально функционирующего математического знания не поддается перестройке в соответствии с интуиционистскими критериями. Это относится прежде всего к математическому анализу и к теории множеств, т.е. к дисциплинам, основанным на применении классической логики в полном объеме к бесконечным множествам. Известно, что уже первые положения классического анализа, такие, как теорема Ролля или теорема Больцано—Вейерштрасса, являются недоказуемыми в рамках интуиционистских требований.

Последователи Брауэра пошли по пути логического уточнения принципов И. и выражения их в виде более строгих математических критериев. Важнейшим достижением на этом пути является построение формальной интуиционистской логики (А. Гейтинг), строгой теории интуиционистского континуума (Г. Вейль), семантики интуиционистской логики (С.К. Клини). Наиболее значимым достижением, относящимся к этому направлению, является, несомненно, строгое определение понятия алгоритма (А. Тьюринг, Э. Пост, А.А. Марков), позволившее перейти от интуиционизма к конструктивной математике. Эти достижения, однако, были существенным отходом от духа первоначальной концепции Брауэра, которая была основана на чисто интуитивном истолковании принципов логики и понятия математического построения.

Литература: Brouwer L. E. J. Collected Works, Vol. 1 // Philosophy and Foundations of Mathematics. Amsterdam: Oxford, 1975; Гейтинг А. Интуиционизм. Введение. М., 1965; Вейль Г. Математическое мышление. М., 1989; Марков А.А. О логике конструктивной математики. М., 1970; Драгалин А. Г. Математический интуиционизм. Введение в теорию доказательств. М., 1979.

ИНТУИЦИОНИСТСКАЯ ЛОГИКА — одна из систем *неклассической логики*, систематизирующая и формализующая так называемые конструктивные рассуждения, которые разрабатываются и используются в рамках интуиционистской программы оснований математики (*интуиционизма*).

Интуиционисты видели причину кризиса математики, связанного с обнаружением противоречивости наивной теории множеств, в использовании в математических доказательствах некоторых — порочных, на их взгляд, — принципов классической логики. Среди них законы исключенного третьего ($p \vee \neg p$) и снятия двойного отрицания ($\neg \neg p \supset p$), принцип рассуждения «от противного» и др. В 1930 г. А. Гейтингом было построено логическое исчисление, свободное от интуиционистски неприемлемых, неконструктивных средств дедукции.

И.л. предполагает иную, нежели в классической логике, трактовку смысла логических связей и кванторов, иные условия истинности высказываний, подвергает существенному пересмотру само понятие истинного высказывания: высказывание оценивается как истинное не тогда, когда содержащееся в нем утверждение соответствует действительности, а когда существует эффективный метод его обоснования — конструктивное доказательство. Конъюнктивное высказывание трактуется как утверждение о конструктивной доказанности каждого его члена. Дизъюнктивное высказывание истинно, если конструктивно доказан хотя бы один из членов дизъюнкции, причем точно известно, какой именно. Смысл имплицитивного высказывания состоит в существовании общего метода, позволяющего преобразовать конструктивное доказательство антецедента в конструктивное доказательство консеквента. Отрицание некоторого высказывания истинно, если существует эффективная процедура получения противоречия из данного высказывания. Экзистенциальное (т.е. с квантором существования) высказывание считается истинным, если можно предъявить объект, который удовлетворяет его подкванторной части, или указать алгоритм его порождения. Универсальное (т.е. с квантором общности) высказывание понимается как утверждение о наличии общего для любого индивида предметной области метода конструктивного доказательства того, что он удовлетворяет подкванторной части.

Различные попытки содержательного истолкования И.л. следуют в русле ее трактовки как «логики знания» в отличие от классической логики, понимаемой как «логика бытия». Так, А.Н. Колмогоровым в 1932 г. предложена интерпретация И.л. как «исчис-

ления задач»: значениями пропозициональных переменных являются произвольные задачи, а сложные формулы трактуются как задачи по решению других задач (например, конъюнктивной формуле соответствует задача «решить обе задачи», имплицитивной — «свести решение одной задачи к решению другой» и т.д.). Оригинальная интерпретация И.л. как логики научного исследования, опирающаяся на понятия информации и информационного приращения, предложена А. Гжегорчиком в 1964 г. Примерно в это же время С. Крипке построил адекватную И.л. семантику возможных миров, в которой отношение достижимости рефлексивно и транзитивно, и действует «принцип сохранности»: все высказывания, истинные в некотором возможном мире, сохраняют свою истинность в любом мире, достижимом из данного. Эта особенность семантики Крипке позволяет рассматривать И.л. как эксплицирующую кумулятивную модель развития знания, как логику «роста и накопления» знания.

Важное метатеоретическое значение имеют результаты, устанавливающие взаимосвязь И.л. с другими логическими системами. Так, В. Гливенко (1929) установил, что произвольная формула является законом классической логики тогда и только тогда, когда ее двойное отрицание доказуемо интуиционистски. Дж. Маккинси и А. Тарский (1948) предложили естественный перевод формул И.л. в язык *модальной логики* и доказали, что этот перевод погружает И.л. в модальную систему S4.

ИНТУИЦИЯ — непосредственное постижение истины, вещи, идеи, природной, идеальной или божественной сущности при помощи прямого усмотрения. Она не может иметь дискурсивного характера, ее следует отличать от опосредованного логического мышления. Она дается ясно и отчетливо, ее результаты очевидны и не требуют доказательства. Интуитивное усмотрение истины носит индивидуальный характер, который достаточно убедителен для одного человека, но для убеждения других следует обращаться к дискурсивному описанию и доказательству как к средству рационального (дискурсивного) мышления. Этот факт свидетельствует о связи И. и рационального познания, о ее месте и значении в познании. И. бывает двух

ИНЬ И ЯН

основных типов: рациональная (интеллектуальная, в которой иногда выделяют интеллигибельную) и эмпирическая (чувственная).

ИНЬ И ЯН (букв.: неосвещенная и освещенная сторона холма) — пара основополагающих категорий китайской философии и культуры, фиксирующая базовую для них классификационную схему и познавательную матрицу. И. и я. соотносятся с бесконечным рядом оппозиций, главными из которых принято считать те, что ассоциативно и иным образом связаны с противопоставлением женского и доминирующего мужского начал: луна — солнце, темное — светлое, пассивное — активное, мягкое — твердое, нижнее — верхнее, внешнее — внутреннее и т.п. Любой аспект любого явления или вещи, который может быть охарактеризован как инь или ян, в свою очередь имеет сторону инь и сторону ян и т.д.

Заслугу в разработке этой классификационной схемы принято относить на счет «школы инь ян», единственным известным представителем которой является Цзоу Янь (305–240 гг. до н.э.). Вероятно, концепция И. и я. развивалась в рамках астрономо-астрологической традиции. Одно из первых упоминаний о ней содержится в историческом трактате «Го юй» («Речи царств», IV–III вв. до н.э.), где устами персонажа VIII в. до н.э. происшедшее землетрясение объясняется нарушением порядка взаимодействия пневм (см. *Ци*) Неба и Земли и соответственно сил И. и я. В даосском памятнике IV–III вв. до н.э. «Чжунан-цзы» (XXI) «взаимопроникновение и становящаяся гармония» И. и я. описываются как условие порождения вещей. В «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов», ок. III в. до н.э.), философичном приложении к «И цзину» («Канон перемен»), *дао* определяется как «одно инь, одно ян», т.е. как чередование противоположных космических начал (I 5).

Дун Чжуншу (190 или 179–120 гг. или 104 г. до н.э.) придал дихотомии И. и я. этическую окраску, обозначив ими зло и добро, ненависть и любовь, рождение и смерть и т.п. Он же скоординировал схему И. и я. с учением о взаимодействии пяти элементов (у син). Один из главных основоположников *неоконфуцианства* Чжоу Дуньи (1017–1073) ввел в широкий оборот даосскую схему космогенеза, в которой источником И. и я. является

изначальное единство Великого предела (*тай цзи*): «Великий предел движется и рождается ян, движение [доходит до] предела и [устанавливается] покой, [пребывает] покой и рождается инь» («Тай цзи ту шо»).

Данная концепция дуальности всего сущего систематизирована в классическом памятнике «Чжоу и» («Чжоуские перемены», см. *Ицзинистика*): с ян и инь отождествляются элементы гуа, графических схем «И цзина» — сплошная и прерванная черты соответственно. Как познавательная матрица и мироописательная схема И. и я. применяется вместе с другими универсальными классификационными схемами и играет важную роль в традиционных нумерологических построениях, в том числе в теории китайской медицины и психотренинга.

ИОСИФЛЯНЕ — сторонники и последователи Иосифа Волоцкого. Иосифлянство как церковно-политическое течение сложилось в конце XV — начале XVI в. и окончательно сформировалось как идеология русской Православной церкви, стоявшей на почве союза с великокняжеской властью, в первые два десятилетия XVI в. Идеология иосифлянства основывалась на таком понимании религии и церкви, которое выдвигало на первый план не внутреннее духовное совершенствование личности, не свободу духа, а социальную миссию религии и церкви. Религия и церковь рассматривались И. как организующее начало человеческого общежития. Отсюда идея необходимости сосредоточения богатств ради социально организованной благотворительности, отсюда же требование суровой дисциплины в монашеской жизни, строгого соблюдения обрядового благочестия и уставной молитвы, недопущения каких-либо отступлений от устава. И. были непримиримыми противниками всякого рода ересей и не допускали никакой пощады еретикам.

После смерти Иосифа Волоцкого во главе И. стал Даниил, избранный игуменом Волоколамского монастыря, а в 1522 г. назначенный митрополитом московским. Под руководством Даниила И. повели ожесточенную борьбу против *нестяжателей*. На соборе 1525 г. под давлением И. был осужден Максим Грек, которому вменили в вину неточности его переводов, но фактически он был подвергнут наказанию за обличение внеш-

него, обрядовеческого направления русско-го благочестия. Собор 1531 г. осудил наиболее яркого последователя Нила Сорского, идеолога нестяжательства, Вассиана Косого (Патрикеева), богословские расхождения которого с Даниилом были квалифицированы как ереси. В 1553–1554 гг. уже при митрополите Макарии было осуждено на заточение вместе с двумя настоящими еретиками Матвеем Башкиным и Феодосием Косым много «заволжских старцев» — нестяжателей, в том числе и Артемий Троицкий. Скиты вокруг Кирилло-Белозерского монастыря опустели. Таким образом, в русском православии с середины XVI в. И. окончательно взяли верх над нестяжателями, победило направление внешнего благочестия, а сторонники «умной» молитвы, духовной свободы, независимости церкви от светской власти потерпели поражение.

В дальнейшем, по мере укрепления связи И. с великим князем московским в идеологии И. все более явственно начинают выступать черты «государственности». В великокняжеской власти И. начинают усматривать гаранта обеспечения имущественных прав монастырей от посягательств удельных князей, а также средство борьбы против еретических учений. В XVI в. иосифлянство окончательно превращается в официальную идеологию русской Православной церкви. Среди иосифлянских публицистов мы видим таких представителей русской церкви, как старец Филофей, архиепископ Феодосий, митрополит Макарий.

Однако победа И. в официальной борьбе не принесла им нравственных успехов. В общественном сознании иосифлянство отождествилось с прислужничеством церкви светской власти. И хотя это не соответствовало идеологии И., на их совести были гонения против Максима Грека и «заволжских старцев», которые олицетворяли стойкость духа против внешних притеснений.

ИПОСТАСНОСТЬ — понятие философии С.Н. Булгакова. Наиболее отчетливо сформулировано в работе 1924 г. «Ипостась и ипостасность» (работа опубликована в «Сборнике статей, посвященном 35-летию научной деятельности П.Б. Струве» в Праге в 1925 г.). Данная категория является переходным моментом от онтологической концепции, изложенной в «Свете Невечернем»,

к более поздним работам Булгакова (так называемой «малой» и «большой» богословской трилогии). Как философское понятие термин «И.» связан с учением о Душе Мира в платонизме и концепцией Софии Вл. Соловьева, как элемент теологической конструкции — со сложной для православного богословия проблемой о соотношении между природой (сущностью, οὐσία) и Ипостасей внутри Троицы; и с проблемой коммуникации между Богом и миром. По мысли Булгакова, София, как Откровение трансцендентного Божества, должна по своему онтологическому статусу отличаться и от трансцендентной Природы (φύσις, οὐσία), и от тварного мира; кроме того, София не может иметь своей ипостаси — это вносило бы в Троицу четверицу. Поэтому для корректного в догматическом отношении описания положения Софии как особого всеединства, парадигмы и образца тварного мира, необходимо, наряду с природой и ипостасью, рассмотреть еще одно возможное состояние бытия — И. как особое состояние «принадлежности ипостаси», обретение полноты бытия не через свою, но через иную ипостась, «ипостасирование через самоотдание». По своему философскому значению понятие И. чрезвычайно близко пониманию Софии как инобытия Триипостасности, ее «фактуальности», выдвинутое А.Ф. Лосевым, — и для Булгакова, и для Лосева чрезвычайно важно дистанцировать внутритроичное инобытие от инобытия вне Троицы, тварного: сближение первого со вторым обозначало бы диссоциацию божественного в твари. Вместе с тем сложность конструкции и неточность формулировок (в частности, не предполагаемая Булгаковым возможность сближения понятия И. с фрейдистской теорией) вызвали резкую критику понятия И. со стороны редакторов сборника в честь Струве (в частности, П.Н. Савицкого) и православных богословов наиболее ортодоксальной ориентации.

Литература: Булгаков С., прот. Ипостась и ипостасность / Сборник, посвященный 35-летию научной деятельности П.Б. Струве. Прага, 1925; Колеров М.А. Братство Св. Софии: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10.

ИПОСТАСЬ (от греч. ὑπόστασις — сущность, основание) — философский и богословский термин. Считается, что он был вве-

ден в I в. до н.э. Посидонием для обозначения реальной сущности в отличие от сущности мыслимой или кажущейся. Глагольные формы термина *υπόστασις* употреблялись ранними стоиками (в частности, Хрисиппом) для обозначения «ипостасирования», осуществления материи в вещах наличного бытия. Актуализация понятия «И.» происходит во II–IV вв., во время так называемых тринитарных споров; адекватное определение этого термина имело большое значение для формирования христианской догматики. Особая роль в выработке терминологии принадлежала святым отцам IV в. Каппадокийской (или Новоникейской) школы — Василию Великому, Григорию Нисскому, Григорию Богослову, перед которыми стояла трудная задача — выразить интуиции христианства в терминах античной философии. Отцы-каппадокийцы предложили ввести терминологическое различие между понятием «сущность» (*οὐσία*) и «И.» (*υπόστασις*) Троицы, первоначально выступавших как синонимы (ср. лат. *substantia*). Большое значение для святоотеческого истолкования термина «И.» имели трактовки, разработанные в рамках перипатетической школы и неоплатонизма: так, неоплатоник Плотин первым применил термин «И.» для определения Единого, Ума и Души, а его ученик Порфирий утверждал, что «до трех ипостасей развивалась божественная сущность» (Цит. по: Поснов М.Е. История христианской церкви. К., 1991. С. 361), т.е. понятия «сущность» и «И.», изначально синонимичные, разграничиваются уже неоплатониками. Однако для решения вопроса о непосредственном значении этих терминов использовалась философия Аристотеля, и особенно учение о первой и второй сущностях, изложенное в «Категориях». По Аристотелю, «сущностями называются прежде всего первые сущности, потому что для всего остального они подлежащие и все остальное сказывается о них или находится в них» (Аристотель. Категории); первые сущности (или И.) выражают «определенное нечто», «единичное и одно по числу». Вторые же сущности обозначают, скорее, некоторое качество, но качество особого свойства: то, что на языке позднейшей философии получило название «предиката». Таким образом, первые сущности имеют для Аристотеля большую полноту бытия по отношению ко вторым сущностям как «чтой-

ность», наличное бытие предмета — по отношению к совокупности видов-родовых признаков. Василий Великий, вслед за Аристотелем, определяет различие между сущностью и И. как различие между общим и частным: постигаемая мысленно общая природа есть совокупность существенных признаков определенного класса, но реальное свое выражение она находит в отдельном, и там, где нет единичного (частного), не может идти речи об общей природе. Богословы неоникейской школы связали Аристотелево понятие И. с понятием личности — неизвестным греко-римской мысли, но чрезвычайно важным для христианства: в Святой Троице три И. (т.е. три первосущности) имеют отдельное, личное бытие; их «вторая сущность» — *οὐσία* — также имеет реальное, но трансцендентное существование (не случайно поэтому большое значение для православной догматики имела традиция апофатического богословия (Псевдо-Дионисий Ареопагит, позднее — Иоанн Дамаскин) с ее ориентацией на трансцендентный характер Божественной сущности). По учению каппадокийцев, Божия сущность и ее Свойства — неначинаемость (предвечность) бытия и Божеское достоинство — принадлежат одинаково всем трем И.: Отец, Сын и Дух Святой есть только тройное проявление ее в лицах, из которых каждое обладает всей полной абсолютной сущности и находится в нераздельном единстве с ней. Дальнейшее развитие термина «И.» связано с христологическими спорами V–VII вв., с признанием концепции сложной И. как результата соединения двух природ во Христе, — если для каппадокийцев было важно определить тождество Сущности и инаковости И., то для дальнейшей христологии значение имело, скорее, определение тождества И. и инаковости сущностей — божеской и человеческой — во Христе. «...Соединение по ипостаси образует из соединяемых природ одну сложную ипостась, сохраняющую... в самой себе причастные к соединению природы, и их видовое отличие, и их естественные способности неслитными и неизменными... ибо ипостась есть составление каждой вещи в начале ее существования», — утверждает Иоанн Дамаскин (Логос. 1991. № 1. С. 86). Таким образом, переосмысление понятия И. давало возможность наиболее точно определить границы христиански-православной антропологии, показать связь

учения о Троице и учения о Христе с учением о человеческой личности (которая также является сложной И., включающей в себя две природы — тела и души). Понятие И. вновь актуализируется в русской религиозной философии конца XIX — начала XX в., когда (особенно под воздействием философских построений Вл. Соловьева) данная категория приобретает достаточно широкий философский смысл в качестве, во-первых, основания для создания корректной теории личности — своего рода отечественного инварианта западного персонализма (концепции о. П. Флоренского, В.Н. Лосского, прот. И. Мейендорфа) и, во-вторых, отправной точки для конституирования троичной онтологии в рамках метафизики всеединства (софиология о. С. Булгакова).

Литература: Аристотель. Категории // Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1978; Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 1–3. М., 1994; Иоанн Дамаскин. Философские главы (Диалектика). Гл. 66. О соединении по ипостаси // Логос. 1991. № 1; Св. Григорий Богослов. Творения. Ч. 4. М., 1889; Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1988; Булгаков С., прот. Главы о Троичности // Труды Православного богословского ин-та в Париже. Вып. 1, 2. Париж, 1928, 1930; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991; Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс—М., 1992; Поснов М.Е. История христианской Церкви. Киев, 1991.

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ (лат. *irrationalis* — неразумный, бессознательный) — принципиально недоступное рациональному познанию и постижению в рамках логического мышления, лежащее за пределами разума и несоизмеримое с его возможностями, противоположное рациональному. Как философская категория специфична для идеализма и агностицизма, в которых И. понимается как нечто противостоящее разуму, полагающее разум неспособным объять все богатство и разнообразие духовной и материальной действительности; нечто темное, бессознательное, алогичное. И. никогда не переходит в рациональное, они противостоят друг другу как антагонисты. Иррациональная философия противопоставляет рациональному познанию созерцание (Платон, Кант, Гуссерль), интуицию (Бергсон, Н. Лосский) и веру (Августин, Кьеркегор), понимание

(Дильтей) как виды нерационального познания, а также чувство (Якоби), волю (Шопенгауэр), инстинкт, бессознательное (психоанализ), тело (Фуко, Мерло-Понти, Делез) как различные формы чувственности, связывающие человека с миром и отсутствующие у самопрозрачного субъекта классической философии. Эти формы рассматриваются иррационализмом в рамках основной проблематики теории познания. В негативном смысле, в теории познания И. также понимается как нечто подлежащее познанию, как объект рационализирования, переходящий в познанное, логически оформленное и дискурсивно выраженное. В таком понимании И. не противостоит рациональному, но, наоборот, образует с ним единое целое.

Литература: Сеземан В. Рациональное и иррациональное // Логос. 1911. № 1; Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. М., 2000; Дильтей В. Описательная психология. М., 1924.

ИСИХАЗМ (от греч. *ἡσυχία* — тишина, молчание) — мистическое направление в православии. Окончательно сформировавшись к XIII в., учение исихастов принадлежит аскетическому учению Восточной церкви и восходит, без сомнения, к глубокой древности, хотя в письменном виде как наука внутренней молитвы была изложена только в начале XI в. в трактате, приписываемом Симеону Новому Богослову, а также в специальных сочинениях Никифора Исихаста и особенно св. Григория Синаита, восстановившего практику внутренней молитвы на Афоне в начале XIV в. Уже у Климента Александрийского (конец II — начало III в.) мы находим учение о молитве как о «внутренней, духовной и непрестанной беседе с Богом» — предтече «умной молитвы» последующих мистиков. Значение этой молитвы, по Клименту, есть жертвоприношение и прямой путь к единению с Богом. Мы находим упоминание о том же аскетическом учении, но в менее четкой форме у св. Иоанна Лествичника (VII в.), у св. Исихия Синайского (VIII в.) и др. Высшей целью богопознания для святых отцов является обожение, духовное слияние человека с Богом, которое достижимо путем как гносеологическим, так и этическим, в области делания и в области созерцания. Такое «онтолого-гносеологическое» познание Божества встречается еще у

Псевдо-Дионисия Ареопагита: обожение есть для него «вечное возвращение» в первоначальное единство Божества. Процесс мистического восхождения к Богу, по Дионисию, во многом близок плотиновскому и складывается из трех главных ступеней: это *катарсис* — освобождение человеческого духа от всего чувственно-материального содержания, фотисмос — озарение души божественным светом, «пронзение» ее Божией благодатью, и, наконец, телейосис — высшее состояние мистического гнозиса, когда ум человека, достигший вершин созерцания, проникает в тайны божественной жизни и приобщается к Божеству. В тот момент, когда человеческая мысль достигает вершины абстракции, когда ум стремится от всех представлений и образов и погружается в молчание, в состояние полного безмыслия, дух человека осязает Божество. Наиболее полно учение И. было разработано св. Григорием Паламой. Одной из основных мистических интуиций восточных святых отцов была интуиция апофатического понимания Божества: непознаваемости Бога рационально, Его неизреченности, Божественного Мрака. Но в таком случае очевидно, что процесс обожения также иррационален, основан на совершенно иных вещах, нежели обычное познание. Неизреченного Бога можно познать только в молчании — вот основная идея всей исихастской традиции. Помимо благодати должна существовать еще и внутренняя готовность индивида к процессу богопознания, и именно молитва становится местом единения человека с Богом: человек восходит от «просительной молитвы» (т.е. молитвы, полной земных «забот и бязни») к «чистой», а от нее — к «умной молитве» (терминология св. Исаака Сирина), которая являет собой молитвенное совершенство, созерцание. Далее, словами Исаака Сирина, «все, что является молитвой, прекращается, и не молитвой молится ум»). Именно это «молчание ума», которое выше молитвы, и называется исихией. Для исихаста предстояние пред Лицом Божиим совершается непрестанно, так же какдыхание или сердцебиение, и достигается с помощью особых психосоматических упражнений. Таким образом, процесс богопознания для исихаста предполагает не только умственные или этические усилия, которые в христианской гносеологической традиции неотдели-

мы друг от друга, но и особое положение тела, как вместилища духа, поскольку «познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных» (Вл. Лосский). Как замечает о. И. Мейендорф, этот метод коренится в ветхозаветном понимании крови как вместилища души. Человек рассматривается как нераздельное психофизическое единство, в котором любое движение души неизбежно вызывает телесную реакцию. И. присущ только православной мистике и входит исключительно в православное предание; для Запада же характерно идущее еще от Варлаама Калабрийского — оппонента св. Григория Паламы — принципиальное неприятие самой сути проблемы: чисто внешние медитативные упражнения, помогающие при свершении Иисусовой молитвы, но отнюдь не исчерпывающие и не заменяющие ее смысл, воспринимаются как единственное содержание такой молитвы. В действительности ряд приемов, связанных с управлением дыханием, с положением тела во время молитвы, являются лишь внешними правилами, помогающими правильному сосредоточению ума на кратком тексте молитвы. Исихия есть абсолютное угасание всех — чувственных, рациональных и образных способов богопознания. Богоприсутствие в Иисусовой молитве не является категорией или образом, но, наоборот, это полное освобождение от вещного представления о Боге. Учение св. Григория Паламы об исихии оказало существенное влияние на конституирование православной догматики, на создание особого, православного менталитета (в противоположность западной рациональности), основанного на специфическом сращении душевных, духовных, психофизических компонент. Русские последователи св. Григория Паламы — преп. Сергей Радонежский, Нил Сорский, Артемий Троицкий, Максим Грек, Паисий Величковский, оптинские старцы — составили, по выражению В.В. Зеньковского, особый «духовный стиль» (Зеньковский В.В. История русской философии. Ч. 1. Т. 1. Л., 1991. С. 51) русского Православия, направленный на переориентацию с внешней, обрядовой стороны религии на внутреннюю (или на символическое их сращение). Экзистенциальное обаяние И. объясняет его возрастающую актуальность начиная с конца XIX в., и особенно для целой плеяды богословов русского Зарубежья (о. Вл. Лосский,

прот. Г.В. Флоровский, архим. Василий Кривошеин, о. Киприан Керн, о. Иоанн Мейендорф и др.) в 30–60-е гг. XX в., когда кризис европейской рациональности, с одной стороны, и необходимость определения сущности русской философии — с другой, стали восприниматься как данность. Обращение к И. стало неотъемлемой частью современного философского процесса; по мнению С. Хоружего, православный энергетизм и И. могут способствовать повороту русской философии XIX–XX вв. от западной рациональности к тому Началу, с которым она, по идее, должна быть связана генетически: к святоотеческой традиции.

Литература: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995; Архим. Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996; Митин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991; Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс: М., 1991; Прот. Иоанн (Экономичев). Исихазм и восточноевропейское возрождение // Богословские труды, Сб. 29. М., 1989; Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991; Прот. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991.

ИСКЛЮЧЕННОГО ТРЕТЬЕГО ЗАКОН — один из основных логических принципов, состоящий в том, что из двух противоречащих суждений одно является истинным. В своей сути этот закон выражает ту мысль, что относительно каждого понятия все множество объектов делится в точности на два класса: на класс объектов, которые подходят под него, и на класс объектов, которые не подходят: средней зоны не существует. Этот закон подвергался критике еще в античности.

Аристотель выражал сомнение в его справедливости применительно к будущим событиям. Впоследствии Гегель критиковал И.т.з., исходя из представления о текучести и неизбежной неопределенности явлений, исключающей строгую дихотомию значений. Систематическая критика этого закона была проведена в начале XX в. Л. Брауэром, исходя из конструктивной интерпретации логических понятий. Брауэр опирался на положение, что строгое математическое рассуждение должно быть конструктивным, исключающим чистые доказательства существования.

Он определял логическое утверждение о существовании некоторого объекта или свойства как утверждение о возможности его построения, а отрицание — как сводимость к абсурду допущения о возможности построения. Но в этом случае И.т.з. перестает быть универсальным, поскольку не исключаются ситуации, при которых относительно ряда объектов невозможность их построения будет сочетаться с невозможностью провести рассуждение, сводящее к абсурду утверждение о возможности построения. Эти соображения, проистекающие из требования содержательности (конструктивности) математического мышления, дополняются у Брауэра эмпирической концепцией логики, согласно которой нормы логики зависят от материала мышления и изменяются вместе с изменением последнего. Брауэр был убежден в том, что без существенных ограничений на использование классической логики математика не сможет избавиться от парадоксов.

Брауэровская критика И.т.з. была так или иначе признана большинством математиков и логиков XX в. Д. Гильберт, не соглашаясь с прямым запретом на использование И.т.з. в математике, тем не менее принял этот запрет при определении логики метаматематического рассуждения (*метатеория*). Крушение интуиционизма и формализма как программ обоснования математики, существенно связанных с отказом от И.т.з., делает актуальным вопрос о сущности этого закона и в настоящее время.

Брауэровскую критику И.т.з. надо признать верной, если признать законность определения логических терминов утверждения и отрицания на основе понятия математической конструктивности. Существуют, однако, серьезные доводы против такого хода мысли. В настоящее время мы имеем основания думать, что универсальные логические нормы по своей природе не могут быть адекватно определены в представлениях частных наук, и в этом плане брауэровская критика И.т.з. должна быть признана ошибочной. Анализ оснований математики убедительно показывает также, что источник математических парадоксов заключается не в правилах логики, определяющих вывод, а только в правилах определения понятий. С этой точки зрения, универсальный метод устранения парадоксов должен состоять не в ограничении признанных правил классиче-

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

ской логики, а в уточнении критериев допустимых объектов.

Литература: Аристотель. Об истолковании. Соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1978; Brouwer L. The Unreliability of the logical Principles. Collected Works. Vol. 1. Philosophy and Foundations of Mathematics. Amsterdam—Oxford, 1975; Перминов В.Я. Аргументы Брауэра против закона исключенного третьего / Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. М., 1997.

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ — проблемная область исследований (научное направление и прикладные разработки) по моделированию человеческой способности к творческой деятельности. Направление научных исследований, называемое И.и. (калька с англ. artificial intelligence), возникло в 60-х гг. XX в. В США оно появилось как раздел Computer Science, значительно потеснивший позиции Кибернетического общества, в России (в СССР) было создано в начале 70-х гг. в рамках кибернетики и под ее патронажем. В настоящее время кибернетику и И.и. принято рассматривать как разделы информатики. Поскольку основная гипотеза кибернетики о возможности создания «общей теории управления» живыми, неживыми и искусственными системами (Н. Винер) не выдержала проверки временем, исследования по И.и. не ориентируются сегодня на создание искусственного разума.

Сфера деятельности ученых, исследующих И.и., находится на стыке с другими областями. Это, в частности, психологические исследования механизмов творческой деятельности, когнитология, машинный перевод, прикладная лингвистика, моделирование речи и др.

В прикладном аспекте к И.и. относятся устройства и системы, в которых воплощаются идеи и подходы И.и. Это разнообразные объекты от манипуляторов до сложных технологий и от сервисных программ до интеллектуальных систем, включая экспертные и обучающие системы и интеллектуальные интерфейсы. В этом контексте И.и. связан с системами управления объектами и процессами, включая соответствующие аспекты бионики и робототехники. Особое значение имеют инструментальные средства, к которым относятся интеллектуальные языки программирования (Лисп, Пролог, Рефал и др.), оболочки экспертных систем и техно-

логии построения интеллектуальных систем, а также аппаратные средства, включая специального вида элементную базу, схемотехнику, специализированные процессоры для интеллектуальных систем и для языков программирования высокого уровня, интеллектуальную память.

С точки зрения места, которое заняли в практике человеческого общества прикладные разработки по И.и. различного уровня, назначения и типа, их можно обобщенно идентифицировать как *интеллектуальные орудия труда* — объекты, производимые технологическим способом и воплощающие на каждом этапе их создания ближайшую перспективу конструктивно представимого отчужденного от человека опредмеченного интеллектуального качества.

Работы по И.и. получили оформление в рамках ряда концепций — бионической, эвристического программирования, эволюционной, гибридного интеллекта, распределенного И.и. с мультиагентными системами. Концептуальный смысл имеет также интерпретация объектов И.и. как интеллектуальных орудий труда. В масштабах человеческого общества из этой интерпретации следует взаимодополнительность человеческого интеллекта и И.и. в форме интеллектуализированных технологий и технологий быта массового человека, что в свою очередь приводит к обобщенному представлению об интеллекте — феномене действительности, характеризующем уровень земной цивилизации.

Направленность исследований и прикладных работ по И.и. определяется практическими потребностями общества, задачами, решаемыми в различных областях человеческой деятельности. В то же время концепции и интерпретации И.и. являются отражением перспектив, открываемых техническими достижениями, теоретическими прогнозами и гипотезами. Возникающая в результате множественность точек зрения приводит к разногласиям относительно того, что называть И.и., не только между сторонниками и оппонентами И.и., но и между его приверженцами. Наиболее оптимистично настроенные исследователи продолжают говорить о перспективе создания искусственного разума, крайней формой негативного отношения к И.и. является утверждение, что И.и. как непсихическая форма интеллекта невозможен в принципе. Неоднозначность оценок об-

условлена тем, что И.и. есть существенно проблемная область. Здесь формулирование целей не может быть выполнено корректно ни на каком этапе по той причине, что перспектива формируется в отношении интеллекта — психического качества, не имеющего достаточно четкого определения.

ИСЛАМ (араб. ал-ислам — предание себя Богу, покорность) — одна из трех мировых религий, наряду с *христианством* и *буддизмом*. Синонимом «ал-ислам» является арабское «муслим» (отсюда — мусульманин, мусульмане). Число последователей И. превышает 1 млрд человек. В 28 афро-азиатских государствах И. является официальной или государственной религией. В России И. — второе по числу последователей религиозное направление после *православия*. В Российской Федерации мусульмане проживают в регионах Северного Кавказа, Поволжья, Приуралья, Сибири, а также в крупных городах — Москве, Санкт-Петербурге и др.

Возник И. в начале VII в. в Западной Аравии (Хиджаз) среди арабских племен в период разложения родоплеменных отношений и образования классового общества и государства. Основатель И., пророк Мухаммед (570—632) из рода хашимитов мекканского племени курейш, в 610 г. выступил в роли религиозного проповедника с призывом к сплочению арабов под знаменем единого Бога Аллаха. Столкнувшись с сопротивлением со стороны язычников, он с небольшой группой приверженцев переселился из Мекки в Медину (т.е. совершил «хиджру»), и 16 июля 622 г. стало позже точкой отсчета для мусульманского летосчисления, а по-арабски это — первый день лунного месяца мухарам. В Медине сложилась мусульманская община — умма, ставшая ядром будущего мусульманского государства.

Главным источником вероучения, как и руководством практической жизни любого мусульманина, является *Коран*. Вторая после Корана священная книга мусульман — *Сунна* (араб. ас-сунна — обычай, пример, поведение, традиция), «Священное предание», изложенное в хадисах — сборниках рассказов о деяниях и изречениях пророка Мухаммеда. Сунна состоит из шести канонических сборников и призвана освещать вопросы веры, не разработанные в Коране, дополнять и пояснять его.

На основе Корана и Сунны в VIII в. начал оформляться шариат (араб. аш-шариа — прямой, правильный путь, закон, предписание) — свод мусульманских законов, юридических норм, правил поведения, социально-религиозной жизни и поступков мусульманина.

Основной догмат И. — строго подчеркнутый монотеизм, вера в единого Бога Аллаха (таувхид) и его пророка Мухаммеда. Догматико-ритуальной основой И. являются «пять столпов» (аркан ад-дин), основных религиозных предписаний. Первый столп выражает символ веры (аш-шахада): «Нет Бога, кроме единого Аллаха, и Мухаммед — пророк его». Второе предписание ас-салаат (персид. намаз, араб. саяят) — молитва. Мусульманин обязан индивидуально или коллективно в течение суток совершать пятикратную молитву, от которой освобождаются лишь больные, немощные и маленькие дети. Третий столп (перс. ураза, араб. ас-саум) — соблюдение поста в священный месяц рамадан (9-й месяц в году) в течение 30 дней, начиная с семилетнего возраста. Во время поста от восхода до заката солнца не разрешается есть, пить, курить, резвиться. От поста освобождаются больные, старики, малые дети, беременные женщины и пр. С уразой связаны мусульманские праздники: ураза-байрам — праздник разговения, посвященный окончанию поста, и курбан-байрам — праздник жертвоприношения, отмечаемый в десятый день 12-го месяца мусульманского календаря — зульхиджа. Четвертый столп аз-закят (закят) — обязательная уплата ежегодного налога, взимаемого с имущества богатых в пользу нуждающихся мусульман. Его платят только взрослые дееспособные мусульмане с доходов от различного рода деятельности, недвижимости, богатства. Кроме того, каждому мусульманину предписывается еще и садака — добровольное пожертвование нищим, а также на богоугодные нужды (строительство мечетей, больниц и т.д.). Пятый столп предписывает, что мусульманин должен один раз в земной жизни в 12-й месяц мусульманского календаря совершить хадж (паломничество) в Мекку, к священному храму Кааба и другим святыням. Во время хаджа положено семь раз обойти вокруг Каабы и приложиться к хранящемуся там черному камню, считающемуся главной

святыней И. Этот обряд состоит из нескольких ритуалов, длящихся 11 дней.

В И. разработана концепция джихада (араб. усиление), который понимается по-разному, но обычно означает «борьбу за веру», в том числе вооруженную борьбу с неверными во имя торжества И. Наряду с перечисленными принципами И. предписывает ряд дополнительных обязанностей: обрезание — хитан, бракосочетание — завадж, погребение — дафн, джамаза и запрещает пить вино, есть свинину, изображать людей и животных и т.д.

Одно из ключевых понятий в И. — иман, означает веру в религию. Свидетельством наличия имана является вера в Аллаха, Его ангелов, Его писаний, Его пророков, в Судный день и в предопределение. Высшая ступень веры — ихсан означает полное принятие всех догматов веры без сомнений и перетолкования. «Поклоняться Аллаху так, как будто ты видишь Его, и если даже ты не видишь Его, то, поистине, Он тебя видит» — таковым было толкование ихсана пророком. Как догматическое понятие ихсан вместе с понятиями И. и иман составляют общее понятие «дин» — религия, где под ихсаном подразумевается искренность при исполнении религиозных обязанностей.

Во второй половине VII в. в связи с решением вопроса о наследовании верховной власти в И. образовались три основных направления: **суннизм**, сторонники которого считают, что халифом должен быть выходец из племени пророка Мухаммеда курейш; **шиизм**, сторонники которого считают, что халифом должен быть только прямой потомок пророка или его зятя Али; **хариджиты**, сторонники которого считают, что халифом может быть любой мусульманин, избранный и признанный общиной.

В XVIII—XIX вв. внутри И. оформляется мистико-аскетическое течение — **суфизм**, согласно которому высшей целью жизни является мистическое соединение души человека с Богом, отрешение от земного. В мусульманском мире имеется более сотни школ, именуемых братствами или орденами, которые проповедуют идеи суфизма. В середине XVIII в. в среде И. ханбалитского направления возникло религиозно-политическое течение — **ваххабизм**, проповедовавший очищение И. от поздних наслоений и нововве-

дений, возврат к первоначальным исламским принципам.

И. играет важную роль в политической и социокультурной жизни мусульманских стран, а также в международных отношениях. В последние годы возникло немало региональных и международных организаций, объединяющих мусульман. Крупнейшие из них — Организация исламской конференции (ОИК), Лига исламского мира, Афро-азиатская исламская организация, Исламский совет Европы и др.

ИСТИНА — адекватное отражение действительности. Одно из важнейших теоретико-познавательных понятий, т.к. весь процесс познания окружающего нас мира направлен на достижение И., которая выступает как результат познания. Противоположным понятию И. является понятие «ложь».

И. является оценкой высказываний, т.е. она присуща особому рода языковым конструкциям — повествовательным предложениям естественного языка или их аналогам в формализованных языках. Это связано с тем, что именно в повествовательных предложениях фиксируется наше знание о мире, мы судим о том, что есть и чего нет, утверждаем или отрицаем наличие определенного положения дел. В конечном итоге именно наши утверждения и характеризуются как истинные. Поэтому оценка И. неприменима к вопросительным и побудительным предложениям, т.к. они не содержат утверждений. По этой же причине она неприменима к понятийным конструкциям языка, нашим чувственным данным, хотя они и являются формами отражения мира. Тем более эта характеристика неприменима к объектам, процессам и явлениям самой действительности. Однако она применима к теориям, т.к. последние являются множествами высказываний.

Основная трактовка понятия И. называется корреспондентской (классической) концепцией И. Впервые в явной форме она была сформулирована Аристотелем. Согласно этой концепции, высказывание считается истинным, если то положение дел, существование которого утверждается (или отрицается) в высказывании, имеет место (соответственно, отсутствует) в мире. При этом понятие мира трактуется очень широко. Это не только объективный, внешний по-

отношению к нам мир, наполненный реальными вещами, но и любое другое множество объектов — абстрактных, идеальных и даже выдуманных нами фантастических или литературных персонажей. И., таким образом, трактуется как отношение, существующее между миром (в уточненном выше смысле) и воспроизводящим его высказыванием. Если предполагается, что мир воспроизводится так, как он существует сам по себе, независимо от познающего субъекта, то говорят об объективной И. Достижение объективной И. является главной задачей всех наук. В случае, когда это воспроизведение предполагает ту или иную ссылку на субъекта познания, т.е. на зависимость от его личных пристрастий, желаний и мнений, то говорят о субъективной И. Если воспроизведение мира предполагает его моделирование посредством введения абстрактных и идеальных объектов — чисел, геометрических фигур, функций, идеальных газов, материальных точек, абсолютно упругих тел и т.д., — то говорят об И. в модели. Если при установлении истинности некоторого высказывания отвлекаются от тех средств, с помощью которых эта истинность устанавливается, то говорят об И. в себе, если же эти средства четко фиксируются, то говорят о конструктивной И.

Классическая концепция И. была уточнена А. Тарским посредством схемы, задающей условия истинности предложения — $T\langle p \rangle = p$, которая читается: «предложение „ p “ истинно, если и только если имеет место p ». Левая часть этой эквивалентности подчеркивает ту мысль, что И. является метапредикатом, свойством предложений (p — это имя оцениваемого предложения), а правая часть указывает на реальную ситуацию в мире. Эта схема базируется на понимании процесса познания как отражения, широко используется в современных логических исследованиях и повсеместно применяется во всех без исключения научных дисциплинах.

Все остальные концепции И. тесно связаны с применяемыми методами обоснования истинности высказываний, являются вспомогательными и служат в конечном итоге для нахождения объективной И. Сюда относятся концепции прагматической И. — высказывание считается истинным, если его практическое использование ведет к достижению цели (практика как критерий И.); когерентной И. — высказывание является

истинным, если оно логически дедуцируется из исходных постулатов (аксиом) некоторой непротиворечивой теории; конвенциональной И. — высказывание истинно на основе принятых соглашений (определений). Следует отметить, что эти концепции, а также те понятия И., которые вводятся ниже, тесно переплетены друг с другом и являются не взаимоисключающими, а взаимодополняющими.

Для логики, математики и теоретического естествознания чрезвычайно важной является концепция конвенциональной И. На основе принятых конвенций (определений) в этих дисциплинах удается чисто аналитически, т.е. без обращения к внешнему миру, обосновывать истинность некоторых высказываний этих дисциплин. Так, обоснованные предложения называются аналитически истинными. Среди аналитически истинных особое место занимают логические истинные предложения. К числу последних относятся те утверждения, истинность которых устанавливается чисто логически, на основе соответствующих определений логических терминов.

Понятию логически истинного противостоит понятие фактически истинного. Так называются те высказывания, истинность которых не может быть обоснована только логическим способом. Таковыми являются все истинные утверждения других дисциплин, которые распадаются на два класса — теоретически истинные и эмпирически истинные. К первым относят те высказывания, которые обосновываются на основе когерентной концепции И., ко вторым — высказывания, истинность которых устанавливается с помощью различного рода эмпирических процедур — наблюдений, экспериментов, измерений.

Утверждения последнего вида играют важную роль в теоретическом естествознании. Так, если для некоторой системы предложений, описывающей некоторое явление, удается показать, что ее фактуальные следствия являются эмпирически истинными, то тем самым обосновывается объективная истинность знания, заключенного в этих предложениях, сама эта система начинает рассматриваться как теория, а ее предложения трактуются как теоретически истинные. Особенно веским обоснованием объективной истинности нашего теоретического зна-

ИСТИННОСТЬ АНАЛИТИЧЕСКАЯ

ния является его успешное практическое применение. В этом смысле объективная истинность свойственна не только предложениям естествознания, но и положениям логики и математики.

Говоря об И. как адекватном отражении действительности, необходимо иметь в виду, что существует различная степень такой адекватности. В этой связи различают абсолютную И. и относительную И. Наши теоретические построения являются относительно истинными, если при их создании используются те или иные огрубляющие реальное положение дел абстракции и идеализации.

ИСТИННОСТЬ АНАЛИТИЧЕСКАЯ — одно из важных понятий логики и философии, обозначающее возможность установления истинности предложений без непосредственного обращения к опыту, на основе знания одной логической структуры и логических законов. Своими корнями оно уходит в некоторые учения Нового времени, поднимавшие проблему обоснования необходимого концептуального знания — философского и научного: разграничение Г. Лейбницем логических и фактических истин; трактовка Д. Юмом математики как чисто аналитической дисциплины, прямо не зависящей от опыта; различение И. Кантом аналитических и синтетических суждений, связанное с проблемой получения нового знания. По Канту, математика в основном синтетична, а логика — аналитична, т.к. ее суждения основываются на не подлежащем сомнению априорном законе противоречия (т.е. их отрицание приводит к противоречию).

В дальнейшем аналитичность стали связывать с зависимостью от принципов той или иной логической системы, сводя в конечном итоге обсуждение к вопросу о достоинствах или недостатках таких систем. *Логический позитивизм* признавал все истины математики и логики аналитическими и тавтологическими, а потому — не несущими никакой фактической информации о мире. При этом И.а. отождествлялась с истинностью логической, которая получила «лингвистическую» трактовку в силу ее конвенциональной природы. Впоследствии было показано, что класс аналитических истин шире класса логических истин, являющегося экспликацией первого. Отождествление этих классов истин логическими позитивистами также

приводило к нежелательному выводу о тавтологичности и неинформативности математики как дисциплины, основанной на логических определениях. В дальнейшем финский логик Я. Хинтикка показал, что и в процессе дедуктивных логико-математических рассуждений возможно приращение информации. У. Куайн подверг критике неопозитивистский вариант различения аналитического и синтетического (априорного и эмпирического), связав логическую истинность с характеристиками реальности. Особенность логических истин для него — в их наибольшей устойчивости в случае столкновения с фальсифицирующими свидетельствами опыта; они представляют собой предложения, обязательно включающие «логические слова» («и», «не», «если», «или», «все» и т.п.). Для И.а. особый словарь не требуется.

В самом общем виде И.а. определяется как истинность предложений, зависящая исключительно от значения входящих в них терминов. Это достигается посредством логических законов и определений (или включает истины, получаемые из последних путем подстановки синонимичных терминов, что, правда, привносит содержательные — синтетические — характеристики). Для экстенциональных языков И.а. предложений связывается с их выполнимостью при всех возможных интерпретациях. В работах ряда авторов И.а. связывается с такими дедуктивными рассуждениями, в заключениях которых повторяется то, что было сказано в посылах, т.е. не вносятся новые «индивиды».

ИСТОРИЗМ — термин для обозначения сложившейся на базе классического идеала научного знания методологической стратегии анализа культуры. Первым шагом И. было введение понятия «точка зрения» (позже — «мировоззрение»). Точка зрения — перевод на немецкий язык латинского *modus* (монада, единица) Лейбница его школой. Монада видит мир в зависимости от степени своего совершенства, а в мире царствует универсальная гармония. Наблюдая мир, мы видим его с определенной точки зрения, поэтому любое свидетельство о мире должно быть понято как относительное. Общность же различных точек зрения диктует некое совершенное видение (поскольку в мире царствует гармония), и к этому видению человечество пытается прорваться. На базе

этого возникает теория естественного права как всеобщей воли, которая является в каждом человеке «чистым актом разума» (Даламбер). Возникает вера в возможность прогресса человечества на основе знания, т.к. правильная точка зрения возвращает человека к гармонии с миром и, следовательно, с другими людьми.

Как только это правильное видение оказывается если не недостижимым, то направленным в бесконечно далекую перспективу, смыслы человеческой культуры становятся «духовно-историческими образованиями», а их системное рассмотрение уступает место историческому. И. начинает требовать собирания как можно большего числа неискаженных фактов независимо от их значимости (см. *Историческая школа права*).

Гегель и послегегелевская философия истории находят другой возможный ход в рамках данной стратегии мышления. Им и принадлежит авторство термина «И.» как обозначающего спекулятивную философию истории; именно цель истории должна определять рассмотрение истории. Эта цель является выражением «идеальности», гармоничности, внутренней согласованности какого-либо фрагмента мира или мира в целом. Так в XIX в. появляется понятие нормы как идеального в данных условиях предмета. Можно мыслить разное соотношение норм — представлять их связанными, но замкнутыми и не выстраивать в иерархию или иерархически подчинить их какой-либо одной. Во втором случае появляется идея исторического развития и детерминизма.

Критика И. начинается в конце XIX в. Его упрекают в бессистемности, релятивизме, подмене систематического рассмотрения историческим, фетишизации детерминизма и в претензии на социальную инженерию. Споры вокруг И. еще не утихли. Отказ от понимания человека как стороннего наблюдателя разворачивающихся в природе и обществе процессов приводит к иному решению проблем, поставленных И. (см. *Действительно-историческое сознание, Диалог, Структурализм, Постструктурализм*).

Литература: Chladenius I. M. Allgemeine Geschichtswissenschaft. 1968; Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988; Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. М., 1993; Дильтей В. Введение в науки о духе / Зарубежная эстетика и теория литературы. Трактаты. Статьи. Эссе. М., 1989; Он же. Наброски к критике исторического

разума // Вопросы философии. 1988. № 4; Хайдеггер М. Вильгельм Дильтей и борьба за историческое мирозерцание / Дильтей В. Два текста о... М., 1996; Трельч И. Историзм и его проблемы. М., 1994; Поппер К. Ницше историзма // Вопросы философии. 1993. № 10–12; Meinecke F. Die Entstehung des Historismus. 1936; Rotzacker F. Historismus. Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1920.

ИСТОРИОСОФИЯ — философия истории, претендующая на целостное познание исторического процесса в свете раскрытия в нем первоначал бытия и метаисторического смысла. Как правило, преимущественное внимание в историософских построениях получает тот исторический период, к которому принадлежит автор концепции. Историософское мышление возникает в античности, получает развитие в христианской и исламской средневековой культуре и достигает апогея в универсальных системах классической европейской философии. Принято считать, что восточная культура, исходя из иных принципов взаимоотношения человека и мира, не порождает специфического историософского типа мышления.

Хронологически первой И. античности была мифологическая концепция постепенного регресса исторических эпох, предложенная Гесиодом. Далее в античности историософская проблематика практически не разрабатывается. Впервые всерьез поднимает вопросы о смысле истории пришедшая на смену античной христианская культура. Традиционный христианский тип И. основывается на трех метаисторических посылах: унаследованного от иудаизма мотива мессианизма (который трансформируется в христианской парадигме И. как принцип избранности «общины праведников»), собственно новозаветных посылок и христианской эсхатологии, средоточием которой является Апокалипсис Иоанна Богослова. Первым мыслителем, взявшимся за систематическую разработку христианской И., был блаженный Августин (IV в.). С его именем связано становление взгляда на историю как на направленный, линейный (а не циклический, как в античности), процесс, имеющий начало и завершение. Христианская И. рассматривает смену исторических эпох как процесс последовательного обожения мира, начинающийся с индивидуального принятия христианского типа духовности и кончаю-

шийся утверждением всеенского богочеловечества. Метафизическим началом истории выступает грехопадение первых людей, далее следует длительный период ожидания Мессии и подготовки к Его пришествию. Само пришествие Христа, акт личного вочеловечивания Бога, рассматривается как центральный смыслообразующий момент истории человечества, после которого становится возможным искупление человека от первородного греха и становление Богочеловечества — созидание совершенной общины христиан, реализующей фундаментальные принципы свободного выбора «жизни в Боге». По истечении времен сбудутся события, уже предрешенные и необратимые, выражающие смысл истории, и наступит «кончина века», ибо исчерпано будет все сотворенное во времени. Затем — метаистория, которой и исполняется смысл всего творения: Страшный Суд, который подводит последние итоги истории, и наступление Царствия Божия во всей его полноте. Такова схема христианской И.: от сотворения к падению, от завета, временного союза, к ожиданию Мессии, от явления Христа к последнему судному дню.

Иной уровень рассмотрения истории в христианской И. — концепция преемственности исторических эпох, связанная с последовательностью воплощения Лиц Пресвятой Троицы.

Основные принципы христианской И. (осмысление истории с позиции одного фундаментального метаисторического принципа, принцип конфессиональной «избранности», принцип стадийного развития и т.д.) с некоторыми трансформациями сохраняются и с появлением секулярной культуры в Европе. Их присутствие можно отследить практически во всех значительных метафизических системах философии Нового и Новейшего времени. Изменениям подвергается по преимуществу понятийный аппарат прежней И. и способ обоснования историософских концепций. Компетентность историософского мышления теперь поверяется не авторитетом Священного Писания и личными интуициями философа, а «историческим разумом», понимаемым как единство познавательных и практических способностей человека. Например, характерной чертой И. Нового времени является принцип европоцентризма — наследник принципа «избран-

ности» христианской И., — в соответствии с которым логика всемирной истории выстраивается по образцу истории европейской цивилизации: само понятие «всемирная история» уже имплицитно содержит идею единого начала и общих для всего человечества исторических законов.

Преодоление классической рационалистической метафизики (конец XIX — XX в.) повлекло за собой пересмотр связанных с ней историософских парадигм. К пришедшим им на смену основным постклассическим историософским моделям следует отнести модели осмысления истории, предложенные «философией жизни» (отрицание линейности, целостности и рациональности истории, утверждение в качестве основного содержания истории некоей иррациональной витальной стихии, отождествляемой с самой жизнью), экзистенциализмом (отрицание телеологизма истории, утверждение спонтанности и бесперспективности исторической деятельности, история предстает как поле раскрытия личной уникальности каждого человека) и теориями «цивилизационного подхода» (элиминирование самого принципа «всемирной истории»: история предстает как совокупность оригинальных историй отдельных цивилизаций, внутри которых сохраняется общая логика развития, оказывающаяся циклической — от рождения к расцвету, стабилизации и последующей гибели).

ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА ПРАВА — направление философии права первой половины XIX в., которое рассматривает право как органический продукт «народного духа» или «национального сознания». И.ш.п. возникла в Германии как реакция на два исторических фактора. С одной стороны, как критика концепции естественного права XVIII в., основанной на безграничной вере в разум, в возможность дедуктивного выведения основ правовой науки. С другой стороны, как неприятие идеологических установок Французской революции, утверждавшей превосходство человеческой воли и желания над традицией и обычаями. Главные представители исторической школы: Г. Гуго, Ф.К. Савиньи и Г.Ф. Пухта. Согласно их учению, право складывается исторически, на основе обычаев, и является неприкосновенным, поскольку не зависит ни от воли зако-

нодателя, ни от воли правительства. Юриспруденция (право юристов) лишь раскрывает и формулирует то, что заключает в себе народное сознание и что еще не получило ясного выражения в законах или обычаях. Уже во второй половине XIX в. И.ш.п. сменяет *юридический позитивизм*, однако отдельные идеи этой школы (прежде всего идея исторически развивающегося права, правовой преемственности, а также требование учитывать в философско-правовых исследованиях исторический опыт) были по-своему осмыслены и освоены различными направлениями современной *философии права*.

Литература: Новгородцев П. И. Историческая школа юристов. СПб., 1999.

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ, материалистическое понимание истории — термин появился в марксистской литературе в начале 90-х гг. XIX в. Суть этого понимания Маркс выразил следующим образом: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6—7).

И.м. требует изучения действительной жизни людей, поэтому оно обращено к анализу деятельности людей, которые в первую очередь должны жить, для чего им необходимы пища, жилище, одежда и т.д. Вот почему первым историческим актом следует считать производство самой материальной жизни. Материальное производство есть основное условие всякой истории, и оно должно выполняться непрерывно. Но удовлетворенные потребности ведут к новым потребностям, ибо новое производство порождает новые потребности. Так Маркс формулирует закон

возрастания потребностей. Люди, производя ежедневно свою собственную жизнь, производят также и других людей. В этой связи Маркс выделяет три стороны социальной действительности: производство жизненных средств, порождение новых потребностей и производство людей.

И.м. можно резюмировать таким образом: а) данное понимание исходит из детерминирующей роли материального производства непосредственной жизни; б) оно показывает, как возникают различные формы общественного сознания — религия, философия, мораль, право и т.д. — и каким образом они детерминируются материальным производством; в) оно считает, что каждая ступень развития общества заставит определенный уровень производительных сил, определенные производственные отношения и что новые поколения используют производительные силы, приобретенный предшествующим поколением капитал и одновременно создают новые ценности и изменяют производительные силы; г) оно исследует законы развития и функционирования общества, показывает, что любой социальный организм подчиняется общим, частным и специфическим законам.

Открытие И.м. претендовало на научную революцию в философии истории. Во-первых, Маркс открыл новое экономическое поле, на котором создаются ценности, выступающие в роли фундамента всякой общественной жизни. Во-вторых, это поле нельзя было исследовать с помощью старых философских категорий и старого логического аппарата. Поэтому Маркс совершает не только концептуальный, но и эпистемологический разрыв с прежней философией истории. Он разрабатывает новые категории: общественное бытие, общественное сознание, базис и надстройка, способ производства, производственные отношения, общественно-экономическая формация, экономическая структура и др. Они предопределяют способ анализа и изучения общества.

Еще при жизни Маркса многие исследователи начали упрекать его в том, что он якобы все многообразие истории и общественной жизни свел к экономическому фактору и тем самым упростил исторический процесс. Противники И.м. называли его экономическим материализмом.

Одним из первых критиков Маркса выступил профессор Лейпцигского университета П. Барт, с работами которого был знаком Энгельс. Барт пишет, что Маркс был воспитан на гегелевской философии, и поэтому все, что не вытекало из единого принципа, он считал ненаучным. Сам Маркс в качестве такого принципа выбрал экономику, из которой он выводит все остальные сферы общественной жизни. Он, продолжает Барт, лишает эти сферы самостоятельности и полностью подчиняет их экономическому фактору. На самом же деле право, идеология, политика и т.д. независимы от экономики и развиваются самостоятельно.

На многие критические замечания противников И.м. Энгельс ответил известными письмами 90-х гг. XX в., в которых разъяснял основные положения И.м., подчеркивая, что существует взаимодействие всех моментов, «в котором экономическое движение как необходимое в конечном счете прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей, т.е. вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдалена или настолько трудно доказуема, что мы можем пренебречь ею». Энгельс это иллюстрирует на примере государства, философии, права и т.д. Так, он пишет, что влияние государственной власти на экономику может проявиться в трех формах. Во-первых, государство может действовать в том же направлении, в каком развивается экономика. Тогда развитие экономических структур идет быстрее. Во-вторых, оно может действовать против экономического развития. В-третьих, оно может ставить экономике определенные преграды и изменять таким образом направление ее развития. Во втором и третьем случаях государство влияет на развитие экономики.

Несмотря на разъяснения Энгельса о роли неэкономических факторов в историческом процессе, критики И.м., тем не менее, считают, что оно уязвимо, т.к. нельзя все объяснить экономическими условиями жизни людей. Эта критика продолжается до настоящего времени. Многие даже называли И.м. позитивистской интерпретацией исторического процесса. Некоторые утверждают, что философия истории Маркса носит такой же натуралистический характер, как естественные науки, в частности дарвиновская теория эволюции. И.м. будто бы

больше касается специфического объекта своего исследования — материального производства и связанных с ним общественных форм.

Спрашивается, правы ли критики Маркса? Чтобы ответить на этот вопрос, начнем с того, что формирование материалистического взгляда на общество проходило несколько этапов. Первое всестороннее изложение дается в «Немецкой идеологии» (1845—1846). Здесь можно встретить не совсем зрелые теоретические высказывания. Например, Маркс и Энгельс пишут: «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 25). Вполне понятно, что те, кто, скажем, исследовал роль религии в истории человеческого общества, не могли согласиться с такой точкой зрения.

Энгельс признавал, что они с Марксом «сами виноваты в том, что молодежь иногда придает большее значение экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отвергали, и не всегда находилось время, место и возможность отдавать должное остальным моментам. Но как только дело доходило до анализа какого-либо исторического периода, т.е. до практического применения, дело менялось, и тут уже не могло быть никакой ошибки» (Там же. С. 25). Иначе говоря, при разработке И.м. Маркс и Энгельс несколько абсолютизировали роль экономического фактора, но в работах, посвященных конкретным историческим событиям и явлениям, все процессы рассматривались в единстве.

Но даже оппоненты И.м. единодушны в том, что оно заняло важное место в философии истории. Так, русский философ и историк Н.И. Кареев пишет: «Не будучи сторонником экономического материализма, я, однако, взглянул на него как на одну из историологических теорий, которая, вернее — элементы которой должны вместе с разными другими идти в общий социологический

синтез». Ж.-П. Сартр прямо заявляет, что он безоговорочно согласен с тезисом Маркса, согласно которому способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни.

И.м., или материалистическое понимание истории, изучает наиболее общие законы общественного развития, рассматривает общество как целостное качественно новое образование в движении и развитии, исследует переход от одной общественно-экономической формации к другой. И.м. — это часть *философии истории*.

ИСТОЧНИКИ ПРАВА. В современной науке считается доказанным, что существует три основных И.п.: *обычай*, юридический прецедент и нормативный акт. Некоторые авторы в качестве самостоятельных И.п. рассматривают договор и религиозные представления. В данном случае такая тонкость не имеет принципиального значения, потому что эти И.п. без какого-либо искажения сути дела могут быть зачислены в *обычай*.

Под *обычаем* понимают устойчивую социальную норму, принимаемую социальной группой в рамках определенной традиции. Он определяет коллективную психологию, культовые и обрядовые действия, систему воспитания, регулирует деятельность и поведение людей в обществе и личной жизни. Следование *обычаю* опирается на систему воспитания, привычку, на наличие устойчивых стереотипов поведения, ограниченных рамками данного *обычая*. *Обычаи* выполняли роль социальных норм, способствовали формированию мировоззрения людей, регулировали трудовую деятельность, бытовые и семейные отношения. В их основе часто лежали моральные и религиозные представления, объективировались хозяйственные и военные навыки и знания. *Обычаи* способствовали нормированию укорененных в обществе правил привычного поведения. На ранних стадиях возникновения социальных норм *обычай* с помощью культовых и обрядовых действий закреплял и проводил в жизнь мифологические воззрения, принимаемые в данном обществе.

На поздних стадиях первобытнообщинного строя и особенно при переходе к государственной организации нормы первобытных *обычаев* закреплялись возникающими властными структурами, из привычных не-

осознаваемых регуляторов поведения превращались в публично осознаваемые нормы права. Властные органы на этом этапе выполняют роль посредника между людьми и всеобщими для них нормами права. Возникает возможность и обозначается тенденция к возникновению аппарата, который был призван профессионально заниматься правотворческой и правоохранительной деятельностью.

Таким образом, первым И.п. является *обычай*, закрепленный структурами власти, с возникновением государства *обычай* может закрепляться в законодательных актах. Элементы права имеются уже тогда, когда начинают лишь появляться первые, еще зачаточные институты государства. *Обычай*, возведенный в ранг нормы права, составляет содержание так называемого *обычного права*.

С возникновением государства открывается возможность сознательного и планомерного развития социальных отношений в интересах всего общества или его частей. Государство действительно выступало и сейчас часто выступает носителем и выразителем интересов и воли определенных социальных групп. Прогрессивное развитие права в этом отношении идет в направлении обеспечения максимальной свободы каждого члена общества в рамках закона. Возникает законодательство. Важнейшим И.п. в этот период является юридический прецедент, т.е. судебное или административное решение по конкретному делу, которое закрепляется в правовых актах, служащих основой для разбирательства в дальнейшем аналогичных дел и имеющих обязательную правовую силу. Право, возникающее из такого источника, называется *прецедентным*. В некоторых современных государствах *прецедентное право* является основным и определяет специфику законодательства данных стран. Оно ориентировано на прошлое, охватывает все аналогичные случаи в настоящем, каждый новый случай подлежит специальному разбирательству и оформлению в ранг закона, после чего происходит расширение *прецедентной практики*.

Третьим И.п. являются новые нормативные акты, создаваемые государством. Этот источник требует активной правотворческой деятельности, способствует теоретическому развитию права, его постоянной корреляции с общественной жизнью. Новые нормативные акты делают законодательство очень подвижным, динамичным. Они позволяют чутко реагировать на изменения, происходя-

шие в социальных отношениях. Такое право получает название статутного или законодательного. Право в этом случае может действительно отражать потребности и интересы общества, быть гарантом их обеспечения, охранения и развития. Общество получает возможность развиваться в сторону правового сообщества гораздо более быстрыми темпами, чем при наличии лишь обычного и прецедентного права.

Наиболее последовательно такой путь развития права был выражен представителями исторической школы. Право возникает независимо от государства первоначально как обычное право. Законодатель лишь фиксирует уже сложившиеся в глубинах народной жизни, в стихии общественного сознания, народного духа социальные нормы, закрепляет их в правовых актах, делает их общеобязательными правовыми нормами. Процессы образования государства, классов и права идут параллельно, достаточно независимо друг от друга, но в то же время, будучи включенными в единую систему отношений в обществе, они тесно взаимодействуют друг с другом. Что было первичным в содержательном смысле и по времени возникновения — государство, классы или право, — сейчас однозначно ответить невозможно. Если под правом понимать неразделимый синтез обычного, прецедентного и законодательного права, то ответ будет одним: такое право имеет место только на уровне развитых цивилизованных государств, при этом обычное и прецедентное право с необходимостью должны считаться этапами исторического возникновения права. Для конкретных стран возможно было различное комбинирование этих составных частей. Так, в частности, в Спарте использовалось обычное право, в Афинах — законодательное право, а римское право представляло собой синтез обычного и законодательного права.

С современной точки зрения право как отрасль знания, как наука имеет двуединую сущность: теоретические и эмпирические уровни. Между ними имеется своеобразное отношение. Невозможно даже говорить о том, какой из них является определяющим, потому что эмпирическое применение, например, в случае прецедентного права может приводить к экстенсивному расширению теории и ее интенсивному углублению за счет толкования впервые вводимых норм.

И наоборот, новые теоретические результаты, вводимые законодательным путем, определяют эмпирическое применение.

Отношение между теоретическим правом и его применением выступает основанием для выделения этапов возникновения права. «Из этих своеобразных отношений, которые существуют между познанием и применением права, следуют взгляды на различение определенных стадий возникновения права. Первая из этих стадий относится к практическому приведению в действие правовых воззрений, как таковая она имеет свой непосредственный источник в нравственных представлениях народа. Вторая соответствует разделению права и обычая вследствие формирования определенных правовых положений, в которых уже становится заметным стремление к теоретическому представлению правовых идей. На третьей стадии, наконец, правовые положения становятся предметом систематического научного исследования в отношении к выраженному в них понятию права. Первая из этих стадий является поэтому стадией естественного правового воззрения, на второй происходит кодификация, на третьей — систематизация права» (Wundt. S. 536).

Следует обратить внимание на то, что описанный процесс возникновения права вскрывает его внутренние механизмы и показывает историю права изнутри. Становление права до определенного момента не зависит от возникновения государства и классов. Привычная для многих схема исторической, временной и логической последовательности, при помощи которой объясняли возникновение и сущность государства и права, была следующей: избыточный продукт — собственность — классы — государство — право. Эта схема с неизбежностью вела к пониманию права как возведенной в закон воли господствующего класса. Но все дело в том, что рассмотренная схема не имеет всеобщего значения для всех регионов и стран мира, для ряда из них могут быть нарушены временная последовательность и даже исторический статус каждого звена этой схемы. Тем более она не выдерживает логической проверки. Если считать государство в наиболее широком смысле этого слова системой, предназначенной для обеспечения жизнедеятельности социального организма, то его некоторые функции можно было бы испол-

зовать и в бесклассовом обществе, что на самом деле и происходило почти повсеместно. Например, суды и правовая служба в лице вождей и жрецов возникли в бесклассовом обществе, а вершение суда и осуществление правосудия является основной функцией государства. Естественно, что возникающие классы стремились к овладению уже имеющимися властными структурами, к подчинению себе чиновничьего аппарата, к утверждению себя через законодательные акты. Но этот процесс имел вторичный характер, когда уже существовали по крайней мере обычное и прецедентное право.

Литература: Buelow O. Gesetz und Richteramt. 1885; Wundt W. Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlichen Forschung. B. 2. Stuttgart, 1895; Общая теория права. Нижний Новгород, 1993; Берман Г. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994; Гуго Гроций. О праве войны и мира. М., 1994; Ильин И. А. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1993; Соловьев В. С. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1988; Хропанюк В. Н. Теория государства и права. М., 1993.

ИСЧИСЛЕНИЕ ЛОГИЧЕСКОЕ — синтаксически построенная логическая теория, формальная система *символической логики*, которая воспроизводит и систематизирует в рамках некоторого *формализованного языка* процедуры *дедукции*, позволяющие осуществлять обоснование *логических законов* без использования семантических понятий — истинности, выполнимости, *интерпретации*, модели и др.

Первый этап в построении И.л. — задание формализованного языка: выделение множества исходных символов (алфавита) и эффективные определения правильно построенных выражений, в том числе формул языка. Далее постулируется совокупность так называемых правил преобразования — дедуктивных средств И.л., которые представляют собой строгие синтаксические процедуры оперирования с последовательностями символов. На завершающем этапе вводятся фундаментальные понятия вывода, отношения выводимости (синтаксического аналога отношения *логического следования*), *доказательства*, теоремы (закона И.л.).

Дедуктивный аппарат И.л. существенным образом зависит от особенностей категориальной структуры языка, в котором оно формулируется. Наиболее распространены в современной логике являются про-

позициональные исчисления (см. *Логика высказываний*), в языке которых содержится один тип нелогических символов — пропозициональные, высказывательные переменные, и один тип логических символов — пропозициональные связи, исчисления классов, язык которых включает в качестве нелогических символов так называемые общие термины (знаки множеств) и исчисления предикатов различных порядков (см. *Логика предикатов*), отличительная черта их языка — наличие предикаторных параметров (знаков предметно-истинностных функций), особых логических символов — кванторов, а также связываемых ими (квантифицируемых) переменных.

В зависимости от специфики используемых дедуктивных средств выделяют различные способы построения И.л. При аксиоматической формулировке И.л. (такое И.л. называют исчислением гильбертовского типа) постулируется некоторое множество формул языка, наделяемых статусом аксиом, а также множество правил вывода — форм дедуктивных *рассуждений*. При натуральном построении И.л. в качестве исходных принимаются только правила вывода (считается, что именно эти логические системы наиболее адекватно моделируют корректные естественные рассуждения). Некоторые способы построения И.л. решают задачу максимального упрощения процедуры поиска выводов и доказательств. Среди них наиболее известны секвенциальные исчисления (их постулатами являются так называемые основные секвенции — метаутверждения о выводимости, как правило, выражающие свойство рефлексивности данного отношения, и так называемые фигуры заключения — правила перехода от одних секвенций к другим) и аналитико-табличные исчисления, дедуктивный аппарат которых составляют так называемые правила редукции, позволяющие замещать более сложные формулы менее сложными.

Исследование свойств И.л. как особого рода теорий (свойств непротиворечивости, полноты, разрешимости, независимости аксиом и правил вывода и др.) осуществляется в рамках специального раздела современной логики — *металогики*.

ИЦЗИНИСТИКА — название традиционной отрасли знания в странах Восточной и

Центральной Азии, связанной с изучением, комментированием и толкованием «И цзин» — «Канона перемен», точнее — памятника «Чжоу и» («Чжоуские переменны», VIII—IV вв. до н.э.), главную часть которого составляет «И цзин». Получила развитие в Китае в эпоху Хань (206 г. до н.э. — 220 г.). В основе И. лежат идеи преемственности между законами физического мира и жизненным циклом, гомоморфизма (подобия) мироздания и всех вещей и явлений, макро- и микрокосма, континуальности и органической целостности космоса, нескончаемости процесса космических трансформаций — перемен (*и*).

Происхождение И. восходит к мантическим классификационным структурам (системам классификации соответствий между вещами и явлениями, применявшимся в практике гаданий и предсказаний). Теоретическая база учения о переменных заложена в «Чжоу и». Этот памятник, во II в. до н.э. вошедший в число канонов конфуцианства (см. *У цзин*), состоит из канонической части — «И цзина» (VIII—VII вв. до н.э.) и созданного в VI—IV вв. до н.э. комментирующего приложения «И чжуань» («Комментарии к переменам»), или «Ши и» («Десять крыльев», т.е. семь комментариев, три из которых состоят из двух частей). Собственно «И цзин» представляет собой свод графических схем-гуа, состоящих из шести черт — 64 гексаграмм, которые представляют собой удвоения базовых гуа — 8 триграмм; гуа и отдельные черты-яо сопровождаются афоризмами.

Гуа состоят из расположенных одна над другой черт двух видов — прерывистой (чжэ), символизирующей силу инь (см. *Инь и ян*) и сплошной (дань), выражающей начало ян. Каждой гуа соответствует определенное имя и образно-понятийный комплекс. Так, две старшие гуа, состоящие из черт одного вида, носят имена Цянь и Кунь; с первой (сплошные черты) сопряжены образы Неба, отца, понятия «творчество», «крепость», со второй (прерывистые черты) — образы Земли, матери, понятия «исполнение», «самоотдача». Младшие гуа комбинируют черты разных видов во всех возможных сочетаниях. Черты подразделяются на «старые» и «молодые»: последние «стареют», т.е. переходят на следующую позицию в гуа, не меняя знака, а «ста-

рые» «умирают», переходя в черту противоположного знака.

Триграммы и их черты имеют числовое выражение. Так, цифры 6 и 9 символизируют «старшие» триграммы Кунь и Цянь, а 7 и 8 — «младшие» (соответственно «мужские» и «женские»). Порядок гуа, основанный на регулярной замене черт сверху вниз от триграммы Цянь до триграммы Кунь, приписывается основателю китайской цивилизации Фуси; он отражает закономерности совершенного «прежде небесного» (сянь тянь) порядка вещей и может быть интерпретирован как расположение натурального ряда чисел в двоичной арифметике (от 000 до 111). Ее создатель, немецкий математик Г.В. Лейбниц (1646—1716) считал такое соответствие свидетельством единства Божьего промысла для всех культур. Круговой порядок этого расположения ориентирован по сторонам света, как и так называемый порядок Вэнь-вана, якобы предложенный основателем династии Чжоу (XI в. до н.э.), создавшим также гексаграммы из триграмм; закономерности этого второго порядка более загадочны. Гуа образуют пары по принципам «обратности» (фань) — перевернутости на 180 градусов, и «супротивности» (дуй), когда в одинаковых позициях стоят противоположные по знаку черты.

В И. принято выделять два направления: а) сян шу — «образов и чисел», идущее от ицзинистской традиции эпохи Хань (206 г. до н.э. — 220 г.) и генетически связанное, видимо, с оккультно-астрологическими изысканиями; по преимуществу в рамках этого направления разрабатывались экликации ицзинистской комбинаторики применительно к конкретным областям знания и практики — мантики, медицины, астрономии/астрологии и т.п.; б) ли («принципы должного смысла [канонов]»), берущего начало в комментариях к «Чжоу и», принадлежавших кисти Ван Би (226—249) — представителя философского направления *сюань сюэ*; оно получило особое развитие в построениях *нео-конфуцианства* и сопряжено с онтологическим и социально-этическим применением принципов И.

И. выработала своеобразную нумерологическую методологию систематизации и кодификации знания, сыгравшую в Китае роль функционального аналога западной формальной логики, которая не сложилась в

Китае в качестве самостоятельной дисциплины. В широком смысле понятие «сян шу» подразумевает сферу нумерологических операций с «образами»-гуа и числами. Комбинации гуа и их компонентов позволяют описывать модели любого процесса, в том числе сложно иерархизированного. В качестве средства мироописания гуа применяются в координации с другими универсальными классифицирующими и динамическими схемами — у син («пять элементов»), циклическими знаками, «магическими» в математическом смысле фигурами Хэту и Лошу.

Система «пяти элементов» (или «пяти фаз», «пяти движений») представляет собой не перечень первосубстанций, а пятичленную классификационную схему. Ее позиции, ассоциированные с пятью классами природных объектов (вода, огонь, металл, дерево, почва), находятся в динамической связи друг с другом. Традиция приписывает создание у син мифическому Желтому Императору — Хуанди. Впервые эта схема упоминается в конфуцианском каноне «Шу цзин». Форму развитой теории учение об у син получило в IV—II вв. до н.э. благодаря школе «натурфилософов» иньян цзя (см. *Инь и ян*) и реформатору конфуцианства Дун Чжуншу (190 или 179—120 гг. или 104 г. до н.э.), комбиниравшему в своих построениях двоичную и пятиричную классификационные матрицы с большим числом референций. Основными из стандартных порядков связи «пяти элементов» являются взаимопорождение (дерево — огонь — почва — металл — вода и т.д.) и взаимопреодоление (почва — дерево — металл — огонь — вода и т.д.). Графическое изображение этих связей выглядит как пентаграмма, вписанная в круг. Элементы модели у син имеют широкий спектр соответствий, например, с деревом соотносятся время года — весна, этап процесса развития — рождение, сторона света — восток, климатический фактор — ветер, цвет — зеленый, вкус — кислый, вид запаха — зловоние, эмоция — гнев, злак — пшеница, вид мясной пищи — курятина, внутренние органы — печень и желчный пузырь, ткани тела — мышцы и сухожилия, орган чувств — глаза, чувство — зрение, вид выделений — слезы, вид звука, издаваемого человеком, — крик, темперамент — склонность к депрессии и т.п.

Таким образом, у син стоят во главе рядов стандартизованных множеств («пять сторон

света», «пять чисел», «пять благих сил», «пять вкусов» и т.д.) и образуют довольно сложную динамическую мироописательную систему. Она скоординирована с другими подобными системами, в частности с гуа. Так, «старшие» гуа Цянь и Кунь соотносятся соответственно с металлом и почвой, триграмма Чжэнь («возбуждение», «подвижность», гром, первый сын) — с деревом, триграмма Кань («погружение», «опасность», вода, второй сын) — с водой и т.д.

Другой вид инструментария И. — циклические знаки — представлен двумя наборами: 10-ричным («небесные стволы») и 12-ричным («земные ветви»), сопряженными с зодиакальными знаками. В совокупности они составляют 60-ричную циклическую систему счисления времени, знаменующую взаимосвязь Неба (времени) и Земли (пространства), которая выражается в календарных циклах. Знаками 12-ричного ряда обозначаются суточные часы-«стражи», а каждый день и год — сочетанием двух знаков: одного из 10-ричного, другого из 12-ричного наборов в рамках 60-ричной системы. Циклические знаки соотносятся с «пятью элементами» и, таким образом, с гуа.

Весьма существенная в системе И. структура Хэту («План [из реки Хуан]хэ») представляет собой вариант так называемого магического креста. Вместе с версией магического квадрата — Лошу («Письмена [из реки] Ло[хэ]») она традиционно считалась источником гуа «Чжоу и». По преданию, император Фуси увидел Хэту на боках «дракона-лошади», появившегося из вод Хуанхэ, и вдохновился им на создание восьми триграмм, а Лошу был явлен на панцире чудесной черепахи из реки Лохэ, по разным версиям, Фуси, другому мифическому правителю — Юю (XXIII в. до н.э.) либо чжоускому Вэньвану. На традиционных изображениях Хэту и Лошу светлые кружки означают нечетные числа, темные — четные. Сумма нечетных чисел магического квадрата Лошу составляет 25 ($1 + 3 + 5 + 7 + 9$), четных — 20 ($2 + 4 + 6 + 8$); сумма цифр по вертикали, горизонтали и диагонали равна 15, итого 45. Суммы нечетных и четных чисел магического креста Хэту соответственно 25 и 30 — итого 55 (так называемое число Неба и Земли).

Хэту и Лошу представляют собой стандартные матрицы, в основе которых лежит

структура 9-клеточного квадрата, базовая для всех видов нумерологических построений. Хэту занимает в этой структуре 5 клеток, каждой из которых соответствует пара чисел, включая 10. Числа каждой пары различаются на 5 (1 и 6, 2 и 7 и т.д.). Первая пятерка именуется «порождающими числами» (шэн шу), вторая — «формирующими числами» (чэн шу). Парные числа в модели Хэту могут быть соотнесены с триграммами, «пятью элементами» и расположены по сторонам света. Лошу интерпретируется как собственнo 9-клеточный квадрат. Главной его закономерностью является одинаковая сумма чисел по вертикали, горизонтали и диагонали — 15. Он также может быть использован как «математическая машина»: складывая соседние числа против хода часовой стрелки и каждый раз используя в качестве первого слагаемого полученную сумму, получаем следующее по порядку число: $1 + 6 = 7$; $7 + 2 = 9$ и далее, сбрасывая с суммы десяток: $9 + 4 = 13$, $13 - 10 = 3$; $3 + 8 = 11$, $11 - 10 = 1$.

Схема Хэту как «прежде небесная» соотносится с порядком триграмм по Фуси, а Лошу — с «после небесным» порядком триграмм по Вэнь-вану. Обе схемы могут применяться как формальный аппарат, позволяющий вводить в него информацию (триграммы и гексаграммы, элементы у син и их референции и т.п.) и оперировать ею по принципам, обусловленным математическими возможностями этих схем, причем их конкретные числовые компоненты могут быть пропорционально изменены (например, в медицинских построениях используется Лошу с суммой сторон 264). При практическом применении схем учитывается также структура конкретного числа (на традиционных изображениях она представлена в виде отрезков, соединяющих кружки; например, 8 может интерпретироваться как две четверки и четыре двойки, 5 — как 3 и 2 и т.п.).

Комбинаторика И., отражающая общекосмические закономерности, может служить обоснованием истинности высказывания и теоретических заключений, использоваться для описания и систематизации полученного знания, фиксировать связи и закономерности тех или иных явлений, применяться для составления прогностических моделей применительно к природным процессам, разным областям практики.

Увеличение числа референций гуа и возможностей их координации с другими классификационными схемами наиболее активно происходило в эпоху Хань, в рамках И. и мантико-апокрифической традиции (чэнь вэй) использования канонических текстов конфуцианства (см. *У цзин*) для гадания. Тогда же конфуцианский мыслитель Ян Сюн (53 г. до н.э. — 18 г.) предложил альтернативную гексаграммам систему из 81 тетраграмм — сочетания черт трех видов в четырех позициях, но она не прижилась в китайской культуре. В XI в. термином «сян шу сюэ» — «наука о символах и числах» свои философские разработки обозначил один из основоположников *неоконфуцианства* Шао Юн (1011–1077), который и ввел в широкий оборот понятия и схемы «прежде небесного» (совершенного) и «после небесного» (соответствующего миру феноменов) миропорядков (интерпретируются так же, как соответственно генотип и фенотип). Нумерологические схемы и модели И. применялись в Китае во всех областях практики, требующих теоретические основания, от астрономии и математики до литературоведения, и по-прежнему незаменимы в традиционной китайской медицине, психофизическом тренинге и боевых искусствах.

Литература: Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

ИШВАРА (санскр. Господь, Владыка) — термин в древнеиндийской религиозно-философской мысли, в индуизме служит для обозначения личного Бога, Создателя и Промыслителя мира. Концепция И., собственно, есть индуистский теизм (И.-вада), подвергавшийся ожесточенной критике со стороны буддистов (хотя в позднем буддизме намечаются теистические тенденции) и джайнистов, как сторонников ниришвара-вады. Еще со времен вед И. называют богом-дарителем (счастливой доли), впоследствии — богом личной судьбы. В ряде индуистских традиций все боги, включая верховных — Брахму, Вишну и Шиву (тримурти), осознаются в качестве проявлений, форм И. Он же, в свою очередь, в веданте осмысливается как проявление высшего трансцендентного, бескачественного (ниргуна) Брахмана, становящегося через это сагуна-Брахманом,

или И., приобретающим высшие положительные качества: всемогущество, всеведение и т.п., а также свойство быть Создателем, Руководителем и Разрушителем этого мира. Творческие функции И., обладающего особой мирозидательной силой (шакти, майя), нельзя рассматривать с точки зрения креационизма, т.к. мир эмануирует из существа И., или он выступает в качестве Демиурга.

В философской системе *йога*, которую иногда называют «сешвара санкхья» («санкхья с Богом»), И. тождествен Пуруше, высшему «Я», который в отличие от низших, индивидуальных пуруш (душ) не вовлекается в сансару. В ньяе и вайшешике, философских теистических школах, И. понимается как Верховная Душа, промышляющая о мире с помощью адришты — «невидимой» силы закона кармы.

Й

ЙОГА (санскр.) — одна из шести ортодоксальных систем индийской философии (даршан). Основываясь на брахманистском мировоззрении, метафизическая составляющая которого с наибольшей определенностью выражена системой санкхья (за совпадение метафизических позиций обе даршаны часто объединяют в пару санкхья-Й.), теории Й. для достижения спасения предложили свою систематизацию сложившихся ранее в брахманистской культуре очистительных и медитативных практик. Целью названных практик было обеспечение контроля над телом и сознанием и перестройка сознания для постижения высшей истины, а именно тождественности личности и мирового чистого сознания (пуруши). Осознание этого ведет к освобождению (мокша) от временного опыта и экзистенциального страдания. Базовыми текстами системы являются «Йога-сутра» Патанджали (III в. до н.э.) и комментарий «Вьяса-бхашья» Вьясы (IV в.). Патанджали определяет Й. как «прекращение различных состояний сознания» (Йога-сутра, 1, 2) и излагает учение о восьми «опорах» Й., формирующих ее «восьмеричный путь». Это: а) обуздание (яма); б) соблюдение правил (нияма); в) положения тела (асана); г) регуляция дыхания (пранаяма); д) отключение чувств (пратьяхара); е) концентрация внимания (дхарана); ж) медитация (дхьяна) и з) транс (самадхи). Первая «опора» учит обуздывать человеческие пороки и воплощать в жизнь пять принципов: ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров. Вторая «опора» предписывает соблюдение пяти предписаний: чистоты, удовлетворенности, аскетизма (умственного и физического), самообучения и преданности богу *Ишваре*. Асаны — это особые физические упражнения для совершенствования тела, состоящие в принятии «неподвижной и удобной позы» (Йога-сутра, 2, 46) и сопровождающиеся релаксацией и медитацией на бесконечном. Пранаяма — дальнейшее совершенствование асан через регуляцию вдоха и выдоха, поскольку ритмы дыхания и сознательной деятельности тесно связаны. Овладение дыханием ведет к овладению созна-

нием. Пратьяхара — это техника отвлечения чувств от их объектов, она помогает полностью овладеть деятельностью органов чувств. На этой ступени Й. человек приобретает целый ряд сверхъестественных способностей: ему становится доступным знание прошлого и будущего существования, его сознание может покидать его тело и входить в другие тела, он может слиться с любым божеством и испытывать непреходящее блаженство.

Последние три ступени медитации называются самьяма. Различия между ними заключаются в том, что дхарана предусматривает фиксацию сознания на определенной точке пространства или объекте в течение короткого времени; дхьяна — длительную концентрацию на той же точке или объекте, в процессе которой достигается непрерывного невыразимого в словах потока сознания, сфокусированного на объекте медитации. Завершающий шаг «восьмеричного пути» — самадхи — глубокая безобъектная концентрация, при которой полностью прекращаются все модификации ума и человек идентифицирует себя с пурушей. Здесь нет разделения на субъект и объект, субъект исчезает. С помощью трех названных ступеней концентрации йогин получает еще ряд сверхъестественных способностей, вроде знания о прошлом и будущем любых объектов, знания значения звуков, издаваемых любыми существами, он может проникать в чужие сознания, может стать невидимым, обретает силу слона, знание отдаленных областей космоса, порядка и движения звезд, интуицию, всеведение, предвидение, сверхощущения и т.п. Он получает способность передвигаться со скоростью ума, использовать органы чувств, независимо от тела и, самое главное, может различить ум и душу. Система практик Й. Патанджали оказала влияние на все даршаны, как ортодоксальные, так и неортодоксальные (исключая чарваков-локаятиков); все они использовали ее как необходимую подготовительную ступень для постижения высшей истины.

В системе Й. была разработана собственная концепция освобождения. В ней субъект освобождения (человек) предстает как единство физического тела, души (пуруша), сознания (читта), ума (манас, буддхи) и эмпирического «я» (асмита-матра). Материальное (гуны) предоставляется в распоряжение пу-

руши для приобретения им чувственного опыта и достижения освобождения. Когда полностью прекращается активность сознания, прекращается активность гун, определяющих характеристики материи (пракрити). В «Йога-сутре» состояние освобождения определяется как такое состояние сознания,

в котором «чистое сознание, установившееся в своей самости, само по себе» недоступно страданию.

Литература: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992.

К

КАЛАМ (араб., букв.: речь, беседа) — термин, который в средневековой мусульманской литературе имел три главных значения: слово божье (в смысле «логоса» Филона Александрийского, христиан и неоплатоников); способ рассуждения, основанный на разуме — логика или диалектика; «спекулятивная теология» (ал-калам). Вместе с К. в исламе возникла концепция атрибутов Бога, связанная с проблемами единобожия, свободы воли, судьбы грешников в потустороннем мире и т.п. К. как способ рассуждения можно сравнить с философскими доводами в защиту вероучения *ислама*. К. как «спекулятивная теология» является одним из направлений мусульманской философии, сложившимся в начале IX в. и опиравшимся на логико-философские положения, а не на следование религиозным авторитетам (таклид). В историко-философском плане К. можно рассматривать как попытку анализа «священного писания» с точки зрения философии. Можно выделить шесть основных проблем, обсуждаемых представителями К. (мутакаллимами) при интерпретации *Корана*: а) проблема атрибутов Аллаха. Начало разработки данной проблемы в К. было положено спорами между мусульманами и христианами относительно Троицы вскоре после завоевания арабами Сирии (635). С развитием К. вера в реальное существование нетелесных атрибутов Бога была воспринята большинством религиозных авторитетов, но отвергалась теми *мутазилистами*, которые утверждали абсолютную единственность Бога, отрицая в нем всякую множественность и реальность приписываемых ему атрибутов и считая, что они обозначают лишь его имена; б) проблема временного статуса *Корана*. Одни мутакаллимы утверждали, что *Коран* является воплощением слова божия и поэтому обладает и божественной, и земной природой, а другие считали, что *Коран* — это не более как выражение предшествующего слова божия или подражание ему; в) проблема сотворения мира. Концепцию творения *ex nihilo* в явной форме нельзя найти в мусульманском писании. Мутакаллимы считали возможным творение мира «из не-сущего», т.е. из ничто, мутазилиды рассматривали «не-

сущее» как нечто реальное и утверждали, что мир был сотворен из некоей предшествующей материи; г) проблема атомарной структуры мира. Древнегреческая атомистика была использована мутакаллимами для опровержения вечности мира и наличия в нем причинно-следственных связей; д) проблема причинности. Некоторые мутакаллимы отрицали объективную причинно-следственную связь между явлениями, считая, что регулярная последовательность событий есть не что иное, как результат таких действий Бога, которые в человеческом мире называются случайными; е) проблема свободной воли и предопределения. Мутакаллимы толковали проблему человеческой воли по-разному: одни считали, что Бог наделил человека свободой воли с самого рождения и поэтому человек несет ответственность за свои поступки, другие же утверждали, что Бог наделяет человека перед каждым его действием соответствующей силой (концепция «касб» — «приобретение»).

В К. принято выделять три этапа: ранний К. — мутазилизм (IX в.); поздний К. — *ашаризм* (X—XII вв.); *фальсафа* — сближение К. с философией восточного перипатетизма (XIII—XV вв.).

Сочинения: Ал-Ашари. Макалат ал-исламиййин ва-хтилаф ал-мусаллин. Стамбул, 1929—1931. Т. 1—2; Ал-Багдади. Усул ад-дин. Каир, 1984; Al-Juwayni. Al-Irshad. Cairo, 1950; Al-Ashari. Maqalat al-islamiyyin. Weisbaden, 1980; McCarthy R. J. The Theology of al-Ashary. Beyrouth, 1953.

Литература: Саллум Т. И. Руайа джадида ила или ал-калам ал-ислами. — Адаб ва-накл. Каир, 1984; Али Самин Нашшарю. Нашат ал-фикрал-фалсафи фи ислам. Каир, 1982; Wolfson. The Philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976; Ibragim T., Sagadeev A. The Classical Islamic Philosophy. М., 1990; Ибрагим Т. К. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама «критика одного ложного стереотипа» НАА. 1986. 3. 205—212; Сагадеев А. В. Калам Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988.

КАНОН (от греч. κανων) — полисемантический термин, по отношению к которому можно выделить как минимум пять групп его значений: древнейшие (бытовые) значения, церковно-юридические, библеистические (или текстологические), литургико-богослужбные и современные (общенаучные).

1. Уже в древности это слово имело несколько значений: а) прямая рукоять щита;

б) ткацкий челнок; в) веревка с грузилом на конце (отвес, лот). В дальнейшем им стали обозначать преимущественно прямой шест (изначально — ровный стебель тростника, *kanh*) или отвес, вообще, любой эталон или инструмент для проведения горизонтальных и вертикальных линий, что, видимо, могло послужить причиной появления переносного значения этого слова: правило, норма, образец. Греческие медики, музыканты, грамматик, геометры называли К. свод основных положений или аксиом своей области знания.

2. В христианской традиции слово *kanon* сохраняет свою полисемантическую. К. именовалось и правило веры, и правило истины, т.е. четкая вероучительная формулировка, будущий символ веры. Вслед за античными юристами, именовавшими К. правило прецедента, ап. Павел употребляет его в своих посланиях (Гал. 6:16; Флп. 3:16) как синонимичное слову *потом* — закон (также обычай и музыкальный лад), обозначая им моральную и юридическую норму, правило христианской жизни: «Тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость, и Израилю Божию» (Гал. 6:16). В греческих списках Нового Завета существуют различные редакции указанного стиха из Послания к Филиппийцам. В некоторых из них слово *kanon* отсутствует (см., например: *Novum Testamentum Graece*. — 26. Auflage, Stuttgart, 1981. S. 520 и прим. к 16-му стиху).

Церковное (каноническое) право до сих пор использует слово «К.» в этом последнем его значении, а также в смысле дисциплинарных постановлений: апостольских, соборных и святоотеческих правил. В этом случае разводят такие понятия, как: *kanon* (церковное правило), *oros* (догматическое определение Вселенского или иного собора), *nomos* (гражданский закон). Свод канонических правил, которыми до сих пор руководствуются православные поместные церкви, впервые был официально утвержден на Трулльском соборе 692 г.

К. св. апостолов — это собрание 85 правил, регулирующих церковные отношения, созданное в конце III — конце IV в., вероятно, в Сирии или Египте на основании апостольских посланий и предания. В тесной связи с этими правилами находятся «Апостольские постановления» — памятник, возникший не ранее начала V в. и опирающийся

на ряд различных источников, среди которых можно назвать греческий текст «Учения двенадцати апостолов» (Сирия, конец I — начало II в.) и сирийский текст «Учения католического двенадцати апостолов и святых учеников Спасителя нашего» (середина III в.).

К. К. вселенских соборов относятся: 20 правил Никейского собора (325), 7 правил I Константинопольского собора (381), 8 правил Ефесского собора (431), 30 (в католической традиции — 27) правил Халкидонского собора (451), 102 правила (в ранней католической традиции — 98) Трулльского (пято-шестого собора 691—692 гг.), 22 правила II Никейского собора (787). На II и III Константинопольских соборах (соответственно, пятом 553 г. и шестом 680 г. вселенских) не было издано никаких К., но своеобразной компенсацией этого стали правила Трулльского собора, состоявшегося в Константинополе именно в тех же самых царских палатах (*ev Tpoιλλwv*), что и шестой вселенский, откуда и произошло название «Трулльского» и «пято-шестого». Поздняя католическая традиция не признает, наряду с некоторыми другими, правила этого собора каноническими.

К. К. поместных соборов, общеобязательных для всех восточных церквей, относятся: 25 правил Анкирского собора (314), 15 правил Неокесарийского собора (между 315—325 гг.), 20/21 правило Гангрского собора (ок. 340) [поскольку в различных источниках порядковые номера правил не всегда совпадают — в зависимости от того, как группировали их составители, — через знак «/» даются наиболее часто встречающиеся варианты нумерации], 25 правил Антиохийского собора (341), 58/60 правил Лаодикийского собора (ок. 343), 20/21 правило Сардикийского (Сердикского) собора (343), 1 правило Константинопольского собора (394), 133 правила (в славянской «Кормчей» — 134 или 138 правил, а в «Афинской Синтагме» — 147) Карфагенского собора (419), 17 правил Константинопольского (двукратного) собора в храме св. Апостолов (861), 3 правила Константинопольского собора в храме св. Софии (879).

К. святых отцов — это послания 13 авторитетных епископов, написанные в виде ответов на частные вопросы других пастырей и богословов и утвержденные в качестве канонических Трулльским собором. К. ним

относятся: 4 правила Дионисия александрийского (ум. в 265 г.), 11/13 правил Григория неокесарийского (ум. в 270 или 272 г.), 13/14 правил Петра александрийского (ум. в 311 г.), 3 правила Афанасия Великого, александрийского (ум. в 373 г.), 92 правила Василия Великого (ум. в 379 г.), 15/18 правил Тимофея александрийского (ум. в 355 г.), 1 правило Григория Богослова (ум. в 389 г.), 1 правило Амфилохия иконийского (ум. в 395 г.), 8 правил Григория Нисского (ум. в 395 г.), 14 правил Феофила Александрийского (ум. в 412 г.), 5 правил Кирилла александрийского (ум. в 444 г.), 1 правило Геннадия константинопольского (ум. в 479 г.), 1 правило Тарасия константинопольского (ум. в 809 г.). Кроме названных к святоотеческим К. относят также ряд дополнительных: 65 правил Иоанна Постника, патриарха Константинопольского (ум. в 595 г.), 49 правил Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского (ум. в 826 или 828 г.), 11 правил Николая, патриарха Константинопольского (ум. в 925 г.) и др.

Перечисленные К. входят полностью или частично в целый ряд хронологических и систематических канонических сборников, древнейшими из которых являются: Понтийский сборник (IV–V вв.), «Синописис» (VI в.), «Синагога» Иоанна Схоластика (VI в.), «Номоканон в 14 титулах» (VI в., 2-я ред. — IX в.), «Каноническая Синтагма» (VI–VII вв.), «Номоканон в 50 титулах» (VI–VII вв.). На церковнославянском языке К. помещены в «Книге правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец», в «Кормчей книге» Саввы Сербского, а также (в сокращенном виде) в «Номоканоне при Большом Требнике».

В католической юридической литературе принято различать: а) *jus canonіcum*, каноническое право, изучающее К. древней церкви и папские декреты средневекового «Корпуса канонического права» («*Corpus juris canonici*», опубликован в 1234 г.), и б) *jus ecclesiasticum*, церковное право, касающееся дел церкви, независимо от законодательной власти — светской или духовной. В православной традиции такого четкого разграничения не имеется, и слова «церковное» и «каноническое» (право) принимаются как взаимозаменяемые. В связи с вышеизложенным пониманием слова *kanon* находится еще одна его трактовка — как монастырского устава,

как правила монастырской бытовой и обрядовой деятельности. В значении нормы монастырской жизни его употребляли, например, в своих сочинениях Кирилл Скифопольский (ум. в 557 г.) и Иоанн Мосх (ум. ок. 619 г.).

3. Кроме церковно-юридического, как было указано выше, имеется текстологическое значение слова *kanon*, поскольку «К.» именуется также перечень книг Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, признанных богодухновенными одной, несколькими или всеми христианскими конфессиями (см. *Канон ветхозаветный*, *Канон новозаветный*).

4. К литургико-богослужебным значениям слова «К.» следует отнести: а) правила церковных евангельских и апостольских чтений годового, суточного и других кругов богослужения; б) уставы церковного пения, чтения, иконописи (так, в русском православии известно множество неканоничных иконописных сюжетов и образов, к примеру, изображения Саваофа и встающего из гроба Христа); в) *canon actionis* католической литургии — неизменяющаяся часть мессы, окончательно утвержденная папой Григорием I (ум. в 604 г.); г) песнопения особого жанра церковной гимнографии, окончательно сформировавшегося в VIII в. Каждый К. посвящен какому-либо персонажу или событию из священной или церковной истории, а также памяти какого-либо святого или сонма святых. Обычно состоит из 9 песен, по числу «песен библейских»: двух песен Моисея (Исх. 15:1–20 и Втор. 32:1–44), песни Анны, матери пророка Самуила (1 Цар. 1:1–11), Аввакума (Авв. 3:1–19), Исаяи (Ис. 26:9–20), Ионы (Ион. 2:3–11), Азарии (Дан. 3:26–57), трех юношей (Дан. 3:58–90) и Богородицы (Лк. 1:46–56; 68–80), из которых гимнографы заимствовали выражения и целые фразы. Вторая песнь К., в силу своего покаянного настроения, на праздничном богослужении не исполняется. Существуют также К., состоящие из большего числа песен (например, Покаянный К. Андрея Критского) или, наоборот, только из 2, 3 и 4 («двупесницы», «трипесницы» и «четверопесницы»). Каждая песнь подразделяется на один ирмос и несколько стихов, причем ирмосы в церкви поются, а стихи читаются. Единственный К., который поется целиком, — это пасхальный на утрени Христова Воскресения. Каждому стиху К. предшествует соответствующий

празднуемому событию рефрен. К. представляют собой обширный раздел христианской гимнографии, авторами древнейших из них были выдающиеся христианские поэты и богословы — Андрей Критский (ум. ок. 726 г.), Козьма Маюмский (VIII в.), Феодор Студит (ум. в 826 г.), Иоанн Дамаскин (VIII в.). Собрание покаянных и праздничных К. в честь Иисуса Христа, Богоматери, апостолов, Иоанна Предтечи, Николая Чудотворца, ангела-хранителя и святых помещается в молитвословах или составляет отдельную книгу — «Канонник»; д) монашеское келейное молитвенное правило.

5. В современном научном языке слово «К.» используется как синонимичное словам «правило», «устав», «порядок», «корпус текстов», «положение (какого-либо) учения». Так, Типитаку именуют «буддийским каноном» или говорят о «каноне античного ордера», «эстетическом каноне классицизма» и пр.

КАНОН ВЕТХОЗАВЕТНЫЙ. В последнее время термин «канон» получил распространение в среде еврейских богословов, став обозначать 35/39 книг еврейского Танаха, имеющих собственные наименования. Строго говоря, собственные наименования имеют 36 книг, хотя соответствующие отдельным книгам части книг Шмуэль (Самуила), Млахим (Царей) и Диврей гаямим (Хроники) в еврейской Библии пронумерованы буквами алэф и бэт. Таким образом, разница в счете книг Танаха (35, 37 или даже 39) объясняется тем, что в еврейском Священном Писании некоторые книги попарно объединены под одним заголовком: книга Самуила — это 1-я и 2-я книги Царств, книга Царей — это 3-я и 4-я книги Царств, Эзра — это книги Ездры и Неемии, а Хроники — это 1-я и 2-я книги Паралипоменон. Само слово «Танах» — акроним, составленный из первых букв слов «Тора», «Невиим» и «Ктувим». Оно имеет то же значение, что и Сифрей ха-кодеш («священные книги») и некоторые другие термины (ха-сфарим, китвей ха-кодеш), обозначающие Священное Писание.

Канонические книги уже с первых веков христианства противопоставлялись, с одной стороны, псевдоэпиграфам, или так называемым «ложноозаглавленным книгам», авторов которых подписывали свои вставки в канонический текст именами авторитетных библейских персонажей, а с другой — апокри-

фам, достоверность которых не могла не вызывать сомнений, таким, например, как: «Евангелие Фомы», «Евангелие Детства Иисуса», «Евангелие Никодима», «Деяния» и «Проповедь» Петра и Павла, «Деяния Андрея», «Переписка Павла и Сенеки», «Апокалипсис Петра».

К.в. состоит из 39 книг, которые в еврейской традиции группировались по числу букв еврейского, а позднее — греческого алфавита в 22 и 24 книги соответственно. Деление еврейского Священного Писания (Китвей ха-кодеш) на три раздела: Тору (Учение), Невиим (Пророки) и Ктувим (Писания) — явилось результатом исторического процесса их формирования и догматизации, а не итогом классификации текстов по содержанию и стилю, о чем свидетельствует состав книг двух последних разделов. Протоканон Пятикнижия, в которое входят: Брейшит (Бытие), Шмот (Исход), Ва-икра (Левит), Ба-мидбар (Числа), Дварим (Второзаконие) — начал формироваться еще при царе Иосии (640–609 гг. до н.э.) в 622 г. до н.э. Канонизация структуры Пятикнижия произошла в период вавилонского плена (586–538 гг. до н.э.). В результате просветительской и священнической деятельности Ездры в 444 г. до н.э. началось систематическое собирание текстов Торы. Однако существует предположение, что вплоть до I в. не имелось окончательной и неизменной редакции Торы.

Пророческий корпус был завершен к 323 г. до н.э. и в середине III в. до н.э. канонизирован. Первые четыре книги Невиим: Иегошуа бин-Нун (Иисуса Навина), Шофтим (Судей Израилевых), Шмуэль (Самуил, в русской традиции — 1-я и 2-я книги Царств), Млахим (Цари, в русской традиции — 3-я и 4-я книги Царств) представляют собой хроники и получили наименование «Невиим ришоним» («Ранние пророки»), поскольку их авторство приписывалось Иисусу Навину, Самуилу и Иеремии. К «Поздним пророкам» («Невиим ахароним») относят трех «великих»: Ирмеягу (книга Иеремии), Йехезкель (книга Иезекииля), Йешаягу (книга Исайи) и 12 «малых» пророков: Гошеа (книга Осии), Йозель (книга Иоила), Амос (книга Амоса), Овадья (книга Авдия), Йона (книга Ионы), Миха (книга Михея), Нахум (книга Наума), Хаваккук (книга Аввакума), Цфания (книга Софонии), Хаггай (книга Аггея), Зхарья (книга Захарии), Малахи (книга Малахии).

Последний раздел Танаха — Ктувим объединяет 11/12 книг самых различных жанров: литургическую и светскую поэзию, дидактические и исторические трактаты, пророческие и апокалиптические откровения. В силу такого разнообразия текстов догматизация корпуса Ктувим произошла сравнительно поздно — лишь в конце II в. В Ктувим входят следующие книги: Рут (Руфь), Тегиллим (Псалмы), Иов, Мишлей (Притчи Соломоновы), Когелет (Екклесиаст), Шир гаширим (Песнь Песней Соломона), Кинот (или Эйха — Плач Иеремии), Даниэль (Даниил), Мегилат Эстер (Есфирь), Эзра (Ездра) и Нехемья (Неемия), Диврей гаимм (Хроники).

Таким образом, поскольку книги Ездры и Неемии, равно как и две книги Паралипоменон, считаются за одну, всего в еврейском Священном Писании оказывается 24 книги: 5 Торы, 8 Невиим (по четыре в Невиим ришоним и Невиим ахароним, т.к. 12 «малых пророков» считаются одной книгой) и 11 Ктувим. Если, кроме того, объединить в одну Шофтим и Рут, а также Ирмеягу и Кинот, как это делал, например, Иосиф Флавий, количество книг сократится до 22 и будет соответствовать числу букв еврейского алфавита. Эти 22/24 книги еврейской Библии, окончательно систематизированной к середине II в. (поскольку только к этому времени раввином была обоснована ритуальная «чистота» книг Есфири, Екклесиаста и Песни Песней), входят в Септуагинту и признаются каноническими всеми христианскими конфессиями.

В истории формирования христианского К.в. возможно выделить несколько периодов: I—III вв., IV—V вв., VI—VIII вв. и позднейший (вплоть до XIX в.). К первому периоду относятся, в частности, не дошедшие до нас труды Мелитона Сардийского (ум. до 177 г.) — «Ключ» и «Предисловие к извлечению из священных книг» (сохранился лишь поздний псевдоэпиграф IX в.), а также утраченные гекзаплы и октаплы Оригена (ум. в 254 г.), предпринявшего попытку фундаментального критического перевода Библии и поместившего параллельно с еврейским подлинником различные редакции греческого: транскрипцию, переводы Акилы, Симмаха, Александрийский (Септуагинту), Феодотиона и др. Но наиболее распространенной греческой редакцией К.в. оставалась Септуагинта. Ее корпус составляют 47 книг

[по другому счету 53], в том числе 14 текстов, впоследствии признанных неканоническими: 1-я книга Ездры (девятероканон); Иудифь; Товит; четыре книги Маккавейских; Песни (дополнение к Псалмам Давида, состоящее из «Песни трех святых детей в печи огненной», «Молитвы царя Манассии в плену вавилонском» и других гимнов); Премудрость Соломона; Премудрость Иисуса, сына Сирахова; Псалмы Соломона; Варух; Сусанна (дополнение к книге Даниила); Вил и Дракон (дополнение к книге Даниила).

Ко второму периоду относится установление Лаодикийским собором (впервые в истории восточно-христианской церкви) К.в., насчитывающего 22 книги, о чем свидетельствует полный перечень этих книг, содержащийся в 60-м правиле указанного собора, однако их состав и порядок по сравнению с Танахом несколько иной: а) Бытие; б) Исход; в) Левит; г) Числа; д) Второзаконие; е) Иисус Навин; ж) Судии, Руфь; з) Есфирь; и) Царств 1-я и 2-я; к) Царств 3-я и 4-я; л) Паралипоменон 1-я и 2-я; м) Ездры 1-я и 2-я; н) Псалмы; о) Притчи Соломона; п) Екклесиаст; р) Песнь песней; с) Иов; т) 12 (малых) пророков; у) Исайя; ф) Иеремия, Варух, Плач и Послание Иеремии; х) Иезекииль; ц) Даниил. Двадцать четвертое правило Карфагенского собора повторяет 36-е правило Иппонского собора 393 г. и в список канонических книг Ветхого Завета включает: Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса, сына Сирахова, Товит и Иудифь, но не упоминает Маккавейские книги. Такой канон являлся особенностью Карфагенской церкви. Следует отметить, что 85-е апостольское правило также содержит подробный перечень библейских книг, но оно не преследует цели изложения канона Священного Писания, поскольку называются как канонические, так и неканонические книги. Среди последних: три книги Маккавейских и Премудрость Иисуса, сына Сирахова. Кроме того, в списке значатся два послания римского епископа Климента и восемь книг «Апостольских постановлений», которые вообще никогда не рассматривались как составная часть библейского канона. Из чего следует вывод, что это правило имеет характер рекомендательный и содержит совет благочестивым христианам читать именно указанные книги в противовес «лож-

ноозаглавленным (ψευδελύραφα) книгам нечестивых».

Этот порядок сохраняет в своем 39-м послании о праздниках (367 г.) Афанасий Александрийский, отдельно называя при этом неканонические книги, рекомендуемые для чтения: Премудрость Соломона, Премудрость Сирахова, Есфирь, Иудифь, Товит, а также две книги, признаваемые современной патрологией апокрифическими: «Учение Апостолов» и «Пастырь» Ермы. Григорий Богослов, перечисляя книги Ветхого Завета, подразделяет их на три группы: 12 книг исторических (Пятикнижие, Иисус Навин, Судей, Руфь, две книги Царств, Паралипоменон, Ездры), 5 стихотворных (Иов, Псалмы и три Соломоновы: Екклесиаст, Песнь Песней и Притчи) и 5 пророческих (12 «малых пророков», Исайя, Иеремия, Иезекииль, Даниила). В отличие от Амфилохия, который называет книгу Есфирь канонической, Афанасий Великий и Григорий Богослов так не поступили, поскольку александрийскими раввинами «Мегилат Эстер» (Есфирь) еще не была включена в корпус Танаха. Во всем остальном Амфилохий дублирует правило Григория Богослова, подразделяя тексты на те же три группы (поскольку деление канонических книг на законоположительные, исторические, дидактические и пророческие появилось значительно позже). Тот факт, что некоторые книги различными поместными соборами или учителями церкви назывались то каноническими, то неканоническими, может быть объяснен, в частности, их наличием в Септуагинте и отсутствием в еврейском протоканоне — Танахе.

В последующие периоды формирования ветхозаветного корпуса произошла канонизация латинской Vulgat'y Иеронима Стридонского (ум. в 420 г.) на Тридентском соборе 1546 г., славянского перевода IX в. Кирилла (ум. в 869 г.) и Мефодия (ум. в 885 г.), немецкого перевода 1534 г. Мартина Лютера (1483—1546) и многих других редакций и переводов.

Вульгата обнимает практически весь корпус текстов Септуагинты (за исключением 4-й книги Маккавейской, книги Песен, Псалмов Соломона, Сусанны, Вила и Дракона) и относит к неканоническим только Молитву Манассии, 3-ю и 4-ю книги Ездры [4-я книга Ездры — то же самое, что 2-я Ездры по другому счету, при котором различают

еврейский подлинник Ездры-Неемии и девтероканон Ездры Септуагинты. — Прим. авт.] и 151-й псалом. В современный католический канон, насчитывающий в Ветхом Завете 45 книг, не входят 3-я книга Маккавейская, 3-я книга Ездры, Молитва Манассии, 151-й псалом и сирийское окончание книги Иова, имеющиеся в Септуагинте, Вульгате, славянском и русском переводах Библии.

Кирилл и Мефодий пользовались при переводе каноном патриарха Никифора Константинопольского (ум. в 815 г.), в котором содержатся 22 канонических и 8 неканонических книг: три Маккавейские, Премудрость Соломона, Премудрость Сирахова, Псалмы Соломона, Есфирь, Иудифь, Сусанна, Товит.

Мартин Лютер в Ветхом Завете признавал каноническими 38 книг: Пятикнижие, Иисуса Навина, Судей, Руфь, две книги Самуила, две книги Царств, две книги Хроник (Паралипоменон), Ездры, Неемии, Есфири, Иова, Псалтирь, Притчи Соломоновы, Екклесиаст, Песнь Песней, Исайи, Иеремии (и Плач Иеремии в одной книге), Иезекииля, Даниила и 12 «малых пророков». Еще 14 книг Лютер считал апокрифами и поместил их отдельно между Ветхим и Новым Заветами: Иудифь; Премудрость Соломона; Товит; Премудрость Иисуса, сына Сирахова; Варух; 1-я и 2-я книги Маккавейские; заключительная часть Есфири; История Сусанны и Даниила; Вил; Дракон; Молитва Азарии (из «Песен» Септуагинты); Песнь трех отроков в печи огненной; Молитва Манассии.

Современный русский перевод Библии (1956—1968) состоит из 50 книг: Пятикнижие Моисеева, книги Иисуса Навина, книги Судей Израилевых, Руфи, четырех книг Царств, двух книг Паралипоменон, 1-й книги Ездры, Неемии, 2-й книги Ездры, Товита, Иудифи, Есфири, Иова, Псалтири, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Исайи, Иеремии, Плача Иеремии, Послания Иеремии, Варуха, Иезекииля, Даниила, 12 «малых пророков», трех книг Маккавейских и 3-й книги Ездры. Таким образом, в русской и славянской (в несколько ином порядке) Библиях среди канонических книг помещены неканонические.

КАНОН НОВОЗАВЕТНЫЙ. Новозаветный корпус сформировался к 140 г., но его канонизация произошла позднее. На основе гностических текстов Маркиона (II в.), который принимал Евангелие от Луки и десять посланий ап. Павла, сочинений Иустина Мученика (ум. в 166 г.), Татиана (II в.), Ириней Лионского (ум. ок. 202 г.), Климента Александрийского (ум. до 216 г.), Тертуллиана (ум. после 220 г.), Феофила Александрийского (ум. в 412 г.), миланского фрагмента Л.А. Муратори можно утверждать, что к концу II в. в К.н. повсеместно входят: Четвероевангелие, Деяния, 13 посланий ап. Павла, 1-е послание ап. Петра, 1-е послание ап. Иоанна и Апокалипсис Иоанна. Подлинность посланий Иуды, 2-го и 3-го Иоанна, 2-го Петра, Иакова и послания к Евреям вызывала споры. К канону тесно примыкали и даже иногда сливались с ним Апокалипсис Петра, «Пастырь» Ермы, «Учение двенадцати апостолов», 1-е послание Климента и послание Варнавы. Так, например, во фрагменте Муратори пропущены послания к Евреям, 1-е и 2-е Петра, 3-е Иоанна и Иакова, но указан Апокалипсис Петра. Не четки представления о каноне у Климента Александрийского. Он цитирует все книги как священные: Четвероевангелие, Евангелие Евреев, 14 посланий ап. Павла, Деяния, три послания ап. Иоанна, два послания ап. Петра, два Апокалипсиса — Петра и Иоанна, «Учение двенадцати апостолов», «Пастырь» Ермы и 1-е послание Климента.

Ориген в вопросе каноничности текстов Нового Завета занимал более четкую позицию. Он различал общепризнанные книги (Четвероевангелие, Деяния, 13 посланий ап. Павла, 1-е Петра, 1-е Иоанна и Апокалипсис Иоанна) и спорные, но многими принимаемые (послания к Евреям, 2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна, Иуды, Иакова, Варнавы и «Учение двенадцати апостолов»). Евсевий Кесарийский (ум. ок. 340 г.) делит книги на те же два разряда, но среди общепризнанных, в отличие от Оригена, называет послание к Евреям, а послание Варнавы, «Учение двенадцати апостолов», «Пастырь» Ермы, Деяния Павла и Апокалипсис Петра вообще относят к «подложным».

Западные соборы прежде восточных утверждают полный канон Нового Завета, включая Апокалипсис. Перечень 27 книг содержит

соборы, состоявшиеся в Гиппоне (393), в Карфагене (397), в Риме (493). И только в эпоху Реформации вновь возникли разногласия по поводу «спорных» книг, в результате которых шесть посланий (2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна, Иакова, Иуды, к Евреям) и Апокалипсис не были исключены из канона, но получили статус второстепенных — «второканоничных». Второканоничными — девтероканонами — иногда именовались также те книги Септуагинты, которых нет в еврейском протоканоне (Танахе). В узком же смысле слова девтероканонном является только 1-я книга Ездры Септуагинты.

Все современные переводы Библии — и православные, и католические, и протестантские — содержат 27 книг Нового Завета: 4 Евангелия (от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна); Деяния Апостолов; 7 соборных посланий (Иакова, 1-е и 2-е Петра, 1, 2 и 3-е Иоанна, Иуды); 14 посланий ап. Павла (к Римлянам, два к Коринфянам, к Галатам, к Ефесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, два к Фессалоникийцам, два к Тимофею, к Титу, к Филимону, к Евреям) и Откровение Иоанна Богослова. *Vulgata* в качестве новозаветного псевдоэпиграфа содержит также послание ап. Павла к Лаодикийцам.

В католической традиции иногда также именуют «канон» кодификацию параллельных мест Библии, в особенности синоптических евангелий.

КАПИТАЛИЗМ — способ производства и тип общества. К. — первое в истории человечества индустриальное общество, т.е. такое, в котором ведущая роль принадлежит не сельскохозяйственному производству, а обрабатывающей промышленности. Для такого общества характерно существование необычайно широкого общественного разделения труда. Каждая вещь в нем есть продукт деятельности не отдельного работника, а множества производителей, занятых в разных отраслях производства. Но производство каждого конкретного продукта всегда происходит в одной из множества хозяйственных ячеек, каждая из которых является при К. ячейкой частной собственности. Поэтому необходимым условием функционирования общественного производства в таком обществе является непрерывная циркуляция средств производства между хозяйственными

ячейками и, соответственно, постоянная координация их производственной деятельности.

При К. это осуществляется посредством рынка. Все продукты, покидающие хозяйственную ячейку, в которой они были созданы, принимают форму товаров. Соответственно, непрерывная циркуляция продуктов труда между хозяйственными ячейками облекается в форму обмена товарами, приобретает форму товарного обращения.

Каждый товар имеет не только потребительную ценность, но и стоимость, которая выражается в цене. Цена товара зависит не только от его стоимости, но и от спроса и предложения. Когда данного продукта произведено больше, чем нужно, цена на него падает, производить его становится невыгодным и производство его сокращается или даже совсем прекращается. Если данного продукта производится меньше, чем необходимо, цена на него поднимается и становится выгодным производить его больше. Соответственно производство его растет. Так рынок осуществляет координацию производственной деятельности хозяйственных ячеек.

Цель капиталистического производства — получение максимально возможной прибыли. Продукт создается для продажи и только для продажи. Каждый капиталист выходит на рынок со своим товаром. Цена на него устанавливается рынком. Цены на рынке все время колеблются, причем независимо от воли и сознания продавцов и покупателей. Капиталист с неизбежностью сталкивается на рынке с конкурентами, предлагающими такой же товар. Чтобы победить соперников, капиталист должен либо продавать по той же цене, что и они, товар более высокого качества, либо предлагать товар того же самого качества по более низкой цене. Но существует объективный предел снижения цены — издержки производства. Продавать товар по цене, равной издержкам производства, тем более не окупающей их издержек, капиталист не может. Он в таком случае с неизбежностью разорится.

Чтобы продавать товар по более низкой цене, чем конкуренты, и в то же время получать прибыль, капиталист должен снизить издержки производства. Один из важнейших способов достижения такой цели — внедрение более совершенной техники и технологии. Но когда он добивается снижения из-

держек производства и наносит поражение своим конкурентам, у последних ни остается никакого другого выхода, кроме как заняться тем же самым. В противном случае они с неизбежностью разорятся. Так рынок диктует капиталистам, как им действовать.

Капиталист, чтобы выжить, должен непрерывно вести самый точный расчет. Прежде чем заняться производством того или того продукта, он должен прикинуть, во сколько обойдется ему производство этого товара, найдет ли этот товар сбыт, много ли у него будет конкурентов, как будет складываться рыночная конъюнктура к тому времени, когда его товар поступит в продажу. Каждый капиталист есть не только продавец, но и покупатель. Как продавец он стремится продать по возможно большей цене, как покупатель — купить как возможно дешевле, но при том по возможности лучшего качества. Необходимостью для него является самое точное калькулирование издержек производства, соотношение цены и качества и т.п. и т.д.

Каждый капиталист стремится к наиболее экономному расходованию имеющихся у него средств, к наиболее эффективному хозяйствованию, к извлечению максимально возможной прибыли при минимально возможных расходах. Все это дало основание ряду исследователей охарактеризовать капиталистическое общество как общество рационалистическое и противопоставить ему докапиталистические общества как общества традиционные.

Капиталистическое общество возникло одновременно как общество индустриальное и общество рыночное. Но рынок возник задолго до К. Рынки мы встречаем даже в предклассовом обществе (см. *Первобытное общество*), не говоря уже о докапиталистических классовых обществах. Рынки были на Древнем Востоке и в античном мире. Но даже в античном обществе в пору его расцвета, когда товарно-денежные отношения достигли небывалой для древности степени развития, рынок играл в экономике периферийную роль. До К. существовали экономики с рынком, но никогда и нигде до К. не было рыночной экономики. При К. рынок не просто существует и действует. Он является регулятором общественного производства. Рынок при К. есть общественная форма, в которой осуществляется процесс производства. При К. все экономические отношения в

обществе выступили в рыночных, товарно-денежных формах. Все стало товаром, и прежде всего рабочая сила.

При К., как и при *рабстве*, на первый план выступает человек — полный собственник всех средств производства. Он так же, как и рабовладелец, нуждается для осуществления процесса производства в рабочей силе. Но если рабовладелец приобретал личность работника и тем самым его рабочую силу, то капиталист покупает только рабочую силу, причем у самого работника. При К. в идеале нет внеэкономического принуждения к труду, нет внеэкономической зависимости от владельца средств производства. Работник — свободный человек. Он волен распоряжаться своей личностью и соответственно своей рабочей силой. Человек, не имеющий средств производства, чтобы жить и удовлетворять потребности, по меньшей мере в пище, одежде, жилище, должен продавать единственное, что имеет, а именно — свою рабочую силу. При К. нет внеэкономического принуждения, но есть экономическое. И оно не только не менее, но, напротив, более действенно, чем первое.

В отличие от рабства и феодализма эксплуатация человека человеком при К. не выступает на поверхности. Поэтому в таком обществе если не у самих рабочих, то у части наблюдателей возникает иллюзия, что наемный рабочий трудится исключительно на себя. Наемный рабочий продал капиталисту свой труд и получил за него деньги. Обмен труда на деньги был произведен в строгом соответствии с законами рынка, требующими и предусматривающими обмен стоимости на равную стоимость. Отсюда вроде бы следовало, что рабочий сполна получил за свой труд и что об эксплуатации при К. не может быть и речи. Но тут сразу же возникал вопрос об источнике прибыли капиталиста. Особенно трудным он был для создателей и сторонников трудовой теории стоимости (А. Смит, Д. Рикардо и др.), согласно которой единственный источник стоимости — труд работника. Решил его К. Маркс, который показал, что рабочий продает капиталисту не труд, а рабочую силу. Рабочая же сила представляет собой такой товар, который в процессе потребления создает стоимость большую, чем она сама стоит. Разница между стоимостью, созданной рабочей силой, и стоимостью самой рабочей силы и есть

прибавочная стоимость, выступающая на поверхности как прибыль. Таким образом, капиталистический способ производства не в меньшей степени, чем политарный, рабовладельческий и феодальный, представляет собой способ эксплуатации человека человеком.

Начавшийся формироваться на рубеже XV—XVI вв. в Западной Европе К. развивался как вглубь, так и вширь. Развитие К. вглубь привело к государственному ограничению капиталистической эксплуатации, к возникновению государственного регулирования рынка и, наконец, к изъятию у капиталистов определенной доли прибыли и ее широкому распределению среди низших слоев общества. Но суть К. не изменилась. Вопреки различного рода концепциям (акционерной демократии, революции управляющих, постиндустриального общества и т.п.) он продолжает существовать и сейчас. Развитие К. вширь выразилось в проникновении капиталистических отношений во все страны мира, в создании мирового капиталистического рынка.

КАРМА (санскр. — дело, действие, жребий) — одно из центральных понятий религиозно-философской мысли Индии, выражающее действие, порождающее причинную силу, которая влечет за собой экзистенциальные результаты, и «включающее» закон воздаяния за деяния в настоящей жизни или в новом рождении. Это понятие появляется еще в ведийский период и сохраняет свои позиции до сих пор. Каждая из философских систем предлагает свое истолкование механизма действия К., но все они согласны в том, что К. может накапливаться. Накопив хорошую К. (ведя только праведный образ жизни), можно приобщиться к Абсолюту и выйти из круговорота рождений и смерти (*сансары*). Накапливая плохую К., человек все больше привязывается к мирскому бытию, полному страданий, возрождается в нем снова и снова, кем он будет в следующем рождении, зависит от накопленной им К.

КАРМА-МАРГА (санскр. — путь действия) — в индуистской традиции один из двух путей, ведущих к освобождению, образ действий, совершаемых, по определению К.-м., представленному в «Бхагавадгите», иг-

норируя человеческие привязанности, руководствуясь только религиозными предписаниями, моральным долгом.

КАТАРСИС (греч. *kátarsis* — очищение) — термин античной философии, выражающий процесс совершенствования духовного мира человека путем «очищения» его души от негативных устремлений. В более специальном смысле — эстетическое воздействие трагедии и трагического на человека посредством сопереживания боли и страдания других людей, ведущее к просветлению душевного состояния. В более широком смысле — неотъемлемый компонент воздействия любого искусства, создающего эффект гармонизации, очищения и упорядочивания эмоций, перевода их в духовную сферу.

В учении пифагорейцев К. — единство нравственного и физического врачевания, восстановление гармонии чувств путем воздействия на вредные страсти музыкой.

Аристотель, характеризуя эмоциональное воздействие трагедии на зрителя, писал о том, что трагедия совершает «путем сострадания и страха очищение аффектов». Сострадание возникает к безвинно несчастному, а страх — перед несчастем себе подобным. Главный пункт этого тезиса о трагическом К., вокруг которого было немало споров, — это единство изображения трагического события и чувства удовольствия от него.

Шиллер под влиянием И. Канта подчеркивает реальный характер удовольствия, получаемого от созерцания трагедии. Именно удовольствие, а не прямое назидание способно воздействовать на нравственную природу человека. В подобном удовольствии, когда мы получаем представление о целесообразности, а не реальную целесообразность, даже неприятные аффекты есть преддверие удовольствия. Лессинг в «Гамбургской драматургии» трактует К. как освобождение от крайностей дурных аффектов, как превращение этих аффектов в добродетельные наклонности. Немецкая классическая традиция трактует катарсическое воздействие трагедии как чувство удовлетворения от восстановления морального равновесия и торжества высшей справедливости.

Споры о сущности трагического К. связаны с многоликостью и многосоставностью его проявлений. Феномен К. получил множество интерпретаций: этических, гносеоло-

гических, религиозных, медико-психологических, структурно-художественных и т.п. Плодотворные идеи европейских интерпретаторов К. отмечены А. Аникстом: трагедия очищает эмоции посредством сходных эмоций, но не тождественных, а преобразенных принципами искусства, художественным текстом. Очищение — не результат, а процесс, вызываемый композицией событий (в дальнейшем аналогичные идеи развивались Л.С. Выготским).

Оригинальная «гносеологическая» трактовка (от греч. *νόος* — ум, разум, мысль и *λόγος* — слово, изречение; речь; разговор, беседа; соразмерность; разум, причина; рассуждение; понятие, смысл) аристотелевского К. предложена А.Ф. Лосевым, связавшим учение Аристотеля о К. с его же учением об идеальном космическом Уме, который, устремляясь в «материальную беспредельность» множественных земных фактов, проходит через саморасщепление и самораздробление, но затем вновь обретает путь к утерянной идеальной целостности. К. есть очищение от фактов, от самораздвоения идеи. Таким образом трагедия разлита в Космосе, где в то же время вечно сияет катарсически просветленная первоэнергия Ума.

Со временем понятие «К.» стало использоваться при исследовании не только трагедии, но и других жанров и видов искусства. Л.С. Выготский в «Психологии искусства» со ссылкой на Шиллера говорил, что специфическое воздействие искусства заключается в возникновении у зрителя двух разнонаправленных эмоциональных рядов — эмоций, вызванных художественной формой, и эмоций, вызванных содержанием произведения. В точке их столкновения происходит разряд нервной энергии, «короткое замыкание» двух противоположных токов, когда «самое противоречие это взрывается, сгорает и разрушается». Искусство рассчитано не на копейную психологическую экономию чувств, а на расход души, возбуждение сложной игры чувств и перевод их в верхние этажи нашей психики (формирование так называемых «умных эмоций», получающих разрешение в образах фантазии). К. есть разряд мучительных аффектов, их превращение в противоположные. Такой К. присущ восприятию зрителем (читателем) произведений любого вида искусства — будь то литература (от трагедии до басни и даже комедии),

живопись, скульптура, архитектура. Многие мыслители отмечали К. юмора, иронии, пародийности (Кант, Жан-Поль, Фрейд, Выготский), К. пошлости и карнавального смеха (Бахтин). Для М. Бахтина смеховой К. — освобождение от страха, лжи и наивных надежд, приобщение к универсальному неумирающему родовому целому, где нет однозначных должествований. Смех, как и трагедия, «бесстрашно смотрит в глаза бытия», ему чужды однотонные мораль и оптимизм. Провозглашая «веселую относительность» всего, смех преодолевает однотонно-серьезное отношение к смерти как к однозначному концу, воспринимая ее как момент жизни, как порог последующего возрождения, звено в цепи вечного становления: «все еще впереди и всегда будет впереди». Если Аристотель и Шиллер подчеркивали, что в трагедии важно действие, живое впечатление, а не рассказ, то в искусстве XX в. средоточием высших форм трагизма стало художественное повествование, нарративный текст, нередко имеющий под собой документированную основу. В современном искусстве на первый план выступает К. художественной формы, который предугадывал Шиллер и о котором писал Выготский. Такой К. достигается принципиально новыми, не классическими художественными средствами: особой ритмической организацией произведения, одним из условий которой является пространственная, временная и смысловая вне-находимость рассказчика (М. Бахтин); парадоксальным смещением масштабов и ценностей в сознании героев и зрителя; особой ролью образа рассказчика и авторской точки зрения, которая то приближается к позициям изображаемого, почти сливаясь с ним, то отдалается на значительное расстояние. Одним словом, создается сложная система перекрестных ракурсов. На пересечении этих граней и плоскостей в системе «автор — герой» возникает очистительный взрыв катарсического преображения даже тогда, когда повествуется об ужасном.

Вяч. Иванов писал о том, что у Аристотеля речь идет об искусственном усилении экстаза, в результате которого наступает очищение. Сострадание и К. выросли из оргиастического плача о божественной гибели, получившем разрешение в радости. При анализе фрески Л. Бакста «Древний ужас» он отмечает, как неведомая жизнь спасена в те-

нях и оболочках, отделившихся от вещей и лиц, давно истлевших, и как тем самым рождается «безбольная Память». Созерцая эту фреску, зритель постигает ужас, но не испытывает его, «созерцает глазами, но не содрогается сердцем». Страшная трагедия соседствует с утверждением жизни среди смерти. Не случайно статуя кипрской Афродиты — судьба-губительница, но с улыбкой и голубем; немалую роль для катарсического впечатления играет и способ пространственного изображения: ближе всего холм, несущий богиню, зритель видит катастрофу откуда-то сверху. К. — в вечной памяти, которая научает мудрости. Идею К. как художественно-индивидуализированной Памяти, способной одержать эстетическую победу над смертью, разделял и М. Бахтин.

Литература: Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1957; Шиллер Ф. О причине наслаждения, доставляемого трагическими предметами / Он же. Собр. соч. В 7-ми т. Т. 6. М., 1957; Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968; Петровский Ф. Я. Сочинение Аристотеля о поэтическом искусстве / Аристотель об искусстве поэзии. М., 1957; Аникст А. Теория драмы от Аристотеля до Лессинга. М., 1967; Волкова Е. В. Парадоксы катарсиса Варлама Шаламова // Вопросы философии. 1996. № 11.

КАТАФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

(греч. *катаφατικὴ θεολογία* от *катаφατικός* — утвердительный, вероятно, от позднего древнегреческого *катаφατίζω* — уверяю, утверждаю) — система раскрытия и обоснования вероучения и описания объекта христианской религии — Бога (Троицы) посредством позитивных утверждений на основе заключений по аналогии. Признание трансцендентности Бога, ограничивающей человеческое знание о Нем лишь Его теофаниями — откровениями, тварностью космоса, вмешательством в судьбы мира и пр., привело к появлению в католической схоластике принципа *аналогии* сущего (*analogia entis*), подразумевающего получение достоверного знания о божественном бытии из знания о бытии тварном. В православии К.б. дополняется *апофатическим богословием* и в строгом смысле ему не противопоставляется. Именно принципы катафатики позволили выстроить христианскую догматику как систему позитивных знаний о Боге и сформулировать Символ веры. Фундаментальный вклад в развитие К.б. внес Псевдо-Дионисий

Ареопагит (V–VI вв.). В его трактате «О божественных именах» проводится глубокий анализ имен, приличествующих для обозначения различных качеств Божества, для Его называния. Часть из них являются именованиями божественных атрибутов: Любовь, Суший, Вседержитель, Совершенный, Единый. К.Б. *Ареопагитик* развивает Максим Исповедник (ум. в 662 г.). У преп. Максима «...предметом катафатического богословия является Божественный Логос», который созерцается умом в двояком отношении: «1) в сокровенном образе бытия Своего... и 2) по Своему отношению к миру. Первое открывает тайну Троичности, второе — тайну творения, промысла и суда» (Елифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 57–58). Максим Исповедник особую роль в К.Б. отводит христологии как наиболее достоверному, явленному и доступному человеку знанию о Боге. И даже тринитарную догматику видит укорененной в христологической. Такой христосцентричный подход не был новшеством для византийского К.Б. VII в., поскольку уже в тексте Никео-Константинопольского символа веры (IV в.) основное внимание сосредоточено на личности Иисуса Христа.

КАТЕГОРИИ (греч. *κατηγορημα* — высказывание, признак) — наиболее общие понятия и принципы, описывающие структурную организацию природы, общества и рассудочной деятельности. Впервые в наиболее значимом для философии виде были исследованы Аристотелем и его комментатором Порфирием. Аристотель выделил следующие К.: сущность (первичная — индивид и вторичная — вид и род), количество (дискретное и непрерывное, равное и неравное), отношение, качество (характеристика определенности, устойчивости предметов; свойства, природные способности, пассивные качества, фигуры и формы), место, время, положение, состояние, действие и страдание. Ученик Плотина Порфирий при исследовании рода, вида и признака сформулировал вопрос о том, существуют ли роды или виды в реальности или нет. Первое решение этого вопроса было дано Боэцием: в реальности существуют только индивиды, общие понятия получаются в результате отвлечения от несущественных признаков индивидов. Роды и виды получили название

универсалий, а сама проблема природы и сущности общего через Боэция стала известна как проблема универсалий и определила своеобразие средневековой философии. Так аристотелевское учение о К. было транслировано в схоластику. Различные интерпретации и решения этой проблемы привели к возникновению разновидностей средневековых *номинализма* и *реализма*.

У. Оккам (XIV в.) обобщает десять К. Аристотеля и сводит их к трем: субстанция, качество и отношение. Последователи Декарта А. Арно и П. Николь (XVII в.) также изменяют аристотелевский список К. и формулируют свой список: разум, материя, величина, расположение, фигура, движение, покой.

К. являются также одним из ключевых терминов кантовской философии. К., или предикатами, Кант называет элементарные понятия чистого рассудка (в отличие от чистых, но производных понятий — предикабилей). В трактовке Кантом К. можно выделить три существенных момента: а) К. связываются им с логическими функциями, или формами, суждений. Отличие К. от логических функций (например, логические функции обуславливания от К. причины) состоит лишь в том, что последние структурируют отношения между понятиями, тогда как первые имеют предметный смысл. Привязка К. к логическим функциям позволяет Канту доказать априорное происхождение основных понятий метафизики, а также систематизировать К. на основе классификации форм суждений. (Кант полагал важнейшим преимуществом своего списка К. перед аристотелевским его необходимый характер и наличие единых внутренних принципов классификации.) Кант выделяет четыре класса К.: количества, качества, отношения и модальности. К. количества включают понятия единства, множества и целокупности, К. качества — понятия реальности, отрицания и ограничения, К. отношения — понятия субстанции и акциденции, причины и действия, а также понятие взаимодействия, и, наконец, К. модальности — понятия возможности и невозможности, существования и несуществования, необходимости и случайности. Таблица К. является основанием многих разделов кантовской философии; б) К. трактуются Кантом в качестве опорных понятий, благодаря которым

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ

можно превратить субъективную ассоциативную связь представлений в общезначимую; в) К. отождествляются Кантом с необходимыми функциями единства представлений в сознании. Ни одна перцепция, не подчиняющаяся категориальным правилам связи представлений, не может быть осознана нами. Три аспекта К. тесно связаны и обуславливают друг друга, сходясь к ключевому, третьему моменту. Особо выделяя тот факт, что К. представляют собой функции единства представлений в сознании, Кант стремится решить главную проблему своей теоретической философии, касающуюся возможности синтетических суждений *a priori*.

Литература: Аристотель. Категории / Он же. Соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1978; Введение к «Категориям» финикийца Порфирия ученика ликополитанца Плотина / Аристотель. Категории. М., 1939; Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976; Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ —

центральная категория этики Канта, при помощи которой раскрывается сущность нравственного закона. Кант разработал теорию К.и. главным образом в «Основоположении к метафизике нравов» (раздел второй). Он исходит из убеждения, что нравственный закон содержит в себе абсолютную необходимость. Таковым может быть только закон, который не зависит от опыта — ни от реального, ни от возможного; это есть добрая воля, понимаемая как чистая воля, свободная от воздействия склонностей и обладающая безусловной внутренней ценностью. Добрая воля может быть порождена только разумом; в качестве способности поступать согласно представлению о законах воля есть практический разум. Нравственный закон, тождественный доброй воле, есть объективный принцип воли, данный разумом, и он должен был бы быть самоочевидной основой разумного существа. Однако человек — не просто разумное существо, он — несовершенное разумное существо, на его волю воздействуют не только представления о законах, но и сами законы, не только разум, но и многообразные эмпирические мотивы. Поэтому нравственный закон выступает как принуждение и приобретает форму императива.

Императивы предписывают делать нечто хорошее тому, кто не всегда руководствуется представлением о хорошем. Они могут пове-

левать или гипотетически или категорически. Гипотетические императивы являются условными, связывают поступок с достижением определенных целей, ставя его в зависимость от последствий; они бывают императивами техническими, когда в расчет не принимается средство достижения целей (всякий совет врача хорош и уместен, если достигнута цель и восстановлено здоровье человека), и императивами прагматическими, касающимися выбора средств для достижения счастья. К.и. предписывает поступки, которые хороши сами по себе, безотносительно к какой-либо цели; только он обладает той степенью абсолютной необходимости, которая делает его нравственным. «Существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (Кант И. Соч. 4(1). С. 260). Здесь в закон возводится поведение общезначимое для всех разумных существ. Данное требование в свою очередь означает, что каждое разумное существо должно стать той целью, «вопреки которой никогда нельзя поступать» (Там же. С. 280). Отсюда вторая формулировка: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» (Там же. С. 270). К.и. требует также предположения, что воля каждого разумного существа обладает способностью учреждать нравственный закон. К.и. основан на автономии воли, включающей в себя «принцип воли как воли, всегда своими максимами устанавливающей всеобщие законы» (Там же. С. 274). Три формулировки К.и. — лишь три разных способа представлять один и тот же закон.

К.и. подвергался в истории философии прямой критике за формализм и за абстрактный риторизм, он был и остается излюбленной мишенью всех, кто выступает против этического абсолютизма. Даже неокантианцы стремились придать К.и. содержательную определенность путем его соединения с социальными идеалами. Существуют также попытки современных теоретиков морали трансформировать К.и. в универсальный принцип, запрещающий совершать действия, которые, став всеобщими, будут иметь плохие следствия.

КАТОЛИЦИЗМ (от греч. *κατολικόс* — всеобщий, вселенский) — одно из трех (наряду с православием и протестантизмом) направлений в христианстве. Понятие «К.» появилось в середине II в. и отражало претензии идеологов западного христианства на то, что именно их исповедание является «вселенским» и соответствующим учению Христа и апостолов. К. окончательно оформился после разделения христианства в 1054 г. на два направления — западное и восточное. Католическое вероучение основывается на Священном Писании и Священном Предании. В качестве канонического К. признает все книги, включенные в латинский перевод Библии (Вульгата). Священное Предание образуют постановления 21 собора, официальные решения римских пап. На основе Никео-Константинопольского символа веры, принятого на I и II вселенских соборах (325 и 381), и некоторых других решений первых семи общехристианских соборов католическая церковь ввела ряд новых догматов. В символ веры она добавила положение об исхождении Святого Духа не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына. Признавая основой спасения веру и добрые дела, католическое вероучение провозглашает церковь необходимым инструментом этого спасения. Вне церкви нет спасения, только церковь может восстановить утраченную вследствие первородного греха сверхприродную способность людей стремиться к высшей цели — Богу. Церковь может возместить эту утрату с помощью так называемой сокровищницы сверхдольных дел, т.е. запаса добрых дел, совершенных Христом, Богородицею и святыми. Церковь есть божественное установление, сущность которого составляют единство, святость, католичность (всеобщность) и апостольность. Единство церкви, согласно К., покоится на учении Христа о церкви как едином Теле Господнем. Святость присуща церкви в силу божественного происхождения последней. Католичность церкви означает, что она распространяет свое влияние на весь мир. Апостольский характер придают ей учение апостолов о церкви и основание ее апостолом Петром. Участие в таинствах, совершаемых католическими священнослужителями, обеспечивает членство в католической церкви. К. присущ иерархический принцип организации духовенства. Основу иерархии К. составляют три ступени свя-

щенства (диакон, священник, епископ). На низших уровнях католической иерархии находятся установленные церковью субдиаконы и другие институты. Внутри церковной иерархии существует подразделение на два ранга: высший, состоящий из тех, кто получает свою власть непосредственно от папы (кардиналы, папские легаты, апостольские викарии), и низший, состоящий из тех, чья власть исходит от епископа (генеральные викарии, которые представляют епископы в выполнении его юрисдикции, и синодники, т.е. члены церковного трибунала). Главой вселенской церкви считается римский епископ — папа, избираемый пожизненно специальным собранием коллегии кардиналов — конклавом; одновременно папа является главой государства Ватикан. Для всех священнослужителей в К. обязательно безбрачие (целибат). Необходимость церкви как посредника в деле спасения обосновывается также учением о таинствах, при совершении которых верующему через священника передается благодать (харизма). К., как и православие, признает семь таинств (крещение, миропомазание, причастие, покаяние, священство, брак, соборование), но в их понимании и совершении существуют различия. Таинство крещения в К. производится путем поливания головы крещаемого или погружения его в воду, в то время как в православии только погружением в воду. Таинство миропомазания (конфирмация) совершается не одновременно с крещением, а при достижении детьми и подростками 7–12-летнего возраста. Помимо общего для всех христианских конфессий признания существования ада и рая, К. сформулировал в XV–XVI вв. догмат о чистилище — промежуточном пребывании душ умерших до решения их участи. В 1870 г. на первом Ватиканском соборе К. принял догмат о непогрешимости папы в делах веры и морали, в 1854 г. — догмат о непорочном зачатии Девы Марии, а в 1950 г. — догмат о ее телесном вознесении. Подобно православию, К. сохраняет культ ангелов, святых, икон, реликвий, мошей. К. практикует пышный театрализованный культ, включающий различные виды искусства (росписи, фрески, скульптурные изображения, органную музыку и др.). Важные позиции в К. принадлежат монашеству, организованному в конгрегации и братства. В настоящее время насчитывается ок. 140 монашеских

КВАНТОВАЯ ТЕЛЕПОРТАЦИЯ

орденов, деятельностью которых руководит ватиканская конгрегация по делам освященной жизни и обществ апостольской жизни. Официальное, социальное учение К. как совокупность общественно-политических, экономических, этических и культурологических концепций, закрепленное в папских энцикликах, конституциях, буллах и в решениях соборов, стало формироваться в конце XIX в., и процесс этот продолжается. Специфической особенностью церковной социальной доктрины является не только ее философское, социологическое и этическое обоснование, но и обязательная теологическая аргументация, ссылки на библейские тексты. В социальной доктрине К. обличаются многочисленные проявления кризиса цивилизации. Осуждаются такие явления, как угроза существования окружающей среды, возрастание опасности самоуничтожения человечества, кризис института семьи и др. Источник кризиса усматривается прежде всего в ложном понимании сущности человека, в отрыве его от Бога, в восприятии современной цивилизацией светской, а не христианской культуры. Свою задачу католическая церковь видит в наполнении мира христианским гуманизмом, стоящим над любой идеологией и социально-политическими различиями общественных систем и любых сообществ. Современный К. — крупнейшая и наиболее распространенная разновидность христианства (свыше 950 млн последователей).

Литература: Биффи Д. Я верую: краткое изложение католического вероучения. Милан, 1992; Лозинский С. Г. История папства. М., 1992; Любак де А. Католичество: социальные аспекты догмата. Милан, 1992; Овсиенко Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма. М., 1987; Рожков В. Очерки по истории Римско-католической церкви. М., 1994.

КВАНТОВАЯ ТЕЛЕПОРТАЦИЯ — феномен мгновенного перемещения материальных объектов из одной области в другую. Классическая физика отрицает это явление, неоднократно описанное в фантастической литературе. Для объектов микромира такого отрицания нет. В 1935 г. А. Эйнштейн, Б. Подольский и Н. Розен предсказали возможность мгновенного информационного взаимодействия между разделенными элементарными частицами (ЭПР-парадокс, или эффект «спутывания»). В 1993 г. Ч. Беннет,

воспользовавшись гипотезой Эйнштейна о «спутывании», предсказал явление К.т. — способ мгновенной передачи квантовой информации об объекте другому объекту, удаленному от него на значительное расстояние.

В 1997 г. К.т. была экспериментально осуществлена двумя коллективами — в Вене группой А. Цайлингера и в Риме группой Ф. Де Мартини. Коммуникационный канал содержит пару «спутанных» частиц, расстояние между которыми может достигать 10 км. Мгновенно передать удастся квантовую информацию, но восстановление полной информации об объектах требует получения также ее классической части, передача которой происходит со скоростью света.

К.т. — парадоксальное проявление той части физической реальности, которая подчиняется законам квантовой механики. Это открытие можно будет использовать в квантовых компьютерах в целях повышения их быстродействия.

КЕНОЗИС (греч. κένωσις — опустошение) — термин христианской теологии, которым обозначается акт нисхождения в мир Бога, по собственной воле ограничивающего свою славу и принимающего условия земного бытия. Термин «К.» достаточно позднего происхождения. У гностиков в широком хождении было сходное понятие «кенома» (греч. κένωμα — пустота), им, в частности в системе Валентина, обозначалось пустое пространство, которое заполняется исходящим из Софии и порожденного ею Демиургом смысловым началом мира. В кеноме создаются семь космических сфер, оформляющих материальный мир. Теология валентиниан учила, что мир, сотворенный рожденным в кеноме Демиургом, — мир несовершенный, приуроченный к гибели, поэтому в кеному является «третий Христос», чтобы спасти в материальном мире то, что можно вернуть в плерому — пневматиков и психиков. Христианская идея К. акцентирует не столько значение пустоты, ничтожности материального мира, сколько представление о самоуничтожении Божества, принимающего при нисхождении в мир человеческую природу, причем в образе рабском, униженно оскорбленном крестной смертью (Фил. 2.6–8). В патристике основы учения об «уни-

чижении Христа» были заложены Кириллом Александрийским (V в.), который конкретизировал понимание соотношения в Иисусе Христе божественной и человеческой природы, определил степень зависимости воплотившегося Сына Божьего от человеческой природы. В протестантской теологии тема К. стояла в центре спора «криптиков» и «кенотиков» по поводу человеческой природы Христа. Разработка учения о К. сопряжена с решением проблемы свободы выбора человека между добром и злом, допущенной в силу самоограничения божества. В православном богословии теме К. посвящен труд М.М. Тареева. В XX в. термин «К.» стал одним из ключевых в философии Г.П. Федотова, который в понятиях «К. Христа», «кенотическая святость» акцентировал значение вольного уничтожения Христа и русских святых. Опираясь на понятие «кенотическая святость», Г.П. Федотов стремился раскрыть особенности русской религиозности. В значении жертвенного и униженного нисхождения божества в мир, осуществляемого из любви к страждущим, понятие К. вошло в оборот современного религиоведения.

Литература: Тареев М.М. Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901; Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.

КЕНОТИЗМ (греч. κένωσις — уничтожение, истощение) — патологическая (святоотеческая) концепция, раскрывающая Богочеловеческое самоуничтожение Христа вплоть до его вольного страдания и крестной смерти. «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом», — так выразил суть К. один из христианских апологетов, св. Ириней.

В средневековье, начиная с Ансельма Кентерберийского, эта концепция приобрела вид антропологического «подражания Христу». В XVI в. ее развили в сторону крайне экзистенциского выражения испанские мистики: Игнатий Лойола, Тереза и Иоанн де ла Крус. Фома Кемпийский, а позднее — Ж. Кальвин придали К. гуманизированный и умеренный характер, близкий к сентиментальности.

В русской философии К. нашел отражение прежде всего в творчестве ученых монахов XVIII — первой половины XIX в.: св. Димитрия Ростовского, св. Иоанна Тобольского, св. Тихона Задонского, Платона (Левшина), св. Филарета Московского и др.

Они создали оригинальное учение, связанное с анагогическим жертвованием всевозможными непротиворечивыми «истинами», чтобы естественный и необоженный разум человека никогда не посягнул на знание трансцендентного Бога.

Русские мыслители XX в. в лице Г.П. Федотова, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского и прот. А. Шмемана ограничились западноевропейским пониманием К., особенно в его испанской редакции, которой дал «второе» дыхание их современник М. де Унамуно. Но о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков и Л.П. Карсавин сохранили оригинальную отечественную трактовку К.: первый — как «софийного» и неипостасного свойства Святой Троицы, второй — как субстанционального признака русской интеллигенции, а третий — как «несовершенного» желания умереть.

Литература: Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. I. М., 1992.

КЕРИГМА (греч. κήρυγμα — объявление, извещение, проповедь) — то, что провозглашено; в своем первоначальном христианском значении К. — проповедь апостолами евангельской вести, суть которой состоит в возвешении Иисуса Христа Сыном Божиим, вочеловечившимся, принявшим мученическую смерть на кресте, воскресшем и воссевшем на небесах одесную Бога-Отца. К. — начальный пункт развития вероучения и богословия христианской церкви. Обладание К., принятой в раннехристианских общинах за исходный символ веры, отличало христианство от многих других древних религий, опиравшихся на мифологическое предание, не имевшее силы вероучительной нормы. Принятие К. выступало в раннехристианских общинах условием членства. Переход от К. к доктринальной разработке вероучения намечается в «Деяниях апостолов» в речах Петра. В современной теологии понятие К. получило широкое распространение и переосмысление благодаря концепции демифологизации протестантского теолога Р. Бульмана (1884—1976). Бульман, разделявший многие идеи философии экзистенциализма, понимал под К. «возвешение», доносящее до человека непреходящую суть христианского вероучения. К., которая пребывает вне истории и соотносена с экзистен-

КИНИКИ

циальными основаниями бытия, противопоставлена Бультманом христианскому «мифу» — той части христианства, которая повествует об «историческом Иисусе» и несет на себе отпечаток исторически обусловленных, преходящих форм. Сложившаяся в XX в. «керигматическая теология» под К. понимает живую, пережитую как личный опыт весть об Иисусе Христе, спасительное знание.

Литература: Бультман Р. Новый завет и мифология // Вопросы философии. 1992. № 1; Добренев В. И. Современный протестантский теологический модернизм в США. М., 1980.

КИНИКИ — представители древнегреческой сократической школы (IV в. до н.э.), основателем которой считается Антисфен, развивавший этическую сторону учения Сократа. К. видели смысл жизни в достижении добродетели, духовной свободы, прямой путь к которой полагали в аскетическом образе жизни и мыслей. Наиболее известный представитель кинической традиции Диоген из Синопа прославил себя как представитель практического кинизма. Сведя свои потребности к минимуму, отказываясь от богатства, славы и вообще всех чувственных удовольствий, Диоген воплощал в жизнь требования кинической *автаркии*, независимости. Прямолинейно применяя антитезу «природа — закон», проповедовал презрение ко всем общественным нормам и условностям. По свидетельству Диогена Лаэртского, Диоген порой доходил до крайностей в своем намеренном эпатирующем бесстыдстве (VI 49, 69 и др.). Ему приписывают 21 сочинение, среди которых диалог «Государство» в древности ставили в один ряд с одноименными трудами Платона и Зенона.

Литература: Антология кинизма. М., 1996; Нахов И. М. Философия киников. М., 1982.

КИРЕНАИКИ — представители древнегреческой философской школы (Северная Африка, IV в. до н.э.), основанной последователем Сократа Аристиппом из Кирены. Из К. известны дочь Аристиппа — Арета, ее сын — Аристипп Младший, а также Феодор, Гегесий и пр. К. отрицали целесообразность занятий *натурфилософией*, считая природу непостижимой. К. проповедовали *гедонизм*, отождествляя счастье с чувственными наслаждениями. Последовательное проведение гедонистического принципа привело их к

крайнему пессимизму. Так, в недошедшем до нас сочинении Гегесия «О самоубийстве воздержанием от пищи» жизнь трактуется как вереница страданий, в которой нет места счастью. Мудрец не столько выбирает блага, сколько избегает зол, поэтому максимальным благом оказывается добровольный уход из этой юдоли слез. Проповедь Гегесия нашла горячих последователей, так что власти вынуждены были запретить ему проповедовать свое учение. Киренская школа оказала существенное влияние на философию Эпикура.

КЛАСС — термин социальной философии. Существуют разные определения К. Гегель называл К. различные сословия в государстве, которые «покоятся преимущественно на неравенстве богатства, доходов и образования, покоящихся в свою очередь на неравенстве по рождению» (Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., 1973. С. 203). Французские историки эпохи Реставрации создали концепцию общественных К. и классовой борьбы. Они считали К. большие группы людей, занимающие разные места в системе отношений собственности, всех имущественных отношений. Это различие определяет различие интересов общественных К. (см.: Семенов Ю. И. Философия истории от истоков до наших дней: основные проблемы и концепции. М., 1999). Широко известно ленинское определение: «Классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения той доли общественного богатства, которой они располагают». Главным признаком К. Ленин считает отношение к средствам производства.

Наряду с делением общества на К. по отношению к средствам производства, существует деление на К. по величине получаемого дохода. Очень популярно в настоящее время деление общества по этому признаку на три К.: высший, средний и низший. Попадание конкретного человека в определенный К. зависит от образования, таланта, стартовых возможностей и прочих внешне-экономических условий. Такая концепция

не предполагает классовой борьбы и антагонистических классовых интересов.

КЛАССИФИКАЦИЯ — особого вида деление или система делений, которые произведены с точки зрения характеристик, существенных для решения теоретической или практической задачи, так что по месту предмета в К. можно судить о его признаках. Результаты К. представляются или, по крайней мере, могут быть представлены в виде таблиц или схем. В процессе К. соблюдаются правила делений.

КЛАССИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА — термин для обозначения механистического понимания Вселенной, составляющего основу классического естествознания. К.к.м. сложилась в XVII—XVIII вв., наиболее значительный вклад в ее становление внесли Н. Коперник, Г. Галилей, Р. Декарт, И. Кеплер и особенно И. Ньютон. Завершающий характер она приобрела к концу XVIII в. в результате исследований Х. Гюйгенса, Л. Эйлера, Д. Бернулли, Э. Лагранжа, П. Лапласа.

Мир, каким он предстал на страницах главного труда Ньютона «Математические начала натуральной философии», сегодня воспринимается как естественный образ, но современники приняли его не сразу. Абсолютное пустое пространство, подчиняющееся евклидовой геометрии и не имеющее границ. Что-то вроде пустого ящика без стенок или казармы, как выразился немецкий математик Г. Вейль. Здесь вечно кружатся светила и планеты, послушные закону всемирного тяготения. Свойства этого абсолютного пространства парадоксальны: между находящимися в нем небесными телами действуют ньютоновы силы тяготения, которые распространяются прямолинейно, мгновенно и на любые расстояния. Признать, что эти взаимодействия не зависят ни от пространства, ни от времени, можно было, лишь отрицая непрерывность пространства и времени. Однако этого шага Ньютон не сделал. Время у Ньютона так же абсолютно, как и пространство. Ход времени равномерен во всех точках пространства и ни от чего не зависит. Часы идут абсолютно одинаково во всех уголках бесконечной Вселенной.

Гипотеза о бесконечности Вселенной была внутренне противоречивой. Ньютон полагал, что звезды распределены равномерно.

Но в таком случае под действием закона всемирного тяготения все гравитирующее вещество во Вселенной должно было бы стянуться либо в одну точку, либо в бесчисленные сферы. Кроме того, небо безграничной и бесконечной Вселенной над нашими головами должно было бы ярко светить. Однако в реальности нет ни первого, ни второго. Ответ на вторую из этих проблем — фотометрический парадокс, или парадокс Г. Ольберса, — был найден на основе иерархической модели строения Вселенной, согласно которой плотность распределения звезд в пространстве убывает с расстоянием. Эта гипотеза позволила снять также и первую проблему — гравитационный парадокс.

Введенная Ньютоном сила тяготения также вызвала много критических замечаний у его современников. Ньютоновскую концепцию всемирного тяготения отказались принять Х. Гюйгенс и Г. Лейбниц: их не устраивало, что Ньютон не мог указать механизма действия этой силы. Слабость своей концепции в этом пункте понимал и сам Ньютон. «Гравитацию, — писал он, — должен вызывать агент, постоянно действующий по определенным законам. Но о том, материален или нематериален этот агент, я предоставляю судить моим читателям».

И еще одной особенностью обладала представленная Ньютоном Вселенная: ее свойства не менялись со временем. Мир Ньютона статичен, лишен развития, он возник в результате «первого толчка». Все это позволило Ф. Энгельсу следующим образом оценить ситуацию: «Насколько высоко естествознание первой половины XVIII в. поднималось над греческой древностью по объему своих знаний и даже по систематизации материала, настолько же оно уступало ей в смысле идейного овладения этим материалом, в смысле общего воззрения на природу».

Несмотря на отмеченные недостатки, построенная основоположниками классического естествознания механистическая картина мира послужила научной основой решения большого числа астрономических, механических и других задач. Развивая в XVIII и XIX вв. теорию Ньютона, его последователи обеспечили буквально триумфальное шествие астрономии и механики. Эти новые успехи были связаны с именами таких блестящих ученых, как Л. Эйлер, А. Клеро, Ж. Д'Аламбер, Э. Лагранж, Ж. Лаплас, И. Кант.

В частности, в своем фундаментальном труде «Небесная механика» Лаплас развил теорию устойчивости движения планет вокруг Солнца. Раньше за отсутствие ясности в этом вопросе Лейбниц резко критиковал Ньютона. Теперь же эта проблема была решена. Лапласу (и независимо от него Канту) принадлежит также гипотеза о происхождении Солнечной системы из небулярной туманности. Все это позволило Лапласу сто лет спустя после работ Ньютона на вопрос Наполеона о роли Бога в мироздании произнести слова, ставшие крылатыми: «Гражданин первый консул, в этой гипотезе я не нуждался».

Лапласу принадлежит и еще одна заслуга — формулировка классического принципа причинности, впоследствии названного его именем. «Состояние системы природы в настоящем, — писал он, — есть, очевидно, следствие того, каким оно было в предыдущий момент, и если мы представим себе разум, который в данное мгновение постиг все связи между объектами Вселенной, то он сможет установить соответствующие положения, движения и общие воздействия всех этих объектов в любое время в прошлом или будущем». Последующее развитие науки показало, что этот строгий лапласовский детерминизм не оправдывается.

К.к.м. просуществовала на протяжении двух столетий. Почти все достижения физики вплоть до работ К. Максвелла укладывались в эту схему.

Литература: Вавилов С. И. Исаак Ньютон. М., 1961; Лесков Л. В. Космос Ньютона // Земля и Вселенная. 1990. № 2.

КЛАССИЧЕСКАЯ ЛОГИКА — раздел *символической логики*, включающий ряд логических теорий, в основе которых лежат принципы двузначности и экстенциональности, а также классическая трактовка истины как соответствия высказываний действительности.

Базисный для систем К.л. принцип двузначности в его сильной формулировке гласит: всякая формула языка логической теории при некоторой интерпретации принимает ровно одно из двух значений — значение «истина» либо значение «ложь». Данный принцип предъявляет к логической системе следующие требования: а) в семантике системы имеется лишь два возможных значения формул — «истина» и «ложь» (слабая формули-

ровка принципа двузначности); б) при каждой интерпретации каждая формула должна принять какое-то значение (всюду определенность истинностной оценки, запрет «провалов» значений); в) при одной и той же интерпретации формула не может принять двух разных значений, т.е. не может быть одновременно и истинной, и ложной (одна из формулировок принципа непротиворечия, запрет «пресыщенных» оценок).

Системы К.л. являются экстенциональными: значения их сложных правильно построенных выражений зависят только от значений (а не от смыслов или каких-либо других характеристик) составляющих их выражений, т.е. если в составе такого выражения заменить правильно построенную часть равнозначной ей, значение сложного выражения не изменится.

Помимо перечисленных фундаментальных принципов системы К.л. отличаются от *неклассических логик* принятием ряда предположений, связанных с особенностями *формализованных языков*, в которых они формулируются. Так, в классической логике *предикатов* в отличие от некоторых неклассических систем (например, *свободной логики*) выдвигаются требования непустоты предметной области (области *интерпретации*) и наличия в последней значений всех термов — сингулярных терминов языка.

Каркас К.л. составляют следующие логические теории: классическая логика *высказываний*, классическая логика предикатов первого и высших порядков, классическая логика предикатов с равенством, булева логика классов, простая и разветвленная теории типов, ε -исчисление (исчисление неопределенных дескрипций).

Большой вклад в создание К.л. внесли Г. Фреге, Б. Рассел, А. Уайтхед, Д. Гильберт.

КЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ — понятие, характеризующее специфический строй человеческого мышления, опирающийся на принципы классической картины мира, классической логики, физики и евклидовой геометрии. Возникновение рационалистического строя мысли относится к эпохе между 800 и 200 гг. до н.э., которую К. Ясперс назвал осевым временем. Античное мышление, питавшее европейскую культуру, было глубоко рационалистичным. Однако возникновение современного научного метода свя-

зано с научно-технической революцией XVII—XVIII вв. и трудами Коперника, Ф. Бэкона, Галилея, Декарта, Ньютона. Система мышления, сложившаяся на основании новых научных данных, и получила название К.р., или классической общенаучной парадигмы.

Наиболее важным для этой системы мышления принципом, возможно, был провозглашенный Ф. Бэконом девиз «Know-ledge itself is power», известный у нас в неточном переводе «Знание — сила». Человек, занимавший в Англии высший государственный пост канцлера, наверняка имел в виду другой, более важный смысл многозначного английского слова power — власть. «Знание — само по себе власть» — именно в такой форме этот принцип определил целевые установки К.р.

Человек Нового времени ощутил себя полновластным хозяином земли, а орудием своей власти сделал науку и технику. Оценивая место человека в системе мира с точки зрения К.р., иногда пишут: человек — лишь сторонний наблюдатель того, что происходит во Вселенной, отодвинутый на периферию Универсума. Это мнение справедливо только отчасти. Верно, что разум человека трактовался как дистанцированный от мира вещей, от природы. Но если человек и выступал как наблюдатель по отношению к этому миру, то лишь в том смысле, что наблюдение рассматривалось как неотъемлемая часть экспериментального метода познания, открывавшего человеку тайны природы и служившего основой технических способов подчинения этой природы человеку.

Согласно методу, введенному в науку Ньютоном, построение теории, которая описывает реальное устройство мира, состоит из трех фаз. На первой из них реальная ситуация предельно упрощается, строится сравнительно простая математическая модель. Именно так поступал сам Ньютон, когда вводил силу тяготения, не обсуждая физического механизма этой силы, и предполагал, что Луна движется вокруг Земли по круговой орбите, которая не искажается под действием других планет. На второй фазе выполняется сравнение результатов вычислений по упрощенной модели с наблюдениями. И наконец, на третьей фазе результаты этого сравнения используются для построения усовершенствованной теории. Так, в ка-

честве орбиты Луны был выбран эллипс. Разработанный Ньютоном метод прочно вошел в исследовательский арсенал естествознания.

Девизом исследовательского метода Ньютона стало изречение «Hypotheses non fingo» — «Гипотез не измышляю». Вместо априорных гипотез Ньютон выдвинул физику принципов. «Не должно требовать в природе других причин сверх тех, которые истинны и достаточны для объяснения явлений», — писал он. Речь шла об открытии наиболее общих закономерностей на основе наблюдений и опытов.

Это был индуктивный метод познания природы. Полагая, что основоположник классического естествознания сузил методологические возможности науки, Энгельс отозвался о нем недопустимо резко, назвав его «индуктивным ослом». Энгельс просто не разобрался в этом вопросе. Ньютон не отвергал ни дедуктивного метода, ни гипотез. Он категорически осуждал практику гипотез необоснованных, которыми злоупотреблял Декарт, «объяснявший», например, вкус соли тем, что ее частицы имеют игольчатую форму. В работах самого Ньютона гипотез, имеющих форму физических принципов, достаточно много; вспомним хотя бы его представления об абсолютном пространстве и времени.

Расходясь с Декартом в отношении к гипотезам, Ньютон был солидарен с ним в другом — в признании абсолютных истин и в возможности абсолютно достоверного знания. Эти принципы — прямое наследие учения средневековой науки о божественном Абсолюте. Вселенная представлялась Ньютону истинным храмом Бога. Исследуя природу, полагал он, человек познает безграничную мудрость Творца. Инструментом познания служила наука, а высшим критерием истинности полученных знаний — авторитет самого разума, ведущего исследование научным методом.

Логическим завершением системы К.р. явился жесткий принцип лапласовского детерминизма, провозгласивший верховную власть строгих механистических законов над миром природных явлений. Человек мог управлять этим миром только одним способом — познавая эти законы и изобретая технологии, основанные на их следствиях. Случайность изгонялась из Вселенной, которая

становилась подобной огромному механизму. Связь причины и следствия в этом мире была необходимой и однозначной.

Естественным дополнением присущих К.р. механистических взглядов было стремление к редукционизму, к анализу по преимуществу малых систем, или механических устройств, характеризующихся небольшим числом элементов и внутренних связей. Этот категориальный подход послужил одной из основ практических успехов классического естествознания. А следствием его оказалось пренебрежительное отношение к классу сложных систем. Возможно, здесь сказывалось также унаследованное от средневековой теологии отношение к системе как к жесткой заранее заданной схеме. Poleмика со средневековым наследием вынуждала философов XVIII в. высказывать резко негативные суждения о системности: «Следование системе — это патология мышления» (Фонтенель); «Самый изобретательный способ стать идиотом — следовать системе» (Шефтсбери); «Если вы желаете серьезно предаться изучению природы, то следует начинать с того, чтобы не создавать никакой системы» (Вольтер).

Литература: Моисеев Н.Н. Современный рационализм. М., 1995.

КОММУНИЗМ — теория общественного устройства, основанная на приоритете общественной собственности и на принципе равного распределения благ. Идеи К. обнаруживаются в античной философии, раннем христианстве и доктрине естественного права и впоследствии развиваются в утопическом социализме. Теоретическое обоснование К. находит в философско-политических взглядах К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина. Термин «К.» использовался для обозначения политического режима в СССР, Китае, странах Восточной Европы.

КОММУНИКАЦИЯ — общение, понятие, оформившееся в философии на рубеже XVIII—XIV вв. Появление идеи о мировоззрении, т.е. о том, что каждый человек создает особый образ внешнего мира, а также установление связи между языком и мышлением, осознание того, что в языке осуществляется работа духа по оформлению понятий, позволили интерпретировать процесс

восприятия сообщаемых смыслов как сотворчество (см. *Диалог*).

В XX в. К. становится одной из центральных тем ряда философских направлений («трансцендентальной прагматики» К.О. Апеля, «теории коммуникативного действия» Ю. Хабермаса, феноменолого-герменевтической школы К. Ясперса и М. Хайдеггера, постструктурализма Ф. Лиотара и др.). Два основных вопроса, обсуждаемых в связи с понятием К., таковы: а) возможность К. как таковой и б) требования к коммуникативному поведению.

В феноменолого-герменевтическом направлении утверждается единство базовых смыслов человеческого бытия, чем и объясняется возможность действительного общения. Ясперс различает объектную и экзистенциальную К. Объектная обусловлена общей организацией представлений людей (общие интересы, общая культурная принадлежность и т.д.). Экзистенциальная К. возможна лишь как причастность двух разных индивидуальностей единой сути мира. Осуществление ее переживается как непосредственно подлинное действие.

К.О. Апель и Ю. Хабермас выражают сомнение в необходимости брать общие смыслы бытия в качестве исходной философской посылки и предлагают в анализе человеческого общения исходить либо из идеала свободной К. (Хабермас), либо из «трансцендентального коммуникативного сообщества» (Апель). При свободной К. ни один из участников не подвергается ограничениям со стороны властных структур и нормативных правил (см. *Власть*). В трансцендентальном коммуникативном сообществе каждый может нормативно правильно обосновать свою позицию, как исходящую из истинного (соответствующего реалиям) видения мира. Реальное сообщество должно действовать, ориентируясь на идеальное сообщество, тогда успех в аргументации и достижение консенсуса будут обеспечены совпадением отношения людей к подлинным смыслам мира, лежащим в основе нормативного поведения.

Наконец, *постструктурализм* утверждает, что люди пребывают в неведении относительно «универсальности социального». Согласно теории умеренной стратегии, связанной с именем Ф. Лиотара, наступает конец эпохи метанарративов, таких, как дискурс спасения, дискурс освобождения, дискурс прогресса знания и пр., которые

обеспечивали единый коммуникационный код, давая иллюзорную возможность К. без какого-либо отнесения к подлинности. Теперь исходным принципом удачной К. должен быть не консенсус, а расхождение. Высказывания — события, они не поддаются унификации и не позволяют говорить о существовании правил К. Единственный выход для продолжения К. — не создавать метаправил, не дать естественной распри перерасти в тяжбу, в которой предполагается исходная заданная истина.

Еще одной проблемой является проблема коммуникативного поведения. В феноменолого-герменевтическом направлении она решается на основании *герменевтики фактичности*, основной тезис которой — прояснение себе своего собственного существования является одновременно пониманием других.

Хабермас различает инструментальное и коммуникативное поведение. Первое направлено на реализацию определенного интереса, а не на достижение взаимопонимания и ведет к сознательному или бессознательному обману партнера. Поэтому в данном случае имеет место либо извращенная К., либо (при сознательном обмане) манипулирование. Второе направлено на создание упорядоченной нормативной системы устойчивых межличностных отношений и устойчивой структуры личности, способной к самоосуществлению. Общественная интеграция обеспечивается на путях коммуникативного поведения, которое представляет собой intersубъективную связь между субъектами, обладающими языковой компетентностью. Требования к коммуникативному поведению таковы: понятность выражения, истинность пропозициональных составных частей, нормативная правильность в перформативном смысле и правдивость говорящего. По Апелю, существует два императива К. Согласно первому, в каждом поступке и его условиях не должно быть моментов, не соответствующих природе человеческого рода. Согласно второму, в реальном коммуникативном сообществе необходимо стремиться к воспитанию черт идеального.

Лютар настаивал на необходимости продолжения всех существующих дискурсов. Совпадения же, умение услышать другого случайны (Р. Барт использует для обозначения этого совпадения понятие «пунктум» — случайная точка, которая вдруг позволяет высвечивать другое как понимаемое).

КОМПОЗИЦИЯ (лат. *compositio* — расположение, составление, сложение) — способ построения художественного произведения, принцип связи однотипных и разнородных компонентов и частей, согласованных между собой и целым. К. обусловлена способами формообразования и особенностями восприятия, свойственными определенному виду и жанру искусства, законами построения художественного образа, канона в канонизированных типах культуры (например, фольклор, древнеегипетское искусство, восточное, западноевропейское средневековые и т.п.), а также индивидуальностью художника и своеобразием произведения искусства.

Иногда помимо К., относящейся к принципам построения формы, употребляется термин «архитектоника», выражающий взаимосвязь компонентов содержания. В теории архитектуры и организации предметной среды используется другая пара соотносимых понятий: конструкция (единство материальных компонентов формы, достигнутое посредством выявления их функций) и К. (художественное завершение конструктивно-функциональных устремлений художника с учетом особенностей визуального восприятия и художественной выразительности, декоративности и целостности формы).

Существуют специальные значения термина «К.» в тех или иных видах искусства: линейная К. в живописи, строфическая — в поэзии, сюжетная — в прозе, объемная и глубинно-пространственная — в архитектуре, К. как музыкальная форма. Несомненно влияние принципов К. одних видов искусства на другие. Например, сюжетно-тематическое построение картин в эпоху Возрождения испытало воздействие принципов К. сценического действия, а театр впоследствии — пирамидальной и диагональной К. пластических искусств. В художественной литературе и драматургии часто используются музыкальный композиционный принцип фути (варианты одной и той же темы) и принцип сонатного тематического развития, когда главная и побочная партии соотносятся тонально и контрастно, побочная проникает в главную тему, а реприза (аналогично — кульминация и развязка) строится на их объединении.

Понятие К. следует отличать от получившего широкое распространение в 60—70-х гг.

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ

понятия структуры произведения. В отличие от структурных связей произведения К. подчеркивает единство нормативно-технологических и индивидуально-неповторимых тенденций в построении художественного произведения.

Литература: Алпатов М. В. Композиция в живописи. Исторический очерк. М., 1940; Бабичев А. О конструкции и композиции // Декоративное искусство. 1967. № 3; Жирмунский В. М. Композиция лирических стихотворений. Пг., 1921; Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. III. Таллинн, 1993; Волкова Е. В. Произведение искусства — предмет эстетического анализа. М., 1976.

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ — направление в философии науки и математики, согласно которому исходные принципы математики и естественнонаучных теорий являются не обобщением опыта и не априорными принципами сознания, а соглашениями, продиктованными полезностью. Посредством этого допущения основатель данного направления А. Пуанкаре пытался объяснить факт общезначимости и стабильности арифметических и геометрических аксиом. В определенной степени идея конвенциональности присутствует уже у Т. Гоббса и Д. Юма, которые выводили непреложность математического мышления из общезначимости определений, принятых по соглашению. Дж. Ст. Милль был склонен рассматривать логические законы как конвенции, согласованные с устойчивыми связями психических состояний личности. Идею Пуанкаре о конвенциональной природе математики использовали в своих работах Б. Рассел, Р. Карнап и Л. Витгенштейн. Математические утверждения, согласно Расселу, неопровержимы по той же причине, по которой нельзя опровергнуть конвенциональное положение, что в футе содержится 12 дюймов.

Роль конвенций в структуре математического мышления, несомненно, велика. Мы не смогли бы сформулировать законов природы без принятия соглашений о значении понятий, о масштабах измерения, о системах координат и т.п. Слабая сторона концепции конвенциональности применительно к математике состоит в том, что она не объясняет исторической устойчивости математических представлений. Если у всех народов и во все времена $2 + 2$ всегда равнялось 4, то это говорит о том, что существует

объективный фактор, принуждающий к такому соглашению и фактически не оставляющий места для альтернатив. Но существование представлений, обладающих столь высокой степенью детерминированности, мало согласуется с идеей конвенции.

Теоретическим противовесом К. в современной философии математики являются различные формы реализма и операционализма, которые стремятся определить систему внешних детерминирующих факторов, формирующих математические понятия. В качестве примеров можно привести платонистскую установку К. Геделя (математический реализм) и эмпирическую концепцию И. Лакатоса (математический номинализм), а также теорию математического мышления Ж. Пиаже, в которой исходные математические представления связываются с деятельностными операциями субъекта (математический операционализм). Стремление преодолеть К. через прояснение объективной основы математических представлений является одной из определяющих тенденций современной философии математики.

Литература: Юм Д. Исследование о человеческом познании. Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1965; Пуанкаре А. Наука и гипотеза / Наука о науке. М., 1983; Рассел Б. Введение в математическую философию. М., 1996; Зитгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958; Quine W. V. Truth by convention // Philosophy of mathematics. Selected readings. Cambridge, 1964.

КОНВЕРГЕНЦИИ ТЕОРИЯ (от лат. convergo — сближаться) — социально-философская и политологическая концепция, согласно которой политически и социально дивергентные системы — капитализм и социализм будут сближаться и возможно сольются в смешанную социальную систему в силу интернационализации экономической, политической и социальной деятельности, а также благодаря наличию сходных структурных и функциональных систем, которые характеризуют индустриально развитое, технизированное, рационализированное и бюрократизированное общество. К.т. развивалась Гэлбрейтом, Сорокиным, Тинбергеном, Ароном, Барингтон-Муром, Дойчером.

Характер и пределы допустимой конвергенции оцениваются по-разному. Р. Арон считает, что существуют три возможные схемы преобразования советского общества:

неомарксистская концепция объясняет жесткость советского строя экономической системой и полагает прямую взаимосвязь между уровнем жизни и либеральными формами правления, однако, как считает Арон, никакой индустриальный режим, к которому относится советский, не препятствует росту производительности труда и повышению уровня жизни, которые должны способствовать определенной либерализации, однако не доказано, что рост экономики обязательно приводит к демократии, поскольку однопартийная система и авторитарное планирование совместимы с развитым индустриальным обществом. Вторая концепция в рамках К.т. — это «метаморфозы революции» — постепенное угасание революционного энтузиазма и «обуржуазивание» последующих поколений, однако, возражает Арон, такая эволюция необязательно приводит к исчезновению социалистического режима и смене его демократическим. Третья схема — рационализация, связанная с неуклонным развитием производства и происходящим вследствие этого падением интереса к идеологии, но не доказано, что многопартийный режим — единственно рациональный для экономики. Сам Арон считает, что экономические соображения, в конце концов, станут преобладающими, уровень жизни в обеих системах начнет сближаться — это неизменное следствие индустриального типа общественного развития, однако эти перемены не могут помешать существованию однопартийной системы и бюрократического абсолютизма, поэтому окончательный прогноз преобразования и развития социалистической системы в рамках К.т. сформулировать не удается.

Литература: Арон Р. Демократия и тотализм. М., 1993.

КОННОТАЦИЯ (от лат. *con* — с, со (используется в функции приставки); *notatio* — обозначение) — в обычном употреблении под К. понимают экспрессивные или оценочные компоненты, сопутствующие значению того или иного слова, дополнительный смысл. В качестве логического термина К. введена Д.С. Миллем, который в процессе уточнения формально-логического учения об объеме и содержании понятий различил денотацию (означение) и К. (соозначение). В первом случае имеется в виду указание на предметное значение имени, во втором — на сово-

купность свойств обозначаемого предмета. Так называемые коннотативные имена («человек») прямо обозначают свой предмет и косвенно указывают на его свойства, в то время как неконнотативные имена обозначают предмет («Джон», «Лондон», «Англия»), либо только свойство («белый», «длинный», «добродетельный»). В естественном языке встречается немало слов без денотатов, но имеющих К., т.е. определение по совокупности известных свойств (например, можно дать правильное определение «единорога», «русалки» и пр.). Американский логик К.И. Льюис сблизил денотацию с понятием экстенционала, а К. — с понятием интенционала имени (знака).

КОНСЕКВЕНЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА (от лат. *consequentia* — следование, последовательность, ряд) — моральная теория, согласно которой ценность поведения, поступка целиком или преимущественно определяется ценностью его непосредственных или отдаленных результатов. При этом оказываются неважными моральное качество субъективных мотивов, а также обстоятельства и условия совершения действия. В обыденном сознании это находит выражение в высказываниях типа типа: «цель оправдывает средства», «победителя не судят», «деньги не пахнут» и т.п.

Последовательным консеквенциалистом в сфере политики и морали был, например, Никколо Макиавелли, который в «Государе» советовал князю оценивать свои действия исключительно с точки зрения успеха в борьбе за захват власти, использования власти в своих интересах. Консеквенциализм в разной степени был присущ всем объективистским, «натуралистическим» теориям «гетерономного» (т.е. объективно обусловленного) морального сознания, в противоположность теориям «автономного» морального сознания (Кант, феноменология, эмотивизм), согласно которым ценность поступка зависит только от морального качества его мотивов. Примерами консеквенциальной теории морали могут служить этика гедонизма, эвдемонизма, утилитаризма, марксизма, а также теологическая этика, в которых мерилом хорошего поступка выступают соответственно положительные результаты: удовольствие, счастье, польза, благо общества, возвышение в вере.

КОНСЕРВАТИЗМ

Принимая во внимание лишь результаты действий, консеквенциальная этика подходит к оценке поступков односторонне — недостаток, на который еще в античности указывал Аристотель, а в Новое время — Гегель. Эти диалектические мыслители справедливо доказывали, что при оценке поступка надо брать его в единстве и взаимосвязи основных структурных элементов: субъективных побудительных мотивов, объективированных результатов, а также объективных и субъективных обстоятельств и условий совершения действия. В ином случае оценка поступка может оказаться неверной, неадекватной его действительной ценности. Так, у древних народов было весьма широко распространено обычное правило возмездия: «око за око», «зуб за зуб», «смерть за смерть» — то же самое за то же самое. Это так называемое «правило талиона» и до сих пор сохраняется у некоторых отсталых народностей, например, в обычае кровной мести. От людей с неразвитым правосознанием и в наши дни можно услышать мнение, что человек, причинивший смерть другому человеку, должен быть подвергнут смертной казни. При этом, самоочевидно, что человек, выдвигающий такое требование, полностью игнорирует субъективные мотивы убийства, а также условия, при которых оно было совершено, принимая во внимание один только результат. Но поступок мог быть совершен в порядке необходимой самообороны или ради защиты жертвы от жестокого насильника. Таким образом, мотивы и обстоятельства вносят весьма существенные коррективы в оценку поступка, предлагаемую К.э.

КОНСЕРВАТИЗМ — политическая теория, к основным принципам которой (по С. Хантингтону) можно отнести следующие: религия — фундамент общества; существующие институты олицетворяют мудрость предков; лучше руководствоваться благоразумием и опытом, нежели разумом и логикой; коллектив выше личности, корень зла — не в общественных институтах, а в самой природе человека; люди не равны, расслоение и иерархия неизбежны; любая существующая стабильная система правления оправданна, ибо выдержала проверку временем. Частная собственность способствует развитию чувства ответственности. Только сильное государство может обеспечить социальную стабильность и порядок.

К. появился на свет как реакция на потрясения, вызванные промышленной революцией и Великой французской революцией, как ответ на бурное развитие предпринимательства, на экономические и политические реформы, сопровождавшиеся появлением массовых общественных движений. Консерваторы отвергали просветительский тезис о том, что человек руководствуется доводами разума; для них жизнь представляется борьбой за выживание, безопасность и контроль над ресурсами, которых всегда недостаточно. Для приверженцев К. изменения неприемлемы вследствие неопределенности результатов, невозможности составления точных прогнозов, опасности потерять больше, чем получить.

Отцом К. считается английский мыслитель Э. Бёрк (1729—1797) — автор книги «Размышления о революции во Франции» (1790). В основе его идей — представления о традиционном авторитете власти, «пессимистическая антропология» (неверие во всемогущество человеческого разума), «иерархия» и «частная собственность». Для Бёрка сообщество людей первично и выше индивида, общество больше суммы индивидов, это — «сеть» взаимных обязательств, поэтому необходимо уважать все, созданное предыдущими поколениями, в том числе и существующую власть.

Консерваторы не обязательно противостоят изменениям, но они с достаточным скепсисом смотрят на попытки переделать общество в соответствии с какими-либо моделями или схемами, которые из-за слабости человека могут оказаться иллюзорными. Люди лишь отчасти рациональны, отдельный человек может действовать иррационально, поэтому для самосохранения люди вырабатывали нормы поведения, которые закреплялись в традициях, институтах, морали. Их необходимо сохранять, препятствовать их разрушению, так как последнее ведет к хаосу.

На уровне политической практики консерватизм воплощается в деятельности консервативных партий.

Неоконсерватизм, получивший развитие в последние десятилетия, сближается с позициями неолиберализма, соглашаясь с необходимостью ограничения и уменьшения государственного вмешательства в многие сферы общественной жизни.

Литература: Allison L. Right Principles: Conservative philosophy of politics. N.Y., 1984; Huntington S.P. Conservatism as an Ideology // The American Political science review. 1957. № 2; Kirk R. The Conservative Mind: from Burke to Elliot. South Bend, 1978.

КОНСТИТУИРОВАНИЕ (от лат. *constituere* — составлять, упорядочивать, организовывать) — термин феноменологии Гуссерля, обозначающий интенциональную деятельность сознания по формированию своей предметности в качестве структур смысла. В процессе К. воплощается творческая продуктивность сознания, осмысливающего предметы своего опыта в соответствии с присущими им способами данности в этом опыте. Гуссерль выделяет три уровня К. Исходным уровнем является пассивный синтез имманентного времени (см. *Структура времени феноменологическая*), лежащий в основе всех прочих синтезов сознания. Следующий уровень — К. индивидуального целостного субъекта с окружающим его миром. Над этим уровнем надстраивается К. *интерсубъективности*, т.е. сообщества трансцендентальных субъектов в общественном мире.

Основной задачей «исследований по конституции», согласно Гуссерлю, является раскрытие и систематическое истолкование особенностей способов К. и конституируемых предметностей (см. *Ноззис; Нозма*) в их корреляции. Существует два типа конститутивных исследований: статический и генетический. Генетическая феноменология изучает развертывающийся в имманентном времени процесс смыслоформирования (трансцендентальный генезис) конкретного Его («монады», см. *Феноменологическое Его*). Статическая феноменология предшествует генетической и рассматривает априорные «структурные правила» интенциональных синтезов сознания, лежащие в основе К. различных видов предметностей (материальная вещь, тело, душа, дух).

В постгуссерлевских исследованиях понятию К. часто придается более широкий смысл: под ним разумеют процесс смыслообразования и смыслообразующую деятельность вообще.

Литература: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999; Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen

zur Konstitution (Husserliana, 4). Den Haag, 1952; Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998; Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918—1926 (Husserliana, 11). Den Haag, 1966; Молчанов В.И. Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера / Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.

КОНСТИТУТИВНЫЕ И РЕГУЛЯТИВНЫЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ (лат. *constitutivus* — определяющий, и *regulare* — направлять) — термины кантовской философии. Кант называет таковыми положения, которые, будучи субъективными принципами познания, в то же время определяют формы предметности, подчиняя вещи своим предписаниям. Любое конститутивное основоположение является в силу этого онтологическим принципом, отражающим законосообразные формы сущего. Действительность конститутивных основоположений простирается не далее предметов возможного опыта. Регулятивные основоположения заставляют нас смотреть на вещи так, как если бы они подчинялись их предписаниям, однако в действительности не определяют сами объекты, оставаясь исключительно субъективными принципами. Имея характер гипотез, регулятивные основоположения направляют человеческое познание на отыскание глубинных связей природных законов. Конститутивные основоположения связаны с деятельностью чувственности и рассудка, т.к. и чувственная, и рассудочная способности оказываются в числе необходимых условий данности нам предметов опыта, регулятивные же — разума. Однако конститутивные основоположения рассудка отличаются от конститутивных основоположений чувственности. Аксиомы созерцания и антиципации восприятия конститутивны для созерцания, аналогии опыта — для созерцаний, могущих стать объектами восприятия. Высшим регулятивным принципом нашего познания оказывается идея бога (идеал чистого разума). Она нацеливает рассудок на поиски абсолютного единства всех природных законов.

КОНСТРУКТИВИЗМ — в широком смысле направление в математике и философии математики, основанное на представлении о том, что математические объекты можно

объявлять существующими в том и только в том случае, если можно указать более или менее приемлемый способ их построения (например, конечное число шагов). В широком смысле слова конструктивистские тенденции в математике прослеживаются в той или иной форме со времен античности. В математике Нового и Новейшего времени уже К. Гаусс отметил принципиальное отличие между потенциальной и актуальной бесконечностями, столь важное для дальнейшего развития К., настаивая на недопущении в математику актуальной бесконечности. Конструктивистские идеи отчетливо выражены в творчестве и мировоззрении таких математиков, как Л. Кронекер, А. Пуанкаре и др. Однако только в работах Л. Брауэра появляется детально разработанная концепция, реализующая конструктивистские принципы и противостоящая как собственно математическим, так и философско-методологическим аспектам классической (теоретико-множественной) математической традиции (см. *Интуиционизм*).

В узком смысле К. — направление в математике, основанное советским ученым А.А. Марковым (мл.) и развиваемое математиками его школы. Основное понятие этого направления — нормальный алгоритм. Разделяя в целом конструктивистские в широком смысле принципы, оно в то же время существенно отличается от интуиционизма.

Предметами изучения в конструктивной математике советской школы являются так называемые конструктивные процессы и конструктивные объекты, появляющиеся в результате развертывания конструктивных процессов. Конструктивные процессы допускают лишь абстракцию потенциальной осуществимости. При этом интуитивное понятие построимости (конструктивности, эффективности) связывается с точным понятием алгоритма. В конструктивной математике советской школы используется специальная, учитывающая специфику конструктивных объектов и процессов конструктивная логика.

Конструктивная математика не разделяет убеждение Брауэра о беспредпосылочном характере математической интуиции, настаивая на том, что эта интуиция формируется на базе практической деятельности человека. В связи с этим представления о конструктивном процессе и объекте имеют

своим источником практическую деятельность человека. Определяющей чертой конструктивного процесса является протекающее по отдельным шагам оперирование с элементарными объектами в рамках некоторых четко указанных правил. Элементарные математические объекты — натуральные, целые и рациональные числа трактуются как слова некоторых простых типов в фиксированном алфавите. Отношения равенства и порядка сводятся к графическому совпадению и различию слов. Более сложные структуры: действительные числа, функции и т.д. — строятся на основе понятия алгоритма. Алгоритмом в алфавите А называется «точное обшеспонятое предписание, определяющее потенциально осуществимый процесс последовательного преобразования абстрактных слов в алфавите А, процесс, допускающий любое слово в А в качестве исходного» (Марков А.А. С. 51). Данное понятие алгоритма в дальнейшем подвергалось различным уточнениям (стандартизации), наибольшую известность и применение среди которых приобрело понятие нормального алгоритма. Производя свои построения на основе точного понятия нормального алгоритма, К. отвергает как несоответствующую конструктивным процессам и объектам интуиционистскую концепцию свободно становящейся последовательности и вслед за ней интуиционистскую теорию континуума как среды свободного становления.

На основе исходных методологических принципов и современной математической теории алгоритмов в рамках К. состоятся такие математические дисциплины, как конструктивный математический анализ, теория функций комплексного переменного, конструктивная теория дифференциальных уравнений и т.д. Получаемые в К. теории несколько тяжеловесны и менее прозрачны и элегантны, чем соответствующие теории, возникающие в рамках теоретико-множественной парадигмы. Однако основанные на более ограниченной системе абстракций, чем классические теории, они, тем не менее, мало чем уступают им в своих концептуальных возможностях.

В последние десятилетия намечается некоторая тенденция к сближению интуиционистских и конструктивистских в узком смысле представлений. Это выражается, в частности, в том, что в ряде конструкти-

вистских исследований, в особенности относящихся к семантике, используются индуктивные определения и доказательства, напоминающие построения, встречающиеся в работах Л. Брауэра.

Литература: Марков А. А. Теория алгоритмов. М., 1954; Он же. О логике конструктивной математики. М., 1972; Кушнер Б. А. Конструктивная математика / Математическая энциклопедия. Т. 2. М., 1979; Проблемы конструктивного направления в математике. Вып. 1–6. М.—Л., 1958–1973.

КОНФУЦИАНСТВО — принятое на Западе обозначение традиционной китайской философской и идеологической системы по имени ее основоположника — Конфуция (латинизированная форма от Кун Фу-цзы, или Кун-цзы — «учитель Кун», 551–479 гг. до н.э.). Китайский эквивалент понятия К. — жуцзя («школа ученых») — происходит не от имени мыслителя, а указывает на социальный слой ученых-жу, хранителей традиционного знания, ритуалов и обычаев в начале I-го тысячелетия до н.э.

Выдающимся представителем жу был Конфуций — первый китайский мыслитель, личность которого вполне достоверна. Текстов, принадлежащих Конфуцию, не сохранилось, хотя традиция приписывает ему философичную комментирующую часть к основному корпусу «Чжоу и» («Чжоуских перемен») — «И цзину» («Канону перемен»), а также составление летописи царства Лу «Чунь цю» («Весны и осени»). О взглядах Конфуция известно главным образом из памятника «Лунь юй» («Суждения и беседы»), составленного в V в. до н.э. вторым поколением учеников мыслителя.

Центральное положение в «Лунь юе» занимает категория *жэнь* (гуманность). Она интегрирует все остальные нравственные принципы и нормы, включая «золотое правило» морали. Последнее фигурирует в «Лунь юе» в двух формулировках — отрицательной: «Чего не желаешь себе, того не навязывай другим» (V 11, XII 2, XV 23) и положительной: «Побуждай людей к тому, в чем желаешь продвинуться сам» (VI 28). Проекцией *жэнь* на общественные и межличностные отношения является *ли* ([этико-ритуальная] благопристойность). Идеализация древности (*гу*) корреспондирует у Конфуция с идеей предельного доверия к ее наследию: «Пере-

даю, а не создаю, верю древности и люблю ее» (VII 11).

Афоризмы «Лунь юя» объединены темой созидания идеального общественного порядка, который для Конфуция является выражением *дао* в Поднебесной. Его реализация возможна в результате самосовершенствования человека посредством приобщения его к *вэнь* (письменности/культуре). Этот процесс сопряжен с постижением *дао* и подразумевает реализацию взаимосвязанных этических принципов: сыновней почтительности и братской любви (*сяо ти*), верности и взаимности/великодушия (*чжун шу*), гуманности (*жэнь*), долга/справедливости (*и*), мудрости (*чжи*), мужества (*юнь*) и т.д. Их осуществление формирует личность *цзюнь цзы* — благородного мужа (букв. «сына правителя»). Высшая добродетель — сыновняя почтительность и почитание старшего брата — предусматривает перенесение норм внутрисемейных отношений на всю Поднебесную.

В социальном плане учение Конфуция отчасти отражало претензии старой знати на сохранение своего прежнего социального авторитета. К власти приходили худородные, но разбогатевшие кланы, стала обычной узурпация наследственных владений и титулов. В противовес такому положению дел принцип общественных отношений, сформулированный Конфуцием: «Правитель должен быть правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном» (XII 11) — предусматривал «выправление имен» (*чжэнь мин*) — приведение социального положения и этико-ритуального поведения индивида в соответствие с его номинальным статусом. Социальные интенции последователей Конфуция во многом выражали самосознание представителей бюрократии, мысливших себя «благородными мужами», с помощью которых правитель упорядочивает Поднебесную.

В IV–III вв. до н.э. наметилось расхождение по ряду важных проблем между направлениями К., главными представителями которых были Мэн-цзы (Мэн Кэ, 372–289 гг. до н.э.) и Сюнь-цзы (Сюнь Куан, 313–238 гг. до н.э.), чьи идеи изложены в одноименных памятниках. Первый настаивал на исконной доброте человеческой природы (см. *Син*). В противоположность этому Сюнь-цзы выдвинул идею исходно злой человеческой природы. Это различие обусловило рас-

хождение гносеологических, педагогических и социально-политических концепций. По Мэн-цзы, врожденное знание блага (лян чжи) и способность к благому (лян нэн) обуславливают возможность познания Неба с целью служения ему, т.к. познание Неба тождественно познанию собственной доброй природы посредством «исчерпания [собственного] сердца» (см. *Синь*), т.е. прозрения внутри него «небесных» истин. Сюнь-цзы, напротив, нацеливает на познание внешнего мира с целью усвоения таким образом закономерности общественных явлений — дао, а познавательный процесс у него включает две ступени — чувственное восприятие внешних вещей и рациональное размышление. Доктрина Мэн-цзы предполагает совершенствование личности путем выявления исходной доброты человеческой природы, а концепция Сюнь-цзы — исправление природы посредством норм «[этико-ритуальной] благопристойности» и «долга/справедливости». Соответственно, добрая природа подразумевает возможность гуманного управления, или «правления [на основе] гуманности» (жэнь чжэн), нацеленного на обеспечение зажиточной жизни народа, его обучение и воспитание. Мэн-цзы доходит до признания за народом права на лишение власти негодного правителя, которому Небо отказывает в «мандате» на правление (см. *Мин*). Учение Сюнь-цзы предусматривает применение норм благопристойности главным образом в отношениях между управляющими, для управления простолюдными служит безличный юридический закон (фа).

Воззрения Сюнь-цзы на человеческую природу были признаны неортодоксальными, хотя они и оставили заметный отпечаток в доктрине имперского К. Каноническими же стали идеи так называемой школы Цзы-Си (483—402 гг. до н.э.) — Мэн-цзы. Согласно учению последнего, потенциальное совершенство человека реализуется как выявление в нем неизменной «небесной природы» в процессе длительного приобщения к «срединному и неизменному пути» — дао. Способность управляющих следовать «срединным и неизменным путем» обеспечивает «искренность» (чжэ) отношения к миру и людям. Обладатель высшей искренности «становится в триаду с Небом и Землей», т.е. соучаствует в космическом процессе наравне с главными природными силами. Таким обра-

зом, через внутреннее совершенствование личность осуществляет воздействие на общество и мир.

Эти идеи вкпе с концепциями Мэн-цзы — «доброй природы», «благот знания», познания Неба посредством «исчерпания собственного сердца», «правления [на основе] гуманности» и т.п. — легли в основание доктрины имперского К., сложившейся во II в. до н.э. наряду с некоторыми концепциями других древнекитайских школ, прежде всего даодэ цзя, иньян цзя и легизма.

Развитие К. было прервано гонениями на него в первой централизованной империи Цинь (221—207 гг. до н.э.). Ее скорый крах стал для идеологов новой династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) свидетельством нежизнеспособности легистской модели общественного устройства и побудил их к реанимации конфуцианской доктрины.

Главным создателем синтетической доктрины К., ставшей идеологией китайской империи, является Дун Чжуншу (190 или 179—120 гг. или 104 г. до н.э.), «Конфуций эпохи Хань». Он ввел в К. восходящую к даосизму развитую натурфилософскую концепцию первоначала (юань), из которого происходит все сущее, субстантивированное в космическом *ци* (пневме). По Дун Чжуншу, мирозакон-дао исходит от высшей божественно-природной силы — Неба (см. *Тянь ди жэнь*). Классификационные схемы инь ян и у син, разработанные школой иньян цзя, Дун Чжуншу ввел в конфуцианскую философию, создав единую всеобъемлющую систему. Каждую из схем он снабдил развернутым перечнем коррелятов, относящихся к разным аспектам действительности. Гомоморфизм (подобие) макро- и микрокосма, присущий китайской философии, у Дун Чжуншу доведен до изоморфизма (одинаковости). Эта идея соответствует обоснованию общественного порядка, предложенному Дун Чжуншу. Оно исходит из идеи «взаимного отклика Неба и человека». Древняя идея медиативной роли верховного правителя — вана, распространяющего «благую силу» Неба на Поднебесную (см. *Дэ*), вылилась у Дун Чжуншу в концепцию проявления воли Неба через государя, «совершенно мудрых» и знамения. На ошибки правителя Небо отвечает сначала знамениями, затем стихийными бедствиями. В развитие учения Конфуция о неизменности социальных

ролей Дун Чжуншу сформулировал свою идеологию основ общественного устройства — «три устоя» (сань ган): «Правитель — устой для подданных, отец — для сына, муж — для жены», где члены каждой пары взаимодействуют по типу инь ян. Это соответствует природосообразности «пути [истинного] царя» (ван дао), атрибутами которого и являлись «три устоя».

Дун Чжуншу, занимавшему пост министра, принадлежит также инициатива введения экзаменов на право занимать чиновничьи должности, что предусматривало знание конфуцианских канонов. Экзаменационная система оставалась в Китае одним из важнейших государственных институтов до начала XX в. При Дун Чжуншу был определен перечень канонов — отредактированных в конфуцианском духе по преимуществу доконфуцианских памятников и частично вновь составленных текстов, претендующих на древность. Перечень канонов постепенно расширялся, достигнув в VII—XIII вв. 13 названий (см. *Уизин, Цзин сюэ*).

С эпохи Хань (206 г. до н.э. — 220 г.) ведущей областью знаний в имперской системе образования стало каноноведение (цзин сюэ) — традиция изучения и толкования конфуцианских канонов. Благодаря закреплению в традиции трактовке Дун Чжуншу понятия «тянь» (Небо) культ Неба, Земли и предков стали прочно ассоциироваться с К., которое приобрело ряд черт государственной религии, не будучи религией по существу.

Крах империи Хань в конце II — начале III в. привел к падению престижа ее официальной идеологии — К. В построениях конфуциански ориентированных мыслителей усилился пессимистический мотив ухода от мира из-за «отсутствия дао в Поднебесной», что выражалось в принципиальном отказе от государственной службы, поскольку власть злостно нарушала волю Неба. Ослабление идеологических позиций ортодоксального К. привело к усилению его конкурента — даосизма и способствовало успеху в Китае буддийской проповеди. Значительную популярность приобрело возникшее на основе синтеза конфуцианской и даосской проблематики идейное течение *сяоань сюэ* («учение о таинственном/сокровенном»).

Настроения значительной части его представителей выразил Пэй Вэй (267—300): в целом негативно оценивая К. как систему,

не обеспечившую целостность империи Хань, он считал необходимым использовать конфуцианские этические нормы гуманности (жэнь) и преданности (чжун), искренности/доверия (синь) и другие и проповедовал неизбежность социальных ролей. Го Сяну (252—312) принадлежит обоснование компромисса между конфуцианским императивом государственной службы и даосским идеалом отшельничества: можно одновременно пребывать в мирской суете и духовном «свободном скитании».

Восстановление политического единства Китая при династиях Суй (581—906) и Тан (618—906) привело к реставрации имперской идеологической доктрины К. Провозвестником этой реставрации стал Ван Тун (584—617). В VIII—IX вв. кардинальное движение в поддержку ценностей К. развернулось под лозунгом «возвращение к древности» (фу гу). Его инициатором и ведущей фигурой стал Хань Юй (768—824). Он доказывал историческое первенство К., в котором «передача традиции» (дао тун) идет непрерывно от «совершенномудрых» правителей древности. Учения даосизма и буддизма, не признающие, по Хань Юю, гуманности (жэнь) и долг/справедливость (и), тем самым разоблачают себя как несоответствующие вселенским истокам морали. Путь к восстановлению идеального общественного порядка древности он усматривал в уничтожении даосизма и буддизма, ликвидации их монашества, храмов и священных книг. Движение за возрождение древности активно поддержал Лю Цзунъюань (773—819), который в отличие от Хань Юя рассматривал К., даосизм и буддизм как не противоречащие друг другу учения.

В эпоху Сун (960—1279) традиционная активность конфуцианцев в области политической теории была подкреплена возникновением принципиально новой системы взглядов — *неоконфуцианства*.

Литература: Древнекитайская философия. Т. 1—2. М., 1972—1973; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; Зайцев В.В. О формировании философского учения Чжу Си / Из истории китайской философии: становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978; Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; Конфуцианство в Китае: проблемы теории

КОРАН

и практики. М., 1982; Переломов Л. С. Конфузий. «Лунь юй». М., 1998.

КОРАН (араб. «аль-кур'ан» — чтение) — главная священная книга мусульман, стоящая в истории мировой культуры в одном ряду с Библией. По вероучению ислама, К. существует предвечно, до начала времен. Это — несотворенное Слово Аллаха, Божественный первоисточник Писания. Его оригинал находится под престолом Аллаха, который ниспосылал и передавал текст К. пророку Мухаммеду отдельными откровениями через своего ангела Джibraила. Пророческие откровения Мухаммед получал в течение 23 лет, и первое откровение ему было дано в ночь с 26-го на 27-е число месяца рамадана, ставшего у мусульман месяцем поста (К., 2:181). При жизни пророка текст К. передавался, главным образом, в устной традиции, хотя нередко откровения записывались слушателями, иногда даже по указанию пророка. Знатоки отдельных отрывков назывались «хранителями К.», они помнили многие изречения своего учителя, и нужды в их записи не было.

Согласно мусульманскому преданию, после смерти Мухаммеда возмещавшиеся им откровения хранились преимущественно «в сердцах людей» и только частично были записаны. Но уже при первом руководителе мусульманского государства — халифе Абу-Бакре (632—634) предпринята попытка составления К., которая была поручена бывшему секретарю Мухаммеда Зайду ибн-Сабиту. Зайд собрал воедино все имеющиеся разрозненные тексты К., записанные или хранимые памятью, и сборник, получивший название «ассохоф» (т.е. «листы»), был передан на хранение Хафсе — вдове пророка. Этот сборник предназначался для частного употребления Абу-Бакра и его преемника Омара (634—644), остальные же мусульмане продолжали читать К. по своим отрывкам. Постепенно отдельные редакции стали различаться друг от друга порядком расположения откровений и их количеством, названием некоторых глав, написанием ряда слов и выражений, что вызывало споры. Для устранения возникших разногласий третий халиф Осман (644—656) решил ввести общую и обязательную для всех редакцию К.

Специальная коллегия, возглавляемая Зайдом ибн-Сабитом, учредила строго определенный канон сур и аятов К., в который в последующем не вносилось никаких изменений. Этот текст (Мусахф) был признан единственно полным и подлинным словом Аллаха и впоследствии был официально канонизирован. Самые ранние, сохранившиеся доныне списки относятся к концу VI — началу VIII в. В конце IX в. в тексте появились букворазличительные диакритические точки, а несколько позднее и огласовки, устраняющие разночтения. В X в. были приняты как равнодопустимые семь способов рецитации (чтения нараспев) К.

К., написанный на классическом арабском языке, состоит из 114 сур (от араб. асура — ряд, ранг), т.е. глав разной величины, имеющих свои названия. Суры, в свою очередь, делятся на аяты (от араб. ая — знак, чудо, знамение), т.е. стихи. Всего в К., по разным вариантам счета, от 6204 до 6236 аятов.

Так как жизнь и деятельность Мухаммеда после начала им проповеди ислама проходила и в Мекке, и в Медине, то суры традиционно подразделяются на «меккинские», ниспосланные в Мекке, до хиджры* (610—622 гг. — 90 сур), и «мединские», явленные в Медине (622—632 гг. — 24 суры), которые в большинстве своем длиннее меккинских. Меккинские суры, относящиеся к раннему периоду жизни пророка, — это короткие обращения, исполненные поэтической красоты и силы. В них основное внимание уделяется проповеди единобожия (ат-таухид), рассказам о загробной жизни (вал-ахират), обличению язычников. Мединские же суры, относящиеся к концу жизни пророка, спокойны и размеренны, в них преобладают правовые вопросы, отражена полемика с иудеями и христианами (с приверженцами писания — ахл ал-китаб), изложены обязанности мусульманина.

Суры в К. располагаются не по содержанию и не по времени их появления, а в большинстве своем в убывающем порядке количества стихов в каждой из них. Сначала идут самые длинные строки. Сюда относится вторая сура «аль-Бакара» (Корова) — 286 аятов, связанная с историей Мусы-Моисея, от которого иудеи требовали точного описания

* 16 июля 622 г. — начало нового мусульманского летосчисления — эры Хиджры, т.е. переселения Мухаммеда из Мекки в Медину.

коровы, пригодной для жертвы Богу. В этой суре собрано большинство предписаний, касающихся совершения культа. Самыми короткими являются 103, 108 и 110-я суры, в которых всего по три аята. Исключение при этом составляет первая сура «аль-Фатиха» («Открывающая»), имеющая всего семь аятов. Она представляет собой небольшую молитву, в которой содержатся кратчайшие формулировки основных идей ислама и которая выполняет примерно такие же функции, как «Отче наш» в христианстве.

По содержанию в К. нашли отражение доисламские воззрения (языческие, иудаистские, христианские и др.), древнеарабский фольклор, эсхатология ислама, мусульманское законодательство. Большая часть К. — полемика в форме диалога между Аллахом и противниками пророка, а также увещевания и предписания к последователям ислама.

Центральная тема К. — утверждение исламских принципов, касающихся обязанностей верующих по отношению к Богу Аллаху, которому следует верно служить и поклоняться. Сущность Бога в К. предстает как «единственный творец всего сущего», как первопричина жизни и первотворец мироздания. Догмат о единстве Бога выражен в первой суре «Открывающая»: «...хвала Аллаху, Господу миров милостивому, милосердному, царю в день суда!» (К., 1:2, 3, 4). Во всей полноте раскрываются в К. свойства Аллаха через его именные эпитеты: «Бог! — нет божества, кроме Него, у Него — прекрасные имена» (20:7), «Он — Аллах, творец, создатель, образователь. У Него самые прекрасные имена... Он — великий, мудрый» (59:24). Эпитетов или «прекрасных имен божьих» насчитывается 99 известных и одно сотое имя скрытое.

Определенное место в К. занимают представления о Вселенной, земле, флоре и фауне: «...сотворил Аллах семь небес рядами» (71:14; 67:3), «...сотворил небеса, и землю, и то, что между ними, в шесть дней; потом утвердился на троне» (25:60).

В К. отражены и некоторые антропологические представления, дана краткая история человечества и пророчества о ее будущем — страшном суде, воскрешении мертвых, «посмертном воздаянии» и т.д. Содержатся проповеди эсхатологического характера, представления об аде и рае, о предопределении. Согласно К., Бог, прежде чем создать человека, сотворил ангелов и джиннов. Человек,

по К., состоит из двух противоположных «сущностей» — телесной и духовной. Первый человек был сотворен Аллахом из праха, «из звучащей, из глины, облеченной в форму» (15:26). В суре «Рассеивающие» объясняется цель создания человека, которая заключается в том, «чтобы они Мне поклонялись» (51:56). В суре «Воскресение» раскрываются вопросы исламской эсхатологии, говорится о «Судном дне», который наступит, «когда ослепится взор, и затмится луна, и объединятся солнце и луна» (75:7, 8, 9).

К. является для всех мусульман главным источником вероучения и культа. В нем содержится свод религиозных, нравственных, гражданских, политических и юридических норм и предписаний, регулирующих все стороны жизни человека и общества. Его принципы касаются не только вероучения и нравственных проблем, но также философии и науки. В К. находят отражение и такие вопросы, как социальная справедливость, экономика, международные отношения.

В К. встречаются противоречия, требующие разъяснений и дополнений. Необходимость пояснения К. вызвала к жизни богословскую дисциплину тафсир (толкование, экзегетика). В процессе изучения К. появилась доктрина о его «неподражаемости», возникла дискуссия о «сотворенности» и «несотворенности», «предвечности».

К. занимал и занимает важное место в религиозной и социально-политической жизни арабо-мусульманского мира. В некоторых странах государственное и законодательное устройство, уклад общественной жизни строго согласованы с принципами и нормами К. К. переведен на многие восточные и европейские языки. Переводы К. на восточные языки появились в X—XI вв. по мере распространения ислама. В настоящее время К. переведен более чем на 60 языков мира.

В России предпринималось несколько попыток перевода К. на русский язык. Первоначально оригиналом послужил французский перевод. Так, А.С. Пушкин, создавая свои «Подражания Корану», пользовался переводом с французского, сделанным русским драматургом, членом Российской академии М.И. Верекиным. Сарабского оригинала К. впервые был переведен казанским востоковедом Г.С. Саблуковым (издавался в 1878, 1894, 1907 гг.) и академиком

И.Ю. Крачковским (1963, переиздан в 1986, 1990 гг.). Вышел К. в стихотворном переводе В.М. Пороховой (1991, 1996 гг.). В настоящее время Институтом востоковедения РАН осуществляется новый перевод К. с комментариями.

КОСМИЗМ — система нравственных воззрений, в которых моральная мотивация и смысл жизни человека, а также общая перспектива эволюции живого рассматривается в связи с идеей преображения космоса в результате овладения человеком космическим пространством, в ряде концепций — обогащения человеческой душевной жизни силой космического разума.

В Древней Греции было широко распространено представление о космосе как особой сфере высшего бытия, наделенной разумом, содержащим прообразы всего многообразия вещей (Аристотель). В христианской философии идея космоса отходит на второй план, на первом оказывается нравственный мир человека, рассматриваемый по аналогии с характеристиками единого всемогущего Бога. Интерес к космосу усиливается в эпоху Возрождения в связи с использованием представления о человеке как микрокосмосе. В Новое время использование представлений о космосе развивается на основе общих перспектив развития человеческого рода. Представление о некоторой космической силе используется в концепциях Макса Шелера и Тейяра-де Шардена.

Особый интерес в нравственном плане представляет русский К. Исследуя нравственную мотивацию, представленную в К., Вл. Лосский отмечает близость эволюционных идей, высказанных Вл. Соловьевым, О. Контом, Н. Федоровым, С. Булгаковым, с характерной для Восточной церкви идеей обожения космоса. Обожение предполагает переход космоса от неустойчивого, хаотического состояния к совершенной организации, наполненной божественной любовью, преобразованной под влиянием божественных энергий. Всякая тварь, согласно этим представлениям, стремится к движению от неполной благодати к состоянию обожения. Этот процесс, согласно ортодоксальным христианским воззрениям, мог бы совершаться в раю. Но на его пути встал первородный грех, что усложнило эволюцию всего космоса. Для выправления пути человека к

Богу потребовалась жертва Христа. Но человек не может ограничиться пассивным принятием этой жертвы. Он, виновный в искажении собственной природы и в нарушении нормальной эволюции всего космоса, включается в работу по преобразованию последнего, ощущает заботу о всякой твари. На пути своего соединения с Богом человек, согласно данным представлениям, не отстраняет от себя тварного, т.е. не уничтожает окружающий его природный (животный, растительный) мир, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос.

Широкую известность получил К. русского философа Н.Ф. Федорова, отстаивавшего возможность *воскрешения мертвых* «естественным» путем. Он полагал, что это можно сделать за счет концентрации духовных сил, благодаря чему сын возрождает к жизни отца, тот — своего отца и т.д. Преодоление смерти служит у Федорова условием остановки истории, что является необходимым для обретения высшего смысла бытия, т.к. в совершающейся истории настоящее обязательно приносится в жертву будущему. Выход в космос при этом оказывается необходимым в связи с тем, что без этого не может быть завершена история. Федоров считает, что, отказавшись от обладания небесным пространством, мы должны будем отказаться и от нравственного совершенствования человечества.

Было предложено также эстетическое обоснование космической философии, согласно которому мир неизбежно приходит к прекрасному целому, в котором гармонически сочетаются все отдельные компоненты. По существу это возрождение древнего взгляда о космосе как упорядочивающем начале, которое противостоит хаосу. Выраженные в художественной форме у В.Ф. Одоевского, А.В. Сухова-Кобылина названные идеи предстают как поиск смысла истории, который обнаруживается в упорядочивающей земное бытие и небесное пространство деятельности человека.

Естественнонаучный К. представлен философией К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского, В.И. Вернадского. В естественнонаучном К. идея несовершенства земного бытия получает развитие в утверждении необходимости и разработки конкретных средств управления земной эволюцией с позиций упорядочивания всего универсума, превра-

шения его в сферу разума. Вернадский разрабатывает свое знаменитое учение о ноосфере, в которой разум организует все околоземное пространство, полностью гармонизируя отношения общества и природы. Циолковский предлагает решение конкретных вопросов о создании ракетной техники, думая, однако, о ракете прежде всего как о средстве распространения разума от одной планеты к другой. Чижевский интересуется влиянием активности Солнца на глобальные изменения климата и массовые события земной истории. Цель опять же заключается в том, чтобы поставить подобные явления под контроль набирающего мощь человеческого разума.

КОСМОС в античной философии (греч. κόσμος — порядок, украшение, мир, вселенная) — термин для обозначения мира как упорядоченного и структурно-организованного целого. Считается, что Пифагор первым назвал упорядоченный универсум К. Впрочем, это мнение не согласуется с тем, что термин «К.» употребляется в космологическом контексте уже в *Милетской школе*.

Идея К. как разумного и прекрасного целого изначально несла в себе возможность телеологического осмысления К. как результата целесообразной и упорядочивающей деятельности *демиурга* (частично эти возможности реализованы Анаксандром, полностью — Платоном в «Тимее»). Но в то же время эта идея несла в себе возможность обожествления К. (*пантеизм*). Древнегреческое восприятие К. как предельной полноты бытия, как эстетически совершенного и невинного существа составляет антитезу иудео-христианской концепции поврежденности изначально совершенного творения вследствие грехопадения. Античное понятие о К. наглядно демонстрирует присущую греческому сознанию тенденцию к гармонизации и идеализации сущего.

КРЕАТИВНОСТЬ — основная и характерная черта творческой личности или процесса, выражающаяся в способности порождать, создавать и изменять социум, культуру или индивидуальный опыт. Термин впервые введен Дж. Гилфордом. Наибольшее распространение термин получил в психологии и психоанализе (ассоциативная теория, теория

переноса и др.). Фрейд понимал К. как процесс сублимации, переориентации энергии либидо на социально приемлемые цели, создание культуры. В гештальтпсихологии (М. Вертгеймер) К. понимается как способность к целенаправленной трансформации проблемной ситуации в целом. Психология, изучающая интеллектуальные процессы, рассматривает К. как комплекс сложных интеллектуальных операций, направленных на производство или заполнение недостающих звеньев при решении проблемной ситуации. Бихевиоризм трактует К. как биологический адаптационный механизм поведения, функционирующий посредством проб и ошибок. В экзистенциализме К. — одна из основных способностей личности, иррациональное начало, посредством которого осуществляется свобода, поскольку человек постоянно принужден создавать себя из ничто. Таким образом, позитивной функцией сознания является конституирование мира со всеми его вещами и отношениями и придание ему смысла в зависимости от всего предшествующего опыта, от целевой и эмоционально-волевой установок.

Литература: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000; Creativity and its cultivation. N.Y., 1959.

КРЕАЦИОНИЗМ (от лат. creatio — творение) — богословский догмат о сотворении Богом мира из ничего (ex nihilo). Термином «К.» в христианской традиции также обозначалось учение о возникновении души (creatio animae). В отличие от теории предсуществования души (Платон, Ориген) христианские мыслители полагали, что человеческая душа создается непосредственно Богом в момент физического зачатия и соединяется с телом. Впрочем, некоторые богословы (Тертуллиан) считали, что душа родителей передается детям через семя. Защитники этой, противоположной К. теории назывались традиционистами.

В 30–60-х гг. XX в. в биологии появляется научный К. — фундаменталистское направление, ставящее целью научно обосновать идею о сверхъестественном сотворении мира — как идеологическая реакция на неодарвинистское эволюционное учение о происхождении биологических видов. В основе научного К. лежит отрицание принципа самопроизвольного зарождения жизни и перехода от низших форм материи к высшим,

многообразие форм органического мира трактуется как результат Божественного творения. В 1961 г. в США появляется работа Д.К. Уиткомба и Г.М. Морриса «Потоп из Книги Бытия», в которой делается попытка совместить библейские и научные положения о геологической истории Земли. Позже в 1963 г. в США создается Креационистское исследовательское общество. Затем креационистские общества возникают и в других странах.

До работ Ж.-Б. Ламарка и Ч. Дарвина большинство ученых использовали библейский К. в качестве общепринятого принципа исследования природы. Во второй половине XX в. обнаружилась противоречивость и недостаточность эволюционистских концепций, что послужило причиной обращения многих исследователей к альтернативной методологии в духе К. Особое внимание креационисты уделяют критике следующих положений эволюционизма: а) самопроизвольное развитие материи от низшего к высшему — по их мнению, это не имеет экспериментального подтверждения и является своего рода мифологемой; б) скачкообразное появление новых видов из прежних в результате мутагенеза — в действительности мутации ослабляют жизнеспособность выведенных организмов.

Литература: Моррис Г. М. Сотворение и современный христиан. М., 1993; Newell N.D. Creation and evolution: Myth or reality? N.Y., 1985; Spanner D. C. Biblical creation and the theory of evolution. Exeter: Paternoster press? 1987; Hayward A. Creation and evolution: The facts and the fallacies. L.: Triangle, 1985.

КРИТИЧЕСКИЕ ЮРИДИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ — направление американской философии права второй половины XX в., которое рассматривает в качестве основного источника свойственной праву логики и структуры властные отношения, существующие в обществе. Согласно К.ю.и., право не может быть нейтральным и всегда тесно переплетено с политикой. Свою официальную историю К.ю.и. ведут с 1977 г. (конференция в университете Висконсин-Мэдисон), однако первые шаги были сделаны уже в 60-е гг. (участие в движении «За гражданские права»). Наиболее известные теоретики К.ю.и.: Р.М. Унгер, Р.В. Гордон, М. Дж. Горвиц, Д. Кенни и др. Философской основой К.ю.и. послужила, с одной стороны, философия

марксизма и Франкфуртской школы, с другой стороны — философия постструктурализма (М. Фуко и Ж. Деррида). Среди правовых концепций на К.ю.и. большое влияние оказал американский *юридический реализм*. Свою главную задачу представители К.ю.и. видят во всесторонней критике (используя, в частности, метод философской деконструкции) существующих правовых доктрин и действующего законодательства. При общем скептическом настрое в К.ю.и. сохраняется вера в справедливость: их конечная цель является позитивной и заключается в реформировании положительного права. К.ю.и. включают в себя несколько подгрупп, содержание исследований и методология которых существенно различаются. К данным подгруппам относятся: феминистическая юриспруденция, критическая расовая теория, постмодернистская философия права, наконец, правовая теория, в центре внимания которой находится политэкономический и собственно экономический анализ судебных решений.

Литература: Unger R. Law in modern society. N.Y., 1976; Idem. The Critical Legal Studies Movement, 96 Harv. L. Rev. 563 (1983); Kennedy & Klare. Bibliography of Critical Legal Studies, 94 Yale L.J. 461 (1984).

КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ — направление в современной западной философии, основателем которого является К. Поппер. Представителями К.р. также считаются Дж. Агасси, Д. Уоткинс, И. Лакатос, Х. Альберт, Э. Топич, Х. Шпинер и др.

К.р. означает критическое отношение к результатам научного исследования; рациональность и критичность неразделимы. Такое понимание рациональности предполагает, во-первых, признание принципиальной гипотетичности знания, подверженности его ошибкам (фаллибилизм); во-вторых, изменение критерия демаркации с установления истинности теорий (верификация), на установлении их ложности (фальсификация); в-третьих, признание метода «проб и ошибок» основным научным методом; в четвертых, некумулятивное истолкование процесса развития научного знания — наука движется не от одних истинных теорий к другим, а от менее глубоких и сложных проблем к более глубоким и сложным.

В дальнейшем происходит развитие К.р. сразу по нескольким направлениям:

- адаптацию К.р. к реальной истории науки ставит своей задачей И. Лакатос, создавая методологию научно-исследовательских программ;
- П. Фейерабенд доводит принципы К.р. до их логического завершения, что в результате приводит его к методологическому анархизму;
- уже в работах самого Поппера происходит распространение К.р. на область социального познания, в дальнейшем он все больше срашивается с различными социологическими и политологическими концепциями;
- Х. Альберт, обобщая обсуждение проблемы рациональности, объявляет ее «всеобщей проблемой методической практики», таким образом переводя ее из плана обсуждения научного познания в план рационально-критического отношения к любым сферам деятельности.

КУЛЬТУРА — совокупность искусственных объектов (идеальных и материальных), созданных человечеством в процессе освоения природы и обладающих структурными, функциональными и динамическими закономерностями (общими и специальными). Понятие «К.» употребляется также для обозначения уровня совершенства того или иного умения, а также его внепрагматической ценности. К. изучается комплексом гуманитарных наук; в первую очередь культурологией, философией К., этнографией, культурной антропологией.

Как понятие К. часто выступает в оппозиции природе, субъективной воле, бессознательной активности, стихийной самоорганизации. Иногда противопоставляется цивилизации как «живой организм» — «механизму». Специфика К. — в ее роли опосредствования мира объективности природы и мира человеческой субъективности, в результате чего возникает третий мир объективированных, вписанных в природу человеческих импульсов и очеловеченной природы. Как закономерное целое К. обладает специфическими механизмами возникновения, оформления в знаковой системе, трансляции, интерпретации, коммуникации, конкуренции, самосохранения, формирования устойчивых структур и их воспроизведения в инокультурной среде. Область применения

понятия К. не ограничена тем или иным типом предметности. С точки зрения К. может быть рассмотрен любой объект или процесс, в котором нас интересует не только его прикладная значимость, но и скрытый в нем способ интерпретации и оценки мира. Важной особенностью К. является то, что ее объекты всегда в конечном счете связаны с личностным приятием (или неприятием), толкованием и воспроизведением. Соотнесение себя с К. есть одно из фундаментальных свойств личности. Столь же важна К. для самоопределения социума на всех уровнях его существования от общины до цивилизации. Как историческая форма К. всегда существует в виде конкретного симбиоза технологий, поведенческих ритуалов и обычаев, социальных норм, моральных и религиозных ценностей, мировоззренческих построений и целеполаганий. Цельность системе К. придает как сумма объективаций человеческого духа, так и ее «язык», принятая в рамках данной К. знаковая метасистема.

В архаических цивилизациях К. не становится предметом размышления хотя бы потому, что она была полностью включена в религиозный культ или существовала как данность в традиции.

Первым отчетливо выраженным актом осознания К. в рациональном мышлении была философия ранних греческих софистов, которые противопоставили мир человеческих творений и отношений миру природы. Этим была намечена не только граница между гуманитарным и естественнонаучным знанием, но и специфика К. как особого типа реальности. Однако философы античности были нацелены главным образом на толкование природы как единственной и всеохватывающей реальности, и субъективный аспект культурного творчества рассматривался ими как то, что надо изживать в пользу объективно верного «подражания» (*мимесиса*) природным образцам (как бы при этом ни понималась природа). Правда, античность знала понятия, близкие к нашей К.: таковы греческая «пайдейя» и римская «гуманитас», общий смысл которых — воспитание и образование, делающее из природного человека достойного гражданина. Было и понятие «мусейя», которое обозначало область духовных достижений образованного человека. Но все эти понятия по сути дела обозначали совокупность общезначимых ценностей. Доста-

точно было общего учения о природе и бытии, чтобы понять их смысл. К тому же древние не видели здесь специфического предмета науки: «мусическое» отличает свободного и образованного грека от варвара, но само оно не наука, и в нем нет особых законов его собственного бытия. Средние века не меняют эту установку. Дело в том, что система образования в основном была заимствована из античности.

Как ни странно, проблема К., ее сущности и понимания не возникла и в науке эпохи гуманизма. Казалось бы, в это время К. выделилась из культа и достигла высокой степени автономии. Возродился античный антропоцентризм. Практически утвердило себя представление о культурном плюрализме. Тем не менее по-прежнему наука о К. невозможна и неуместна. Это объясняется тем, что природа стала достаточным предметом для размышлений: в пространстве природы можно было также разместить весь универсум явлений, как размещался он греками в пространстве «разума». К. в этом случае лишь имитирует природу, и значит — изучать надо не копию, а оригинал. К концу XV в. очевидно некоторое разочарование в идеале природы. Кризис гуманистической культуры Возрождения, выразившийся в субъективной вычурности изображения естественных пропорций, настойчиво подводил к мысли о неполноценности природы и незаменимости человека. Но этот процесс резко затормозился коллизиями Реформации, которая в определенном смысле была «антикультурной» силой, противопоставившей видимость (а значит — профанность) образа невидимому знаку. Так же мало склонен к пониманию специфики К. и XVII в. с его парадигмой универсального Разума, по отношению к которому мир культурных реальных был лишь случайной совокупностью явлений, механически сводимой к классическим рациональным моделям.

Ситуация радикально меняется в XVIII в. Рождение принципа историзма, интуиции культурного релятивизма и плюрализма, возникновение интереса к индивидуальности и результатам ее творчества, а также внимание к экономическому и социальному субстрату истории, успехи таких наук, как археология, востоковедение, сравнительная лингвистика, педагогика, — все это создает предпосылки для рождения нового видения связи чело-

века и природы. От Вико до Канта длится период эмансипации культурологического подхода от традиционных методов философии и истории. В кантовской «Критике способности суждения» впервые обосновывается наличие особой реальности, отличной от мира природы и мира моральной свободы, — реальности «целесообразности», которую можно феноменально обнаружить в системе живых организмов и в искусстве, не указывая при этом самой цели, с которой соображается данный объект. Поворот, осуществленный в европейском мышлении Кантом, позволил сделать предметом интерпретации теоретических исследований и системных построений именно эту третью реальность, не сводимую ни к «природе», ни к «свободе» и по существу открывающую измерение К. Принцип историзма, соединенный с открытием Канта, позволил в начале XIX в. представителям классической немецкой философии — Фихте и Гегелю — построить развернутые модели поступательной эволюции универсума как творческого развития духа. Описанные при этом диалектические механизмы предметной объективации духа и его возвращения к своей субъективности через самоинтерпретацию делают эти модели первыми концепциями К. (см. особенно «Феноменологию Духа» Гегеля.) В то же время подспудное становление теоретических, системных представлений о К. происходит в других течениях европейской интеллектуальной жизни: в историософии позднего немецкого Просвещения (Гердер, Гёте), в панэстетизме немецкого романтизма (Новалис, Ф. Шлегель, А. Мюллер — автор термина «культур-философия»), во французской политической мысли, обе ветви которой — консервативная и революционная — оперировали культурологическими мифологемами. (Показателен также в этом отношении в России спор славянофилов и западников, в ходе которого начинает осознаваться необходимость перехода от историософских схем к конкретному позитивному анализу явлений культуры.)

Следующий шаг делает гуманитарная мысль второй половины XIX в.: два ее доминирующих направления — каждое по-своему — создавали теоретические образы К. Позитивизм вырабатывал установку на отказ от метафизики в пользу эмпирического исследования конкретных феноменов и их казуальных связей. Философия жизни ориен-

тировала на понимающее вживание в неповторимые единичные явления. Оба направления тяготеют к упрощающему редутивизму, но все же их усилиями К. была осмыслена как возможный предмет научного исследования. Появление в 1918 г. «Заката Европы» Шпенглера можно рассматривать как завершение этого процесса и рождение культурологии как гуманитарной дисциплины.

XX в. дает большой спектр представлений о К.: свою версию имеют такие авторитетные направления мысли, как феноменология, психоанализ, герменевтика, структурализм и др. Тем не менее в устоявшейся на Западе системе наук у относительно нового понятия «К.» нет ни определенного места, ни общепризнанного статуса. Задачу изучения К. обычно делят между собой этнография, культурная антропология, социология и философия. В России, несмотря на официальный статус культурологии, остаются нерешенными проблемы размежевания последней с другими гуманитарными и социальными науками.

Литература: Романов В. Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991; Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992; Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993; Флиер А. Я. Культурогенез. М., 1995; Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997; Антология исследований культуры. СПб., 1997; Пелипенко А. А., Яковенко Г. Г. Культура как система. М., 1998; Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1998.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ТИП — своеобразие основных элементов материальной и духовной жизни того или иного этноса, определяющих его место в историческом процессе. В философию истории это понятие вводит Н. Я. Данилевский, выделяя в хронологическом порядке следующие «самобытные цивилизации»: египетскую, китайскую, ассирийско-вавилонско-финикийскую, индийскую, иранскую, еврейскую, греческую, римскую, новосемитскую, или арабийскую, и германо-романскую. Отдельно выделяются еще два американских типа: мексиканский и перуанский, «погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития». Только представители этих народов были «положительными деятелями в истории человечества». К.-и.т. делятся на «уединенные и преемственные», последние развиваются

более интенсивными темпами, но «преемственность», т.е. использование определенных достижений предшествующей цивилизации, не означает прямолинейного прогресса, ибо «дух» народа не может заимствоваться. Поступательное движение общества нельзя рассматривать как переход от древней истории к средней, а затем к Новому времени. Это движение проявляется не в том, чтобы всем «идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях». К.-и.т. проходит три этапа развития: племенной, или этнографический (около 1000 лет); государственный (около 400 лет) и цивилизационный (50–100 лет), затем начинается его «схождение с исторической арены». Данилевский считал, что именно эта тенденция «к угасанию» характерна для романо-германского К.-и.т. и, напротив, период расцвета ожидает формирующуюся славянскую цивилизацию. Взгляды, высказанные Данилевским, приобретают достаточно широкое распространение в западной философии истории. В 1918 г. выходит книга О. Шпенглера «Закат Европы», в которой идея поступательного прогресса подвергается основательной критике. Вместо «монотонной картины» поступательного развития общества немецкий философ предлагает «феномен мощных культур», каждая из которых обладает неповторимым своеобразием. Культура рассматривается им по аналогии с организмом, имеющим свои внутренние законы развития и обособленным от других подобных ему организмов. Шпенглер выделяет следующие типы культур: египетская, индийская, вавилонская, китайская, аполоновская (греко-римская), магическая (византийско-арабская), фаустовская (западноевропейская), майя. Созревает и новый тип культуры — русско-сибирский. Культурные организмы не могут плодотворно взаимодействовать, им отведен в истории определенный жизненный цикл, приблизительно около 100 лет. Разлагаясь, культура превращается в цивилизацию, и жизнь человека перестает быть «естественной и самоочевидной», содержащей творческий порыв, и эволюционирует к «искусственным формам», к техницизму, начинается «угасание духа». Таким образом, Шпенглеру присущи скептицизм и пессимизм в оценке состояния западноевропейской цивилизации, идущей к «закату».

Сторонником концепции «локальных цивилизаций» был и А. Тойнби. Английский историк и социолог выделяет следующие виды своеобразных обществ: западное, православное, иранское и арабское, индуистское, дальневосточное, эллинское, сирийское, китайское, минойское, шумерское, хеттское, вавилонское, андское, мексиканское, юкатанское, майяское и египетское. Каждая цивилизация в своем развитии проходит три стадии: возникновения, роста и надлома, после чего происходит ее гибель. История человечества сводится Тойнби к истории локальных цивилизаций, их движущей силой является «творческое меньшинство», которому свойствен «жизненный порыв» и в силу этого способность увлечь за собой пассивные массы. Неспособность элиты ответить на вызов времени, потеря ею влияния на общество, в сочетании с неблагоприятными «внешними обстоятельствами» ведут к гибели «локальной цивилизации».

Наконец, П. Сорокин также признает особое значение культурных ценностей для правильного построения философии истории. Он также отрицает понимание истории как поступательного прямолинейного развития общества. Всякая историческая эпоха, с его точки зрения, есть «нечто вполне индивидуальное и вся история есть цепь индивидуальных эпох — звеньев». Своеобразие той или иной исторической эпохи зависит от господствующего основного типа культуры. Этих типов, по Сорокину, три: чувственный, идеациональный, т.е. рациональный, и идеалистический, т.е. интуитивный. Современная «чувственная культура» переживает кризис, но за ее пределами «различим рассвет» новой культуры, а значит, и новой исторической эпохи.

Литература: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991; Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992; Тойнби А. Постигшие истории. М., 1991; Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ — учение о культуре. Развернутое определение К. может быть дано исходя из конкретного понимания культуры. Культура исторична и творима, является совокупностью созданных человеком исторически зафиксированных и уникальных артефактов. В то же время она включает

в себя динамическую компоненту — спектр творческих актов («культура как плодотворное существование» — Б. Пастернак), существующих как в синхронном, так и диахронном историческом пространстве — времени. Культура в целом является диалогом локальных культур. Специфика К. как самостоятельной науки определена не столько предметом (им может быть любой продукт человеческой деятельности, как, впрочем, и сама эта деятельность или природа, освоенная этой деятельностью), сколько особым взглядом на предмет, особой стратегией гуманитарного исследования. Исходя из изложенного, предлагается двухчастное (двухполосное) деление корпуса культурологических наук: историческая К. (культура как творчество, культура как диалог культур, типология культур, реконструкция образов культуры — актов культуры); консервационная К. (музееведение, охрана, консервация и реставрация историко-культурных объектов — фактов культуры). Но граница между этими двумя типами культурологического знания прозрачна. Факт культуры (текст), обращенный к тому, кто его воспринимает, творится заново — читателем, зрителем, слушателем, теперь уже соавтором исторического автора. Текст вновь становится произведением, т.е. культурным актом. Но и акт культуры может стать на время фактом культуры, музейным экспонатом, окаменевшим произведением, т.е. текстом, уйти в запасы. Прикладные по отношению к собственно культуре виды научной работы, относящиеся к функционированию артефактов в качестве предметов социологии культуры, культурной политики, организации социокультурных процессов, культурометрии собственно К. не принадлежат. Вместе с тем перечисленные виды полезной, хотя и «околокультурологической» работы могли бы составить комплекс сопутствующих К. вспомогательных дисциплин.

Литература: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991; Рабинович В. Л. Исповедь книголюбца, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991; Он же. Культура и образование историей / Постигшие культуры. М., 1998; Сноу Ч. П. Две культуры. М., 1973.

КУМУЛЯТИВИЗМ (от лат. *cumulo* — складывать; увеличивать, приумножать) —

методологическая установка, заключающаяся в понимании роста научного знания как непрерывного процесса добавления все новых истинных знаний к уже имеющемуся массиву таких же истинных знаний. Если истинность какого-либо положения установлена, то оно навечно входит в состав научного знания; пересмотр и отбрасывание старого знания исключаются. Заблуждения, неверные решения рассматриваются как временное явление, обусловленные исключительно субъективными моментами (недостаточной подготовленностью исследователя, неточностью применяемых им измерительных процедур и т.п.).

В современной методологии науки существует множество концепций, в которых проводится последовательная критика К. Так, например, по мнению К. Поппера, наука движется от одних проблем к другим, при этом происходит не накопление истинного знания, а отбрасывание ложного. Согласно парадигмальной теории развития знания Т. Куна, кумулятивный рост происходит только в период нормальной науки; подобные периоды роста знания прерываются *научными революциями*, при этом никакой преемственности между двумя различными *парадигмами* нет. В полемике с К. сформулирован и тезис несоизмеримости научных теорий.

Л

ЛАМАИЗМ (от тибетского «лама», букв.: высочайший) — одно из основных направлений в буддизме. Сложился в VII—XIV вв. в Тибете на основе махаяны и тантризма, воспринявших элементы религии тибетцев бон-по, в частности представления о множестве духов, населявших природу и большей частью враждебных человеку: в небесах царят могущественные боги — дха, на земле — владыки урожая сабдаги, в водах — духи лу и т.д. В конце XVI в. Л. распространился среди монголов, а в XVII в. проник на территорию России, где нашел последователей среди бурят, калмыков, тувинцев. Особая роль в Л. принадлежит ламам — буддийским монахам в Тибете, Монголии. Без лам верующий не может достичь нирваны. Им надо повиноваться беспрекословно. Во главе всех лам стоит далай-лама (от монгольско-тибетского, букв.: море лама, т.е. лама, великий, как море). До присоединения Тибета к Китаю в 1951 г. этот титул носил также глава светской власти в Тибете. Титул установлен в 1391 г. Далай-лама считается земным воплощением бодхисатвы Авалокитешвары. Далай-лама — живой бог. Смерть живого бога становится началом его нового земного воплощения. После смерти Далай-ламы отыскивают младенца, в которого воплотилась его божественная сущность. Младенец помещается в монастырь, где получает соответствующее воспитание. До достижения новым Далай-ламой совершеннолетия его функции выполняются регентом. Далай-лама имеет внешние отличия: золотая печать, даруемая императором, желтые носилки — чжоз-цзы, желтый зонтик, опахало из перьев хвоста павлина. Желтый зонтик символизирует солнечный круг. Каноническую основу Л. составляют сборники текстов — Еанджур (108 томов) и Данджур (225 томов). Для Л. характерны пышные богослужения в монастырях — дацанах, где имеется много картин религиозного содержания. Центральное место среди них занимает картина, известная под санскритско-монгольским названием «сансариин-хурдэ» (колесо сансары, т.е. колесо жизни). Страшный дух-мангус, слуга владыки смерти держит в когтях большой круг, символизирующий мир страданий. В центре круга перепле-

лись тела змеи, петуха и свиньи. Они — символы злобы, сладострастия, невежества. На картине изображается мир сансары в виде пяти секторов. При этом внизу помещается ад, а миры людей и небожителей — тенгриев и ассуриев — расположены в верхних секторах круга. В Л. есть учение о 12 видан, т.е. этапов, которые каждое живое существо проходит в процессе своего перерождения. Рай связывается с буддой Амитабхой, который, по учению Л., уничтожил главную причину перерождений-страданий — сладострастие. Обитатели рая помнят все свои деяния в течение 180 млрд своих прежних перерождений, что должно помочь их окончательному спасению. Основу этики Л. составляет учение о «десяти черных грехах» и «десяти белых добродетелях». Каноническая книга Л. «Тонилхуйн чимэк» («Украшение спасения») делит «черные грехи» на три категории. Первая — грехи телесные: убийство, воровство, прелюбодеяние. Вторая — грехи речи: ложь, клевета, злословие, насмешка. Третья — грехи сознания: зависть, злоба, ересь. Соответственно классифицируются и добродетели. Первый вид: милосердие, раздача милостыни, нравственная чистота — это добродетели тела. К добродетелям речи относятся правдивость, отсутствие вражды, вежливость и почитание «священного писания». Наконец, добродетели сознания — умеренность, сострадательность, вера в истину религий. В Л. большое развитие получила обрядовая сторона. Одной из ведущих форм обряда является молитва, которая должна произноситься на тибетском языке. Кроме того, ламаисты используют элементы магии, шаманства, заклинаний. Л. имеет свою механизацию молитв. В полые цилиндры закладываются молитвенные тексты. Цилиндр вращается. Считается, что один оборот цилиндра равноценен прочтению всех заключенных в нем молитв. В Л. все божества разделяются на несколько рангов: будды (пять из них уже явились миру. Пятым был Шакьямуни, следующим будет Майтрея); идамы или божества-хранители; будды, обретшие человеческий облик; божества-бодхисатвы; различные духи, например, дхармапалы, или хранители закона. В Л. развита медицина, основанная на физическом и психическом воздействии на больного в сочетании с использованием различных трав. В Россию Л. проникает в XVII—XVIII вв. Центр Л. в России —

Иволгинский дацан в Бурятии (недалеко от Улан-Удэ), в котором размещается Духовное управление буддистов.

ЛЕГИЗМ (от лат. *lex* — закон) — принятое в западной науке обозначение древнекитайского философского течения фа цзя («школа закона»). Основу доктрины Л. составляет положение об абсолютной роли в жизни общества унифицированного юридического закона. Основоположниками Л. считаются Гуань Чжун (ум. в 645 г. до н.э.), первый советник правителя царства Ци, и Цзы Чань (род. в 522 г. до н.э.), первый советник правителя царства Чжэн; предполагается, что они первыми воплотили в политическую практику основные элементы легистского учения. Суть Л. выражает формула «фа — шу — ши» («закон — искусство [управления] — власть/насилие»). Главным создателем концепции управления на основе закона считают Шан Яна (390—338 гг. до н.э.), государственного деятеля и реформатора из царства Цинь, учения об «искусстве [управления]» — Шэнь Бухая (385—337 гг. до н.э.), канцлера царства Хань, концепции «власти/насилия» — Шэнь Дао (395—315 гг. до н.э.), философа из царства Ци.

Шан Ян считал, что правитель является творцом закона и не подлежит наказанию за нарушение законодательных установлений («Шан цзюнь шу» — «Книга правителя области Шан», гл. 5). К числу гибельных для страны поветрий — «паразитов» — он относил конфуцианские ценности: *ли* ([этико-ритуальную] благопристойность), музыку, своды классических писаний (см. *У цзин*), сыновнюю почтительность и братскую любовь (*сяо ти*), *жэнь* (гуманность), а также бескорыстие, красноречие и острый ум у подданных. Успешное управление возможно только при опоре на корысть и тщеславие — стремление к «выгоде» (*ли*). Шан Ян настаивал на максимально строгом наказании за любую провинность, на предоставлении рангов знатности и должностей исключительно за воинскую доблесть. Он считал, что подданные должны заниматься земледелием и военным делом и быть связанными круговой порукой и коллективной ответственностью. Шэнь Бухай видел суть искусства [управления] в контроле за административным аппаратом. Чиновники должны подбираться по способностям, а государь держит в своих руках

«рукояти их жизни и смерти». Чтобы «явить Поднебесной [правление на основе] недеяния (*у вэй*)», правителю следует избегать прямой административной активности и лишь контролировать рычаги управления. Шэнь Дао привнес в Л. учение о централизованном правлении при помощи закона, проводимого в жизнь силовой властью («властью/насилием»).

Онтологическим базисом Л. является учение раннего даосизма о *дао*. Шэнь Бухая, а в ряде источников и Шэнь Дао прямо причисляют к даосской школе Хуан Лао (Хуанди и Лао-цзы), которая делала политические выводы из концепции недеяния. Даосские корни Л. наиболее отчетливо проявляются в построениях Хань Фэя (280—233 гг. до н.э.), синтезировавшего учения предшествовавших легистов. *Дао* — источник и общая закономерность всего сущего — «гибко и мягко следует временам» («Хань Фэй-цзы», гл. 6). В соответствии с этой концепцией подчеркивается изменчивость закона, противопоставленного неизменным этическим нормам конфуцианцев. «Совершенномуудрый не нуждается в следовании древности» (гл. 19), а принимает решения в соответствии с текущим состоянием дел. Даосская апология «естественности» и безыскусности трансформирована у легистов в идею всемерного ограничения образования: «В государстве мудрого правителя нет книг ученых» (гл. 49), это ослабляет народ и соответственно усиливает власть правителя.

Идеи Л. легли в основание политики Цинь Ши-хуана (249—210 гг. до н.э.), объединившего древнекитайские царства в первую централизованную империю Цинь (221—207 гг. до н.э.). Небрежение традиционными социальными институтами и культурными традициями, экспансивная военная политика и жестокость правления, перенапряжение экономических ресурсов привели к скорому краху империи после кончины ее основателя. Ее преемницей стала империя Хань (206 г. до н.э. — 220 г.), основой государственной идеологии которой стало реформированное конфуцианство, принявшее в себя элементы Л., прежде всего учение о законе, наградах и наказаниях.

Литература: Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; История китайской философии: Пер. с кит. / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 1989. С. 163—184.

ЛИ (принцип) — категория классической китайской философии. Структурное начало мироздания, имманентное каждой вещи и всему космосу. Распространенные на Западе интерпретации Л. как аналога платоновской идеи или античного *логоса* не учитывают субстанциальность китайского «принципа». Словарные значения Л. — «закон», «порядок», «довод», «истина», «резон», «узор». Этимологически слово восходит к разметке полей и обозначению узора на яшме. В древнекитайских философских памятниках понятие «Л.» не имело строгого терминологического значения. Принцип, содержащийся в вещах, понимался главным образом как индивидуализирующее начало.

Важным этапом становления Л. как философской категории было использование этого понятия в доктрине китайской буддийской школы Хуаянь в значении одного из аспектов «мира *дхарм*» (дхармадхату, кит. фа цзе) — абсолютного мира, соотношенного с феноменальным миром «ши» («дела/события»). Согласно этой концепции, «между ли и ши нет преград»: соответствующее *нирване* идеальное состояние «единого сознания» (и синь, букв. «единое сердце», см. Синь) представляет собой совокупность принципов, которые содержатся друг в друге и образуют такое же единство с делами/событиями феноменального мира, тоже являющимися аспектом «единого сознания». Трактовка Л. мыслителями школы Хуаянь, в свою очередь, соотносится с традицией философского направления *сюань сюэ* (III–V вв.), ведущий представитель которого Ван Би (226–249) противопоставил принципы как структурные основания вещей явлениям («дела/события»).

Важнейшей философской категорией стал Л. в построениях основоположников *неоконфуцианства* Чэн И (1033–1107), Чэн Хао (1032–1085) и Чжу Си (1130–1200), доктрина которых получила название ли сюэ («учение о принципе»). Чэн И подчеркивал универсальность «принципа»: «Принцип одной вещи есть принцип десяти тысяч вещей». Противоречие между универсальным и индивидуализирующим аспектами Л. решалось Чжу Си с помощью буддийского образа «отражения луны в десяти тысячах рек»: тождественные «принципы», исходящие из одного источника, в разных вещах реализуются по-разному. Эта идея, ставшая извест-

ной в формулировке «разделение единства принципа на многое» (ли и фэнь шу), фигурировала в разных направлениях неоконфуцианства главным образом в контексте проблемы соотношения Л. и *ци* — «пневмы», универсальной энергетичной и динамичной мировой субстанции. Чжу Си обосновывал первичность принципа по отношению к пневме; эту первичность исследователи толкуют как онтологическую либо как исключительно логическую, поскольку Чжу Си также утверждал субстанциальность принцип: «В Поднебесной нет пневмы без принципов, как нет и принципов без пневмы» («Чжунзы юй лэй», цз.1). «Принцип» отождествлялся им с «Великим пределом» (*тай цзи*) и «надформенным *дао*» (см. Син ([телесная] форма)), а «пневма» — с вешным миром «подформенных орудий». Чжу Си отождествлял принцип с индивидуальной природой (см. Син (индивидуальная природа)), конкретизировал содержание «реального принципа», или «наполняющего принципа» (см. Сюй — ши) человеческой природы как совокупность *жэнь*, *и*, *ли*, *чжи*. В альтернативном ли сюэ неоконфуцианском учении о сердце (синь сюэ) акцентировалось тождество принципа и человеческого сердца, вмещающего всю полноту мира. Течения конфуцианства XVII–XVIII вв., противостоявшие ли сюэ и синь сюэ, обычно обосновывали производность Л. от пневмы.

Еще в древнекитайских трактатах понятие Л. сопрягалось с понятием Неба (см. Тянь ди жэнь), а бином «тянь — Л.» подразумевал совершенную общеприродную упорядоченность. Один из основоположников ли сюэ Чэн Хао отождествил Л. и Небо как тот аспект универсума, который воплощает полноту *дао*. В неоконфуцианстве трактовка полномочий человека по отношению к Небу в известной степени зависела от толкований соотношения «небесного принципа» и «человеческих страстей» (*жэнь юй*). Последние в целом понимались как выражение человеческого произвола, противостоящего регулярности общеприродного принципа. Чжу Си подчеркивал их несовместимость, а ведущий представитель учения о сердце Ван Янмин (1472–1529) отождествлял «небесный принцип» с врожденным знанием блага (лянь чжи); его выявление устраняет человеческие страсти. Те мыслители, которые отвергали или не полностью разделяли учения ли сюэ

и синь сюэ, обычно решали проблему соотношения «небесного принципа» и «человеческих страстей» в русле концепции «совпадающего единства» Неба и человека (см. *Тянь ди жэнь*).

Литература: Кобзев А. И. Учение Ван Ян-мина и классическая китайская философия. М., 1983.

ЛИ ([этико-ритуальная] благопристойность) — категория классической китайской философии, прежде всего конфуцианской этики. Словарные значения Л. — «ритуал», «церемонии», «этикет», «вежливость». Конфуций провозгласил «преодоление себя и возвращение к благопристойности» условием реализации гуманности (*жэнь*) («Лунь юй», XII, 1). Образцовыми Конфуций считал этико-ритуальные установления эпохи Западного Чжоу (XI—VIII вв. до н.э.). В конфуцианском каноне «Ли цзи» (см. *У цзин*) понятие Л. определено через Л. (принцип), а смысловой основой Л. объявлены «преданность» (*чжун*, см. *Чжун шу*) и *синь* (благонадежность/доверие).

Близкий к *легизму* конфуцианец Сюнь Куан (313—238 гг. до н.э.) видел в Л. средство «обтесывания» изначально «злой» человеческой природы (см. *Син*), «воспитания-пестования» («Сюнь-цзы», гл. 19) а также «главную часть» юридического закона (Там же, гл. 1). В трактате «Мо-цзы» (см. *Моизм*) Л. отождествлялось с неоправданно дорогостоящими церемониями, а в памятниках даосизма толковалось как фактор «ослабления преданности и благонадежности/доверия», «начало смуты» («Дао дэ цзин», 38; «Чжуан-цзы» XXII).

Главный основоположник неоконфуцианской ортодоксии Чжу Си (1130—1200) онтологизировал Л., определив его как «краткое выражение узора-вэнь (см. *Вэнь*) небесного принципа», т.е. видимое воплощение «бесформенно-бессилуэтного» начала мироздания в зримых формах должного поведения, нормах обучения и воспитания.

Литература: Кобзев А. И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // *Этика и ритуал в традиционном Китае*. М., 1988.

ЛИБЕРАЛИЗМ — идеология (набор политических, экономических, религиозных и других убеждений), в основе которой лежат

идеи равенства, рациональности, свободы и частной собственности. Л. признает необходимость демократии, принцип верховенства права, свободу индивида, терпимость к инакомыслию, веру в прогресс общества. Л. был наследником и продолжателем реформаторских и антифеодальных идей эпохи Просвещения. Вначале Л. возник как требование религиозной свободы, а затем и политической в противовес господству церкви и старой аристократии с их привилегиями и правами. Л. понимает равенство прежде всего как равенство возможностей, а не равное распределение материальных и социальных благ. Термин «Л.» появился в начале XIX в. Краеугольный камень Л. — оптимистической взгляд на природу человека, способного удовлетворить свои потребности и нужды рациональными способами. По мнению сторонников Л., человек способен к самосовершенствованию и ему нужно создать условия для осуществления этой способности. С точки зрения Л. главное в социальной политике — обеспечение максимальной автономии и свободы человека. Частная собственность дает индивиду стимул работать. Обогащаясь, он обогащает общество. В экономической теории Л. выступает за свободное предпринимательство, в политике — за обеспечение прав человека и его личной свободы.

Л. в широком значении — это интеллектуальная и нравственная установка на такую организацию жизни, которая построена на признании политических и экономических прав личности в пределах, ограниченных законами.

Например, в Англии, отталкиваясь от идей экономиста А. Смита, призывавшего к невмешательству правительства в экономику, либералы первоначально считали, что общество должно быть настолько возможно свободно от вмешательства государств в его дела, т.к. лучшим регулятором экономики является свободный рынок. Однако к концу XIX в. стало ясно, что свободный рынок не «работает» как самонастраивающийся механизм, «идеально чистой» конкуренции не существует, формируются монополии, общество поляризуется, что ведет к экономическим кризисам и социальным конфликтам. Тогда, продолжая считать своей целью свободное общество, Л. предложил «смягчать» негативные последствия «свободной рыночной экономики» с помощью издавае-

мых государством законов. На смену идеи независимости экономики от государства приходит идея ограниченной позитивными законами свободы предпринимательской деятельности. Государственное вмешательство становится гарантией не только политических свобод, но социальных и экономических прав граждан.

Л. может эволюционировать как в сторону анархизма, полагая, что общество максимально выиграет от снятия ограничивающих поведение людей правил, так и в сторону социализма, полагая, что инструменты государственного регулирования необходимо использовать для увеличения богатства общества. Последняя точка зрения согласуется со взглядом на мировую политику, согласно которому сильные государства (или, что лучше, мировое сообщество) могут обеспечивать соблюдение правил поведения на международной арене, поддерживать миропорядок и оказывать помощь в перераспределении ресурсов и возможностей более равномерно между богатыми и бедными странами.

В последние десятилетия появляется неолиберализм, признающий справедливость ряда положений консерватизма.

ЛОГИКА (от греч. λογος — слово, речь, разум, рассуждение) — наука о законах, формах и приемах интеллектуальной (мыслительной) познавательной деятельности. В настоящее время Л. представляет собой разветвленную и многоплановую науку, в составе которой можно выделить следующие основные разделы — *теорию рассуждений, металогику и логическую методологию*.

Так как работа интеллекта реализуется в языковой форме, исследования в Л. тесно связаны с изучением языковых конструкций с точки зрения выполнения ими тех или иных познавательных функций. Язык в этом случае рассматривается как орудие познания, с помощью которого фиксируется информация о мире, осуществляется преобразование этой информации и изучается окружающий нас мир. Такого рода исследования ведутся в рамках так называемой логической *семиотики*, которая распадается на логическую синтактику, *логическую семантику* и логическую прагматику.

В логической синтактике язык изучается с формальной (структурной) его стороны, в отвлечении от конкретного содержания на-

ших мыслей. Напротив, в логической семантике язык изучается с содержательной его стороны. При этом все выражения языка в зависимости от их значений распределяют по классам, называемым *семантическими категориями*. Среди последних выделяют предложения, дескриптивные и логические термины. Для Л. как науки особое значение имеют как раз логические термины, ибо процедурная сторона нашей интеллектуальной работы с информацией определяется смыслом данных терминов. К их числу относятся такие слова и словосочетания, как «и», «или», «если, то», «неверно, что», «всякий», «любой», «некоторый» и многие другие.

Центральным понятием логической семантики является понятие *истины*, с которым тесно связано другое важное понятие — *интерпретация*. Под последней имеется в виду процедура приписывания языковым выражениям значений, ассоциированных с некоторым классом предметов, называемым универсумом рассуждения. Те интерпретации, при которых каждое предложение, входящее в множество предложений *G*, принимает значение «истина», называются моделями для *G*. Понятие модели исследуется в специальной семантической теории — теории моделей.

При анализе логических проблем во многих случаях требуется учитывать также и интерпретатора (субъекта). Например, рассмотрение такой логической теории, как теория аргументации, спора, дискуссии, невозможно без учета целей и намерений участников диспута. Во многих случаях применяемые здесь приемы полемики зависят от желания одной из спорящих сторон поставить своего противника в неудобное положение, сбить его с толку, навязать ему определенное видение обсуждаемой проблемы. Рассмотрение этих вопросов входит в круг проблем логической прагматики.

Л. является содержательной наукой, т.к. в ней исследуется особого рода содержание, а именно логическое содержание наших мыслей — *понятий, суждений, императивов, вопросов*. Для выявления этого содержания осуществляют замену в языковых выражениях дескриптивных терминов или простых предложений переменными соответствующих типов. В результате выявляется *логическая форма* выражений, содержание которых как раз и есть логическое содержание мыс-

лей. Так, заменяя дескриптивные термины «человек» и «смертен» в предложении «Всякий человек смертен» переменными, получаем логическую форму «Всякий S является P », логическое содержание которой задается интерпретацией всех предложений данной формы.

Несомненно, главным разделом Л. является теория рассуждений, а в последней особое место занимает теория дедуктивных рассуждений. В ней определяются понятия *логического закона* и *логического следования*. К числу логических законов относят те логические формы мыслей, которые при любой интерпретации входящих в них переменных всегда превращаются в истинные предложения. Так, выражения вида «Если p , то p », «Неверно, что p и не- p », « p или не- p », «Если для каждого x верно, что x обладает свойством P , то существует такой x , что x обладает свойством P » являются в классической Л. соответственно логическими законами тождества, противоречия, исключенного третьего и подчинения. Логическое следование определяется как такое отношение между посылками A_1, A_2, \dots, A_n и заключением B , когда любая интерпретация, делающая все посылки истинными утверждениями, делает и заключение истинным.

На основе понятий логического следования и логического закона формулируются логические правила вывода. Главная их особенность состоит в том, что они гарантируют обязательное (необходимое) получение истинного заключения, если применяются к истинным посылкам. Иначе говоря, справедливость этих правил зависит лишь от их логической формы (логического содержания) и совершенно не зависит от конкретного содержания нашего мышления, т.е. от того, о чем именно (каких объектах) мы мыслим.

В настоящее время этот раздел представлен различными логическими теориями, отличающимися друг от друга типами анализируемых в них рассуждений, логическими правилами и логическими законами. Так, в зависимости от глубины анализа высказываний выделяют *логику высказываний* (пропозициональную Л.) и *кванторные теории* — *логику предикатов*. В первых анализируются такие типы рассуждений, которые не зависят от внутренней структуры простых предложений. В отличие от этого в Л. предикатов ана-

лиз рассуждений осуществляется с учетом внутренней структуры простых предложений. По способу представления логической теории различают семантическое (например, табличное построение высказываний классической Л.) и синтаксическое ее представление в виде некоторой формальной дедуктивной теории — исчисления.

В зависимости от типов высказываний, а в конечном счете от типов отношений вещей и способов их анализа логические теории делятся на классические и неклассические. В основе такого членения лежит принятие при построении соответствующей Л. определенных огрубляющих абстракций и идеализаций. Эти абстракции и идеализации образуют ту точку зрения, тот ракурс, под которым мы видим и оцениваем объективную реальность. Однако никакая совокупность абстракций и идеализаций не может охватить в полной мере реальность. Последняя всегда оказывается более богатой, более подвижной, чем наши теоретические построения.

Если современная классическая Л. развивалась главным образом для решения проблем математики, в силу чего она даже получила название математической. Л., то мощной побудительной причиной возникновения неклассических Л. явилось стремление использовать аппарат Л. для решения философских и, в частности, гносеологических проблем. Поэтому многие неклассические Л. называются философскими. Они вызваны к жизни именно потребностями философского анализа познания и базируются на философских понятиях и концепциях.

Так, попытки учесть такую особенность ряда высказываний, которая связана с неопределенностью их истинностной оценки, когда мы не можем сказать, истинны они или ложны, привели к построению большого числа разнообразных *многозначных логик*. Включение в рамки логического анализа высказываний с модальными операторами породило разнообразные системы *модальных логик*: алетические системы, в которых изучаются высказывания с операторами «необходимо», «возможно», «случайно»; временные, в которых изучаются высказывания с временными характеристиками; эпистемические, изучающие высказывания с операторами «доказано», «опровергнуто», «знает,

что» и др.; аксиологические, исследующие высказывания с операторами «добро», «зло», «хорошо», «плохо», «прекрасно», «безобразно». Попытки избавиться от парадоксов материальной импликации привели к построению *релевантных логик*, в которых обосновывается следование по смыслу, и *паранепротиворечивых логик*, в которых не принимается принцип классической Л., согласно которому из противоречия следует все что угодно. Включение в рамки логического анализа вопросительных и побудительных высказываний породило различные варианты вопросов Л. и деонтических Л. В последних анализируются предложения с операторами «обязательно», «запрещено», «разрешено» и др. В настоящее время в Л. начинают исследоваться различные аспекты диалектики, что привело к построению различных вариантов Л. изменения и динамической Л. Потребности логического анализа рассуждения в области квантовой механики вызвали к жизни Л. квантовой механики, анализ рассуждений о массовых случайных событиях потребовал развития вероятностной Л.

Данный перечень типов Л. не является полным, т.к. в современной Л. происходит постоянное возникновение все новых и новых логических теорий, в которых исследуются новые типы рассуждений, новые типы высказываний, требующие введения новых типов правил и законов. Изложенное выше показывает, что Л. как наука, дающая теоретическое описание законов мышления, не есть нечто раз и навсегда данное. Наоборот, с изменением целей и задач, которые мы перед собой ставим, с переходом к исследованию новых типов объектов, требующих принятия новых абстракций и идеализаций, с появлением новых факторов, влияющих на процесс рассуждения, сама эта теория изменяется.

Построение Л. в форме исчислений приводит к созданию еще одного важного раздела современной Л. — *металогики*. В последней исследуются свойства, которыми обладают логические теории — непротиворечивость, полнота, наличие разрешающих процедур, независимость исходных дедуктивных принципов, а также различные отношения между теориями. В этом смысле металогика является, саморефлексией Л. относительно своих построений.

Кроме анализа дедуктивных рассуждений важнейшей задачей Л. является исследование и других приемов интеллектуальной познавательной деятельности. К их числу относятся такие познавательные приемы, как выработка и формулировка понятий, установление их видов и различных способов оперирования с ними (деление, классификация), определение терминов, построение и проверка гипотез, а также исследование правдоподобных рассуждений (*индукции* и *аналогии*), теории измерения, соотношения эмпирических и теоретических уровней знания, объяснения и предсказания. Этот круг вопросов составляет предмет логической методологии — методологии дедуктивных, эмпирических и гуманитарных наук.

На протяжении тысячелетий Л. была обязательной дисциплиной школьного и университетского образования, т.е. выполняла общекультурную задачу — пропедевтики мышления. Современная Л. в полном объеме сохранила за собой эту дидактическую функцию. Однако развитие в последнее время мощного аппарата современной Л. позволило ей стать и важной прикладной дисциплиной. В этой связи укажем на существенное использование Л. в области оснований математики. Важными прикладными областями использования Л. являются лингвистика и информатика. В последнее время логическая проблематика активно проникает в иные сферы знания — юриспруденцию, этику, эстетику и др. Все это указывает на идущий процесс логизации знания, который с течением времени будет усиливаться.

Л. как наука возникла в античной Греции. Отдельные элементы логической проблематики можно найти у Гераклита, элейцев — Парменида и Зенона, софистов — Горгия и Протагора, а также у Демокрита, Сократа и Платона. Заметное место в истории Л. принадлежит мегарцам — Евклиду из Мегары, Диодору Кроносу и Евбулиду Милетскому. Последнему приписывается формулировка знаменитых антиномий «Куча», «Лжец» и др., а четкое понятие материальной импликации восходит к Филону из Мегары. В школе стоиков и мегариков возникли построения, близкие к современной Л. высказываний.

Однако отцом Л. по праву называют Аристотеля. Именно ему принадлежит построение Л. как целостной и стройной системы

знания. Он предельно четко поставил важнейшую проблему логики — проблему построения теории правильных рассуждений и создал логическую систему — *силлогистику*, которая послужила образцом для других аксиоматических теорий. У Аристотеля мы находим относительно высокую степень разработанности проблем модальностей, теории логических ошибок, а также зачатки теории индукции.

В эпоху средневековья обычно выделяют три стадии развития Л. Первая из них — «старая Л.» — основывалась на «Категориях» и «Об истолковании» Аристотеля, работах Боэция и «Введении» Порфирия. Крупнейшими представителями этого периода считаются Михаил Пселл и Петр Абеляр. Второй стадией была так называемая «новая Л.», возникшая после введения в научный обиход трактатов Аристотеля «Аналитики», «Топики» и «Софистические опровержения». Среди заметных фигур этого периода должны быть названы Вильгельм Шервуд, Альберт фон Больштедт, Дунс Скотт и Петр Испанский. «Малая логическая сумма» последнего была основным учебником Л. в течение нескольких столетий. Третья стадия средневековой Л. — «Л. современная» — (с начала XIV в. и до конца средних веков) характеризуется высокой степенью разработанности теории семантических антиномий и особенно теории суппозиции. Последняя представляет собой теорию референции терминов, определяемую контекстами их использования. В рамках этого периода детально разрабатывались вопросы, связанные с контекстами, содержащими модальные и интенциональные понятия, выражающие необходимость, возможность, знания, мнения, веру, стремления и т.д. Наиболее известным представителем Л. этого времени является Уильям Оккам, а также Жан Буридан и Альберт Саксонский.

В эпоху Ренессанса и Нового времени возникновение естествознания вызывало стремление развить Л. «естественного мышления» (П. Рамус). Возродилось возникшее еще в античности учение об *индукции* (Ф. Бэкон). Дальнейшее развитие Л. связано с разработкой в XVII в. гипотетико-дедуктивного метода (Г. Галилей). В этот период логическое тесно переплеталось с методологическим (Декарт). Младший современник Декарта — Паскаль — сформулировал

основные положения дедуктивно-аксиоматического метода. Декарт и Паскаль оказали большое влияние на авторов Л. Пор-Рояля Арно и Николя, в учебнике которых логические знания переплетались с психологическими положениями, что надолго определило стиль логического философствования.

В это же время в работах Лейбница появились первые зачатки современного взгляда на Л. Он попытался построить ее на алгебраических принципах и выдвинул концепцию универсального логического языка науки. Реализации этой программы служили его новаторские работы по арифметизации силлогистики. Однако работы Лейбница увидели свет лишь в конце XIX в. Кроме того, этому направлению противостояли утвердившиеся в Германии кантовско-гегелевские установки. Так, Кант считал, что Л., берущая начало от Аристотеля, является полностью завершенной наукой, неспособной к дальнейшему прогрессу, и отдавал первенство так называемой трансцендентальной Л. Эта установка нашла крайнее выражение у Гегеля, отвергшего логическую традицию и назвавшего Л. свое спекулятивное учение о развитии духа. Эти гегелевские взгляды послужили основой того, что впоследствии получило известность как диалектическая Л.

В первой половине XIX в. в Англии Дж. Гершель, У. Уэвелл и особенно Дж. Ст. Милль возродили бэконовскую традицию индуктивной Л. Однако миллевское противопоставление силлогистике индуктивных методов и его психологизм не определили магистральной линии развития Л. Последняя оказалось связанной с уподоблением суждений равенствам в арифметике и уравнениям в алгебре. Именно в таком лейбницеvском ключе в 1847 г. были выполнены работы А. Де Моргана «Формальная логика» и Дж. Буля «Математический анализ логики», которые по праву считаются этапными в рождении современной Л. Первый разработал логическое исчисление, включавшее обобщенную силлогистику, теорию отношений и вероятностные умозаключения. второй заложил основы *алгебры логики*, которая затем была представлена в форме булевой алгебры.

Начало современной Л., строящейся в форме исчисления, положил Г. Фреге в сочинении «Запись в понятиях» (1879), где средствами разработанного им символиче-

ского языка изложил созданную им *логику предикатов* и применил ее к анализу и доказательству некоторых арифметических предложений. Идеи, заложенные в этом исчислении, он развил в сочинении «Основания арифметики» (1884), а в 1893 и 1903 гг. выпустил фундаментальные двухтомные «Основные законы арифметики», в которых формализовались арифметика и теория действительных чисел. Продолжением исследований, начатых Фреге, явилось трехтомное сочинение Уайтхеда и Рассела «Principia mathematica» (1910–1913), содержащее систематическое изложение Л. и ее применение для обоснования всей математики. Эти работы знаменовали полное оформление современной классической Л.

ЛОГИКА ВЫСКАЗЫВАНИЙ — раздел *символической логики*, изучающий *рассуждения* и другие языковые контексты без учета внутренней структуры входящих в них простых высказываний. В связи с этим, язык Л.в. содержит нелогические символы лишь одного типа — пропозициональные переменные, которые выступают в роли параметров простых высказываний естественного языка. Логические символы в Л.в. также принадлежат одному типу. Это пропозициональные связи, образующие из менее сложных формул (предложений) более сложные.

Наиболее употребимы следующие пропозициональные связи: « \neg » — отрицание («неверно, что...»), « $\&$ » (« \wedge ») — конъюнкция («и»), « \vee » — нестрогая дизъюнкция («или»), « \vee » — строгая дизъюнкция («либо... либо...»), « \rightarrow » — импликация («если..., то...»), « \leftrightarrow » — эквиваленция («если и только если»).

Л.в. как раздел логики включает множество логических систем. Наиболее фундаментальной среди них является классическая Л.в., в основе которой лежат принципы двужначности и экстенциональности. В этой теории каждая формула может иметь ровно одно из двух значений — «истина» или «ложь». Пропозициональные связи рассматриваются здесь как знаки функций истинности — функций, аргументами и значениями которых являются истинностные оценки — элементы множества {истина, ложь}.

В классической Л.в. принимаются следующие условия истинности и ложности формул: формула $\neg A$ истинна, если и только если формула A ложна; формула $A \& B$

истинна, если и только если A , и B истинны; формула $A \vee B$ истинна, если и только если по крайней мере одна из формул — A или B — истинна; формула $A \subseteq B$ истинна, если и только если ровно одна из формул — либо A , либо B — истинна; формула $A \rightarrow B$ истинна, если и только если формула A ложна, или формула B истинна; формула $A \leftrightarrow B$ истинна, если и только если формулы A и B принимают одинаковые значения.

Законами классической Л.в. (тождественно-истинными формулами) называют формулы, принимающие значение «истина» при любых наборах значений входящих в них пропозициональных переменных.

В силу того что множество функций истинности бесконечно, в Л.в. важен вопрос о существовании конечных наборов пропозициональных связей (их называют функционально полными системами связей), таких, что любая функция истинности может быть выражена формулой, содержащей лишь связи из данного набора. Примерами функционально полных систем связей являются $\{\neg, \&\}$, $\{\neg, \vee\}$, $\{\neg, \rightarrow\}$.

Для семантически построенной классической Л.в. существуют адекватные логические исчисления (класс их теорем совпадает с множеством тождественно-истинных формул). Среди свойств классического исчисления высказываний следует особо отметить синтаксическую полноту — неполноту ее недоказуемыми формулами (если исчисление строится с конечным числом аксиом и правилом подстановки), а также разрешимость, т.е. существование алгоритма, позволяющего решать вопрос о доказуемости или недоказуемости произвольной формулы.

Неклассические системы Л.в. получают за счет отказа от принципов, лежащих в основе *классической логики*. Так, в *многозначных логиках* существуют более чем две истинностные оценки формул. В *модальных логиках* рассматриваются особые пропозициональные связи — модальные операторы, не являющиеся знаками функций истинности (необходимость, возможность, случайность и др.). *Релевантные логики* ставят своей задачей адекватную логическую экспликацию условной связи, каковой нельзя считать импликацию классической Л.в., т.к. она является экстенциональной связкой и не выражает содержательных отношений между высказываниями.

Основы Л.в. были заложены уже в логике стоиков. Многие законы этой теории и формы правильных рассуждений были выделены в средневековой логике. В современном виде Л.в. была оформлена в работах Г. Фреге, Б. Рассела и А. Уайтхеда, а также Д. Гильберта и его учеников.

ЛОГИКА ПРЕДИКАТОВ — раздел *символической логики*, изучающий *рассуждения* и другие языковые контексты с учетом внутренней структуры входящих в них простых высказываний, при этом выражения языка трактуются функционально, т.е. как знаки некоторых функций или же знаки аргументов этих функций.

Важнейшая особенность Л.п. состоит в том, что так называемые общие имена, знаки свойств и знаки отношений рассматриваются как принадлежащие одной категории — категории предикаторов, репрезентирующих функции, аргументами которых являются объекты универсума рассмотрения, а значениями — истинностные оценки (в классической логике — это «истина» и «ложь»). Предикаторы различаются своей местностью в зависимости от числа аргументов у репрезентируемых ими функций. Множество тех объектов (или n -ок объектов) универсума, которым одноместная (многочастная) предикатно-истинностная функция сопоставляет значение «истина», называется областью истинности соответствующего предикатора.

Другой отличительной чертой Л.п. является использование особого типа логических символов — кванторов и связываемых ими (квантифицируемых) переменных для воспроизведения *логических форм* множественных высказываний. Квантифицируемые переменные «пробегают» по множеству объектов рассмотрения, а роль квантора состоит в указании на ту часть объектов, для которых справедливо содержащееся в высказывании утверждение. Наиболее употребимы в логике квантор общности \forall («всякий», «каждый», «любой», «произвольный») и квантор существования \exists («существует», «найдется», «имеется», «некоторый»).

Л.п. как раздел символической логики включает в себя логические теории разных типов, отличающиеся как выразительными возможностями языков, в которых они формулируются, так и классами выделяемых в них *логических законов*.

В зависимости от типа сущностей, составляющих допустимые области пробега квантифицируемых переменных, различают Л.п. первого порядка и Л.п. высших порядков. В первопорядковой Л.п. имеется лишь один тип квантифицируемых переменных — предметные (индивидуальные) переменные, возможными значениями которых являются индивиды (структура множественных высказываний воспроизводится здесь посредством формул вида $\forall x A$ — «Для всякого индивида x верно, что A », $\exists x A$ — «Существует индивид x , такой что A »). В Л.п. второго порядка дополнительно вводятся переменные, пробегающие по признакам индивидов (эти переменные тоже разрешается связывать кванторами, получая выражения типа $\forall R A$ — «Для всякого свойства R верно, что A », $\exists R A$ — «Существует отношение R , такое что A »); в Л.п. третьего порядка разрешается квантификация по признакам признаков индивидов и т.д.

Выделяют также односортовые и многосортные системы Л.п.: в односортовой Л.п. все переменные, принадлежащие к одному и тому же типу, имеют одинаковую область пробега; в многосортной Л.п. с каждой переменной связывается собственное множество ее возможных значений.

Л.п. включает как классические, так и неклассические логические теории. В основе классической Л.п. лежат общие для всех классических систем принципы — двузначности, экстенциональности; к ним также иногда относят идущую от Аристотеля трактовку *истины* как соответствия утверждений действительности. Кроме того, в классической Л.п. принимаются специфические именно для кванторной теории предпосылки экзистенциального характера — допущение о существовании объектов в предметной области и существовании денотатов у единичных терминов. В неклассической Л.п. в той или иной форме происходит пересмотр указанных принципов. Например, в *свободной логике* отказываются от обязательного существования индивидов в области интерпретации, а также допускают пустоту единичных терминов.

Язык классической Л.п. первого порядка задается следующим образом. В качестве логических символов вводится некоторая функционально полная система пропозициональных связок (см. *Логика высказыва-*

ний) и кванторы. В алфавите содержится также бесконечный список предметных (индивидуальных) переменных. Среди нелогических символов обязательно наличие непустого множества предикаторных констант — аналога предикаторов естественного языка. Кроме того, в алфавит могут быть введены нелогические символы других типов: предметные константы — аналоги собственных имен естественного языка, а также предметно-функциональные константы различной местности — аналоги предметных функторов (например, «+», «возраст», «расстояние от ... до ...»). Техническими символами алфавита являются левая и правая скобки и запятая. В Л.п. имеется два типа правильно построенных выражений — термы (аналоги любых имен) и формулы (аналоги предложений).

Семантическое построение классической Л.п. может осуществляться различными способами. Наиболее известны объектная и подстановочная семантики Л.п.

Суть объектной семантики состоит в выборе некоторой непустой предметной области U (универсума рассмотрения) и интерпретирующей функции I , сопоставляющей с нелогическими символами языка некие сущности (индивиды, предметно-истинностные и предметные функции), релятивизированные относительно U . Пару $\langle U, I \rangle$ называют моделью или возможной реализацией. Далее задаются правила приписывания значений термам и формулам в модели $\langle U, I \rangle$. При этом формула $\forall x A$ истинна в том случае, когда A оказывается истинной, какой бы объект из U мы ни приписали в качестве значения переменной x (сохранив при этом значения остальных переменных), а $\exists x A$ истинна, если в универсуме найдется такой объект, что при сопоставлении его в качестве значения переменной x формула A оказывается истинной. Законами Л.п. объявляются формулы, истинные в каждой модели $\langle U, I \rangle$ (их называют универсально общезначимыми формулами).

Смысл подстановочной семантики состоит в формулировке таких критериев истинности и ложности предложений языка, которые не предполагают соотнесения последних с внеязыковой действительностью, а опираются только на информацию о значениях элементарных формул. Здесь мы имеем дело не с обычной трактовкой истины как соот-

ветствия предложений действительности, а с тем, что иногда называют «истинностью в теории», где теория понимается как дедуктивно замкнутое множество предложений языка. Предложение вида $\forall x A$ ($\exists x A$) объявляется истинным в теории, если соответствующее бескванторное утверждение справедливо для любого (хотя бы для одного) единичного термина, принадлежащего словарю данной теории.

Класс универсально общезначимых формул Л.п. первого порядка может быть формализован, т.е. существуют исчисления (синтаксически построенные логические системы), классы теорем которых совпадают с множеством законов семантически построенной Л.п. Данный факт был впервые установлен К. Гёделем (1930). Л.п. высших порядков являются принципиально неформализуемыми, т.е. нельзя построить адекватные им исчисления.

Среди других метатеоретических свойств Л.п. следует отметить ее неразрешимость (отсутствие эффективной процедуры, позволяющей в конечном числе шагов определять, является ли произвольная формула законом Л.п.), установленную А. Чёрчем (1936), и синтаксическую неполноту исчислений предикатов (т.е. возможность добавления в качестве новых аксиом некоторых недоказуемых формул без получения в системе противоречия). Последнее свойство имеет серьезное в методологическом отношении следствие: обеспечивается возможность построения на Л.п. нетривиальных прикладных теорий. В этом случае вместо абстрактных предметных, предикаторных и предметно-функциональных констант в алфавит вводятся конкретные термины словаря теории — имена объектов ее предметной области, знаки их свойств и отношений, знаки заданных на данной области предметных функций. Сами прикладные первопорядковые теории (их часто еще называют элементарными) строятся обычно аксиоматически: к логической части (аксиомам и правилам вывода исчисления предикатов) добавляется собственная часть прикладной теории — постулаты, отражающие закономерности ее предметной области. Простейшими примерами первопорядковых теорий являются так называемые теории (логики) отношений: Л.п. с равенством, теория отношения эквивалентности, различные теории порядка.

Наиболее известной элементарной теорией является система формальной арифметики Пеано.

Еще одним побудительным мотивом расширения выразительных возможностей языка Л.п. является стремление к более адекватному логическому анализу контекстов естественного языка. Так, точное воспроизведение структуры описательных имен предполагает обогащение языка Л.п. операторами дескрипции, ведь в стандартном первопорядковом языке выразим лишь один тип сложных имен — образованных с использованием предметных функторов. Обычно различается два оператора дескрипции — оператор определенной дескрипции ι и оператор неопределенной дескрипции ϵ . При введении их в язык Л.п. появляются новые типы сложных термов — ιxA («тот самый единственный x , который удовлетворяет условию A ») и ϵxA («некий x из числа тех, которые удовлетворяет условию A »). Логические системы с оператором определенной дескрипции были построены и изучены Б. Расселом, а Д. Гильбертом было сформулировано ϵ -исчисление — обобщение первопорядковой Л.п. за счет добавления ϵ -термов.

ЛОГИКА СОБЫТИЙ — концепция английского философа, логика и математика А.Н. Уайтхеда, в центре которой стоит герменевтическая проблема понимания. По его мнению, понимание может быть достигнуто двумя способами. Если понимаемое положение дел является сложным, то его можно понимать, рассматривая отдельно составляющие его факторы, синтез которых дает нам полную картину. Второй способ понимания выражается в том, что положение дел понимается как целое непосредственно, без промежуточных ступеней анализа и независимо от того, доступно оно анализу или нет. Первый способ есть внутреннее понимание, второй — внешнее. Оба они находятся во взаимосвязи, предполагают друг друга, но ими не исчерпывается вся проблематика понимания и герменевтики. Первый способ объясняет положение дел как следствие обобщения, интеграции знания о частях целого, а второй — как каузальный фактор. Такая трактовка понимания, по замыслу Уайтхеда, должна была прояснить проблему соотношения герменевтики (как части методологии) и науки.

Уайтхед, критикуя метафизические теории самосознания и методологический объективизм, стремится создать теорию, нацеленную на бытие. Он показывает, что преобладание существования над бытием (эти категории у него не совпадают) ведет к теории интерпретации, к универсальной относительности истолкования любой реальности. Ход рассуждения Уайтхеда следующий. Так как имеются явления, которые в каком-то определенном смысле существуют, но не являются реальными, то вопрос об их познании и понимании не может быть решен при помощи наблюдения и непосредственного созерцания (*интуиции*). Такой трансцендентальный остаток, полученный путем «вычитания» из существования реального бытия, представляет собой некие сущности, которые могут быть поняты (познаны) при помощи интерпретации. Интерпретация придает (приписывает) смысл эмпирически не постигаемым сущностям, создавая тем самым возможность для их постижения разумом.

Наука и философия ориентированы на изменчивые, текущие связи явлений мира, изменчивость которого может быть описана в Л.с. Здесь у Уайтхеда прослеживается влияние И. Канта и Ф. Ницше. Уайтхед неявно принимает кантовскую дихотомию вещей в себе и явлений. Его теория познания разрабатывается в рамках концепции, которая характеризуется им как «универсальная перспективная связь интерпретаций». Как отмечает Г. Бём во Введении в «*Hermeneutik und Wissenschaften*», логика, которая связывает отдельные интерпретируемое событие с ходом развития всех других событий, представляет собой ход мысли, тесно связанный с гадамеровской «действительной историей» (см. *Действительно-историческое сознание*). Г. Бём четко описывает условия, при которых формируются взгляды Уайтхеда. Эти условия составляют в совокупности теоретический фон, без учета которого невозможно правильно оценить Л.с. Уайтхеда.

Взгляды Уайтхеда на проблемы, связанные с возникновением, развитием и истолкованием знания, складываются в условиях, когда Хайдеггер предложил понятие апофантического (от греч. *ἀποφάνω* — объявлять; открывать, обнаруживать, доказывать; *ἀλεφάνη* — являться, показываться) суждения, которое понималось им как «произво-

дящий модус процессов истолкования наличного бытия» и обосновывало *герменевтику фактичности*; когда вместе с тем еще сказывалось влияние Ницше, отрицавшего корреспондентскую модель знания и отстаивавшего тезис о языке-носителе поэтически-метафорических возможностей (созвучно с этой позицией высказывание Уайтхеда: «Философия сходна с поэзией»); когда к тому же логический позитивизм приступил к анализу языка науки, укрепляя сциентистские позиции в области философии науки. Наконец, герменевтика Гадамера указывала на преимущество «слова» над «предложением». В этих условиях уайтхедовская Л.с. основывалась на относительности апофантических высказываний. В процессе истолкования знаний участвует «языковой синтез», который возможен не только в ходе обобщения результатов предшествующих истолкований, но и благодаря содержащейся в языке возможности истолкования (здесь прослеживается преемственная связь с Ницше, который считал, что в языке заложены возможности познания). Специфика языкового синтеза позволяет Уайтхеду выделить доказательство как метод философского исследования. Доказательство в философии есть средство демонстрации, а не цель знания. Логическое доказательство в отличие от философского опирается на посылки, являющиеся очевидными. «Очевидность является предпосылкой логики», поэтому логические доказательства понятны. Если мы соединим значимость философских доказательств с очевидностью логических демонстраций, то мы достигнем тем самым основной цели: сделаем философию пониманием. Обращение в философии к доказательству есть признак отсутствия самоочевидности. «Из этого следует, что философия в собственном смысле данного термина не может быть доказательной, ибо доказательства базируются на абстракциях. Философия либо самоочевидна, либо это не философия. Попытки любого философского дискурса должны быть направлены на создание самоочевидности».

Литература: Hermeneutik und Wissenschaften. Fr. am Main, 1978; Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990; Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

ЛОГИЦИЗМ — философия математики, в основе которой лежит представление о ло-

гической природе математических понятий и суждений. Основной логицистский тезис сводится к тому, что математика не содержит в себе ничего, кроме комбинаторного усложнения понятий и принципов, содержащихся в логике. Математика, по мнению Рассела, есть только более зрелая логика. Л. принимает в качестве исходных следующие два положения: а) Каждое математическое понятие может быть определено в понятиях логики; б) Каждое математическое утверждение может быть представлено в форме общезначимого суждения в непротиворечивом логическом исчислении.

Л. является одной из программ обоснования математики, которая стремится обосновать надежность математических теорий через их редукцию к аксиоматизированным теориям логики, надежность которых предполагается гарантированной самим статусом логики, ее местом в системе знания и связью логических принципов с универсальными онтологическими категориями.

Хотя логицистские идеи были с полной определенностью высказаны еще Лейбницем, реализация их в плане выработки приемлемых способов редукции была начата только в XIX в. в работах немецкого математика и философа Г. Фреге. Заслуга Фреге состоит в том, что он дал современную формулировку аксиом исчисления предикатов, продемонстрировав возможность определения в его рамках понятия числа и других начальных понятий арифметики. Эта работа была продолжена Б. Расселом и А. Уайтхедом, которые в своем фундаментальном трехтомном труде «Principia Mathematica» указали способ логического выражения аксиом для всех основных теорий современной им математики. Значительный вклад в развитие идей Л. внесли Д. Рамсей, Р. Карнап, В. Куайн, А. Черч и другие логики и философы XX в.

Состав логического знания, которое рассматривалось в качестве безусловного основания математики, не оставался постоянным. Если Фреге рассчитывал свести необходимое логическое знание к исчислению предикатов первого порядка с равенством, то Рассел и Уайтхед расширили понятие логики за счет введения логики отношений и исчисления предикатов высших порядков, подчиняющихся ограничениям теории типов. Исследования в рамках Л. имели своим

результатом существенную коррекцию первоначальных установок Л. и в некотором смысле его опровержение. Оказалось, что математика по своему содержанию существенно шире логики и что существуют математические принципы, которые заведомо не могли быть представлены в форме общезначимых логических суждений. К этому типу принципов относятся такие важные для современной математики положения, как аксиома бесконечности и аксиома выбора. Кроме того, как показал К. Гёдель (1931), логика при самом широком ее понимании, принятом Расселом и Уайтхедом, заведомо не полна в отношении математики в том смысле, что она недостаточна для выражения в полном объеме истин арифметики и теорий, более богатых, чем арифметика. В целом, надо сказать, что Л. исторически пришел к своему собственному опровержению. Логические исследования однозначно показали, что редукция математики к логике является в принципе невозможной. Этот результат, однако, не исключает важности логического направления в методологии математики и логической философии в целом для развития оснований математики. Общепризнано, что такие исследования привели к существенному обновлению взглядов на состав логики, к развитию терминологической основы и символической техники в логике и, может быть, самое главное, — к прояснению истинного соотношения между логическими и математическими принципами, о котором не было сколь-нибудь ясного понятия еще в начале века.

В своей философской основе Л. также не бесплоден. Сторонники Л., особенно это относится к Фреге, высказали ряд глубоких идей о связи логики с универсальной онтологией мышления, которые важны для современной философии математики. Этот аспект Л. представляется наиболее важным, хотя до настоящего времени он все еще не получил должного развития.

Литература: Лейбниц Г. В. Соч. В 4-х т. Т. 3. М., 1984; Frege G. Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchungen über den Begriff der Zahl. Breslau, 1884; Рассел Б. Введение в математическую философию. М., 1996; Carnap R. The Logicist Foundations of Mathematics. Essays on Russell's Philosophy. N.Y., 1970; Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1967.

ЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА — раздел логики, в котором изучаются отношения языковых знаков к обозначаемым ими объектам и выражаемому ими содержанию. Если семантика как раздел семиотики имеет дело с общими аспектами интерпретации знаковых систем любых типов, то Л.с. имеет дело с особым рода знаковыми системами — языками, построенными для целей логики.

Приписывание значений выражениям исследуемого (объектного) языка осуществляется посредством особого рода правил, называемых семантическими. Эти правила, в свою очередь, описываются в каком-то заранее интерпретированном языке, называемом метаязыком (для данного объектного языка), который содержит как термины, относящиеся к описанию выражений объектного языка, так и термины, описывающие внеязыковые (по отношению к объектному языку) сущности.

Семантика как строгая наука может быть построена только для языков с точно заданной структурой и формальных систем, удовлетворяющих сильному требованию эффективности: принадлежность знаков к классам исходных символов, термов (имен), формул (предложений), аксиом, доказательств устанавливается эффективным образом. Л.с. решает задачу нахождения путей и способов интерпретации формальных систем, благодаря чему они выступают как результаты формализации содержательных теорий.

В Л.с. различают теорию референции, базирующуюся на понятии истинности, и теорию смысла. Уточнение понятия смысла наталкивается на принципиальные трудности, вызванные многогранностью этого понятия. Существуют различные методы семантического анализа: метод отношения именования (Г. Фреге), метод экстенционала и интенционала (Р. Карнап, Р. Монтегю), теория неполных символов (Б. Рассел), концепция жестких десигнаторов (С. Крипке) и др.

Методы семантического анализа смысла и значения выражений, разработанные в Л.с., могут применяться и к анализу естественных языков. Однако эти методы не являются в последнем случае достаточными. Необходимо учитывать определенные лингвистические характеристики выражений естественного языка, смыслы которых зависят также от коммуникативных аспектов, от

контекста употребления, от пресуппозиций носителя языка и других факторов.

Современная Л.с. восходит к работам Г. Фреге. Однако разработку Л.с. как особого раздела логической науки можно датировать началом 30-х гг., когда выходят работы А. Тарского, в частности его фундаментальный труд «Понятие истины в формализованных языках» (1935). В 1942–1947 гг. выходит трехтомное «Исследование по семантике» Р. Карнапа.

Значительной вехой в разработке Л.с. явились доказательства К. Геделем семантической полноты первопорядкового исчисления предикатов и установление неполноты исчислений предикатов высших порядков, а также доказательства А. Тарским неопределимости понятия истинности средствами исследуемого языка.

В послевоенные годы значительные результаты получены в теории моделей в узком смысле — в теории, рассматривающей связь между синтаксическими свойствами формул и свойствами их моделей. Строятся семантики для различного типа *модальных логик*, *интуиционистской логики*, релевантных, немонотонных и многих других классов логических исчислений. Разрабатываются различные способы построения семантик: семантики с истинностными провалами и пресыщенными оценками, ситуационные, теоретико-игровые и др. В последние десятилетия намечается сближение семантики и прагматики, при построении семантики учитываются определенные прагматические аспекты: контексты употребления высказываний, определенные характеристики субъекта познавательной деятельности.

Проблемы Л.с. тесно связаны с целым рядом традиционных философских вопросов, таких, как исследование понятий истинности и аналитической истинности, проблема *универсалий* и онтологических предпосылок в логике, анализ содержания модальных высказываний, высказываний с временными и эпистемическими терминами, проблема информативности *логических форм*, типология *семантических категорий* и их связь с теоретико-познавательными категориями и др. Связь логики с философией в значительной степени осуществляется именно через Л.с. Многие проблемы Л.с. и большинство основных ее понятий, таких, как *смысл*, *значение*, *обозначение*, *имя*, *суждение*, *ис-*

тинность, *ложность*, *логическая истинность*, *аналитическая истинность*, *логическое следование* и т.д., имеют существенную философскую нагруженность.

По идейной, философской установке, положенной в основу семантических исследований, можно выделить следующие подходы к разработке Л.с.: номиналистический (Ст. Лесневский, Р. Мартин и др.), конструктивный (А.А. Марков, Р. Гудстейн, Ст. Клини, Н.А. Шанин), экстенциональный, теоретико-множественный (подавляющее большинство работ А. Тарского и его школы), интенциональный (Г. Фреге, А. Чёрч, Р. Монтегю и др.).

Именно Л.с., опирающаяся на теорию познания, дает ключ к пониманию феномена многообразия логических систем (принимаемых типов рассуждений). Можно выделить два рода предпосылок, от которых они зависят: предпосылки онтологического характера, налагаемые на объекты универсума рассмотрения (например, «воображаемые миры» Н.А. Васильева или идеальные и реальные объекты Д. Гильберта); предпосылки, связанные с концептуальным аппаратом познающего субъекта — принимаемыми понятиями истинности, ложности, логического следования, отрицания, суждения и т.д.

Построение семантик все более богатых логических систем предполагает введение сильных абстракций и идеализаций: истинностных значений, возможных миров, мыслимых положений дел, отношений, заданных на возможных мирах и семействах возможных миров, невозможных возможных миров и т.д. Выявление и порождение такого рода конструктов, «идеальных образов» в Л.с., анализ их правильности и границ использования позволяет вскрывать философские аспекты логики, ее связь с теорией познания.

ЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА — способ связи составных частей содержания мысли в отличие от самого этого содержания, результат отвлечения от «материи» мысли, т.е. от того, какие именно индивиды, свойства, отношения, классы, ситуации и т.п. являются предметами данной мысли.

В современной логике анализ Л.ф. концептуальных образований (понятий, суждений, рассуждений и т.п.), адекватно оформленных в виде осмысленных выражений

естественного языка, осуществляется с помощью особых искусственных языков — *формализованных языков*, которые имеют точно заданные алфавит и правила образования сложных выражений и основываются на определенной системе *семантических категорий*.

Процедура выявления Л.ф. представляет собой процесс перевода выражающего мысль естественно-языкового контекста в формализованный язык. При этом переводе дескриптивные термины или целиком простые высказывания в составе исходного контекста замещаются нелогическими символами (параметрами) искусственного языка соответствующих семантических категорий, причем одинаковые выражения замещаются одинаковыми символами, а разные — разными, а также воспроизводится порядок и способ связи дескриптивных составляющих в соответствии с синтаксическими правилами формализованного языка. Полученное в результате указанной процедуры выражение как раз и фиксирует Л.ф. мысли. Его нельзя рассматривать как лишенное содержания, оно содержит информацию, выражаемую логическими терминами, а также информацию о категориях дескриптивных терминов исходного контекста, об их тождестве и различии и о специфике их сочленения.

Л.ф. не следует трактовать как нечто раз и навсегда данное, как атрибут, присущий мысли самой по себе. Ее исследование во многом обусловлено категориальными особенностями искусственного языка, его выразительными возможностями, принимаемым способом членения сложных выражений на составляющие.

Анализ Л.ф. может иметь различную степень глубины. Так, при выражении Л.ф. естественно-языковых контекстов в языке *логики высказываний* производится замещение простых высказываний параметрами соответствующего типа — пропозициональными переменными, тем самым внутренняя структура простых высказываний игнорируется. Выразительные средства языков *силлогистики* и *логики предикатов* позволяют учесть внутреннюю структуру, процедуре замещения подвергаются здесь не простые высказывания целиком, а дескриптивные термины в их составе. Однако эти языки базируются на разных системах семантических категорий, поэтому между ними имеется су-

щественное различие в характере и глубине воспроизведения Л.ф.

Понятие Л.ф. является одним из наиболее фундаментальных в логике, т.к. особенность ее предмета — в исследовании мыслительных феноменов, познавательных приемов, языка с точки зрения их структуры, формы. Определения таких важнейших логических терминов, как «правильное дедуктивное умозаключение», «логически истинное высказывание» и др., существенным образом опираются на понятие Л.ф. Например, правильным называют умозаключение, Л.ф. которого гарантирует получение истинного заключения при одновременной истинности посылок. Логически истинным называют высказывание, истинное в силу своей Л.ф. Законы логических теорий (общезначимые формулы) являются не чем иным, как Л.ф. высказываний естественного языка, принимающими при любых допустимых интерпретациях дескриптивных символов значение «истина».

ЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ — в широком смысле всякое противоречие (антиномия), возникающее в ходе рассуждений, строящихся на основе интуитивно приемлемых положений. Это противоречие может состоять либо в доказательстве, обосновании двух противоречащих друг другу утверждений A и $\neg A$, либо в выведении такого утверждения A , которое не согласуется с нашей интуицией или положением дел в мире. Особенно нежелательно возникновение Л.п. в научных теориях. Поэтому относительно научных теорий проводят специальное исследование с целью доказательства их непротиворечивости.

Обнаружение в некотором рассуждении или теории Л.п. означает либо некорректность в применении логических правил, либо, если правила применялись корректно, противоречивость исходных утверждений. Часто Л.п. строится сознательно в форме так называемых софистических рассуждений, имеющих целью запутать противника в ходе спора, сбить его с толку (см. *Софизм*). В большинстве случаев логические ошибки, ведущие к софизмам, достаточно очевидны и легко устраняются.

Однако получение Л.п. не всегда является софистическим приемом. В истории познания известны случаи, когда обнаруже-

ние Л.п. затрагивало столь фундаментальные основания всего нашего знания, что требовалась коренная его перестройка. К числу таких Л.п. можно отнести парадоксы Зенона Элейского «Стрела», «Стадии», «Ахилл и черепаха», показавшие трудность понятийного описания движения, парадокс «Лжец» Эвбулида Милетского и многие другие. Эти парадоксы указывают на то, что наши интуиции, первоначально казавшиеся такими прозрачными и ясными и не вызывавшими никаких сомнений, на самом деле при ближайшем рассмотрении оказываются некорректными.

В узком смысле в современной логике под Л.п. имеют в виду такие парадоксы, при получении которых не используются семантические понятия. К их числу относят различные парадоксы, возникшие в математике на рубеже XIX–XX вв. в связи с ее теоретико-множественными обоснованиями на базе наивной теории множеств Г. Кантора (см. *Парадоксы в математике*).

В философии математики были предложены различные способы устранения этих парадоксов, что привело к построению в рамках логицизма теории типов (Рассел), возникновению интуиционистского (конструктивного) направления в математике (Брауэр, Гейтинг, А.А. Марков), развитию идей финитизма и формализма (Гильберт), а также к отказу от наивной теории множеств Кантора и построению различных вариантов аксиоматических теорий множеств.

ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ — логико-онтологическая концепция, представленная в философии Б. Рассела и раннего Л. Витгенштейна. Наиболее полно выражена в расцеловских лекциях «Философия логического атомизма» (1918) и статье «Логический атомизм» (1924). Согласно Расселу, вселенная плюралистична и состоит из отдельных элементов. Данная позиция противостояла монизму британского абсолютного идеализма. Элементы («атомы») имеют логический характер и потому далее не разложимы, фиксируя предел анализа. В отличие от сложных объектов («логических фикций») они являются абсолютно простыми, обладают качествами, а также вступают во внешние (несушностные, функциональные) отношения друг с другом. «Атомы» обозначаются в языке с помощью «логических собственных имен». Последние указывают на «чувственные дан-

ные», познаваемые непосредственно с помощью «знания-знакомства». Элементарные знаки объединяются в атомарные предложения, в которых фиксируется обладание неким свойством или же наличие некоторого отношения («это белое», «это слева от того» и пр.). Подобные предложения обозначают «элементарные факты». С помощью логических связей атомарные предложения соединяются в молекулярные; при этом, однако, не существует молекулярных фактов, ибо, согласно Расселу, ничто в мире не соответствует словам «и», «или», «если». Молекулярные предложения суть функции истинности входящих в них атомарных предложений.

В концепции Витгенштейна (см. Логико-философский трактат, 1921) элементам языка («именам») также соответствуют элементы реальности («объекты») как их семантические значения. Его онтология предполагает изоморфизм языка и реальности. Правда, в отличие от Рассела, вопрос о характере «объектов» его не интересовал. Соединение «объектов» дает элементарные, взаимно независимые факты («положения дел»), которые обозначаются в языке с помощью элементарных предложений. Отказ от принципа взаимной независимости последних, а также от самой идеи чисто дескриптивного языка, положил начало трансформации учения Витгенштейна на рубеже 30-х гг.

ЛОГИЧЕСКИЙ ЗАКОН — общезначимая формула некоторой логической теории, формула, принимающая выделенное значение (значение истины) при любых допустимых в данной теории интерпретациях нелогических символов. В синтаксически построенных логических системах — логических исчислениях — Л.з. являются их теоремы — формулы, доказуемые с использованием дедуктивных средств исчисления.

Л.з. воспроизводят логические формы таких высказываний естественного языка, которые истинны в силу своей логической структуры (логически истинны), т.е. их истинность может быть установлена с использованием исключительно логических средств. Например, формула $p \vee \neg p$ (« p или неверно, что p », где p — пропозициональная переменная) является законом в классической логике высказываний, т.к. при любой возможной интерпретации p — как истинного или же как ложного высказывания — эта формула при-

нимает значение «истина»; любое высказывание естественного языка указанной логической формы («Дождь идет или не идет», «Солнце светит или не светит» и т.п.) истинны с точки зрения данной логической теории.

Если в традиционной логике доминировала трактовка Л.з. как универсальных и неизменных, то в современной логике была ясно осознана необходимость релятивизации данного понятия относительно конкретных логических теорий. Данное обстоятельство обусловлено множественностью логических систем, в том числе и таких, которые строятся в одном языке, но имеют различные классы общезначимых формул (теорем). Так, закон классической логики $p \vee \neg p$ перестает быть общезначимым (доказуемым) в интуиционистской логике, в трехзначной логике Лукасевича и в других теориях.

Еще одним достижением современной логики явилось преодоление психологистических установок по вопросу о природе логического знания. Последователи психологизма в логике рассматривали Л.з. как имеющие чисто эмпирический характер, как результат обобщения ментального, психического опыта человека. Другой крайностью в трактовке Л.з. является их конвенционалистское истолкование — исключительно как результатов соглашения об употреблении логических терминов. Исследования в области логической семантики и философских оснований логики показывают, что Л.з. воспроизводят некоторые объективные взаимосвязи между суждениями, детерминированные принимаемыми в логических теориях определениями логических терминов; вместе с тем, сами эти теории явным или неявным образом основываются на предпосылках онтологического и теоретико-познавательного характера.

Понятие Л.з. тесно связано с другим фундаментальным понятием логики — отношением *логического следования*. В большинстве логических систем, базирующихся на логике высказываний, справедливо следующее утверждение: из формул A_1, A_2, \dots, A_n логически следует формула B тогда и только тогда, когда формула $(A_1 \& A_2 \& \dots \& A_n) \rightarrow B$ («Если A_1 и A_2 и ... и A_n , то B ») является законом данной системы.

ЛОГИЧЕСКИЙ КВАДРАТ — диаграмма в силлогистике, выполняющая роль мнемонического

правил для запоминания отношений между простыми категорическими атрибутивными высказываниями, к числу которых относятся общеутвердительные — «**Всякий S есть P**» (высказывание типа **a**), общеотрицательные — «**Всякий (Ни один) S не есть P**» (типа **e**), частноутвердительные — «**Некоторый S есть P**» (типа **i**) и частноотрицательные — «**Некоторый S не есть P**» (типа **o**).



Из рисунка видно, что высказывания типа **a** и **e** находятся в отношении контрарности. Это означает, что данные высказывания не могут быть одновременно истинными, но могут быть одновременно ложными. Таковыми являются, например, высказывания «Всякий человек разумен» и «Ни один человек не разумен». Высказывания типа **i** и **o** находятся в отношении субконтрарности, т.е. они не могут быть одновременно ложными, но могут быть одновременно истинными. Таковыми будут высказывания «Некоторые люди спортсмены» и «Некоторые люди не спортсмены». По диагоналям между высказываниями **a** и **o**, а также **e** и **i** существует отношения *противоречия* (контрадикторности). Это означает, что данные высказывания не могут быть одновременно ни истинными, ни ложными. В этом отношении находятся, например, высказывания «Все рыбы дышат жабрами» и «Некоторые рыбы не дышат жабрами». Наконец, между высказываниями **a** и **i**, и соответственно **e** и **o**, имеет место отношение подчинения (*логического следования*). Это такое отношение, когда при истинности подчиняющих высказываний **a** и **e** с необходимостью оказываются истинными и подчиненные высказывания **i** и **o**. Например, т.к. высказывание «Все метал-

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

лы — проводники» истинно, то обязательно должно быть истинным и высказывание «Некоторые металлы — проводники».

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ — одно из неопозитивистских течений в аналитической философии, получившее в 20–50-е гг. XX в. широкое распространение на Западе. В отличие от ранних форм позитивистской философии («первый позитивизм», «второй позитивизм» — махизм-эмпириокритицизм) Л.п. в значительной степени ориентировался на парадигму строгого — логико-математического — знания. Наиболее полно теоретическая позиция Л.п. была представлена в деятельности членов Венского кружка (М. Шлик, Р. Карнап, О. Нейрат, Г. Фейгл и др.), возникшего в 1923 г. Неопозитивистские настроения также преобладали в Львовско-Варшавской логической школе (Я. Лукасевич, А. Тарский, К. Айдукевич и др.), а также в Берлинском кружке специалистов по философии науки во главе с Г. Рейхенбахом. Перед второй мировой войной многие логические позитивисты эмигрировали из Европы, поселившись в англосаксонских странах, способствуя популяризации там своего учения. В Великобритании распространение в 30-е гг. идей Л.п. связано прежде всего с деятельностью А. Айера, который сблизил их с традицией британского философского эмпиризма. Л.п. непосредственно предшествовали «логический атомизм» Б. Рассела и раннее учение Л. Витгенштейна, представленное в его «Логико-философском трактате» (1921), в особенности трактовка предмета философии как деятельности по анализу языка.

Основу программы Л.п. составляла доктрина верификационизма, в соответствии с которой значение предложения, фразы или отдельного термина определяется способом его опытной проверки. На первом этапе логические позитивисты исходили из необходимости прямой верификации тех или иных научных утверждений в непосредственном чувственном опыте субъекта, фиксируемом с помощью так называемых протокольных предложений. Ввиду целого ряда трудностей (например, невозможности верификации всеобщих научных законов или утверждений о прошлых событиях, а также феноменалистической и солипсистской тенденции в теории познания) логические позитивисты от-

казались от требования прямой верификации, заменив его принципиальной верифицируемостью, устанавливающей научную осмысленность предложений, т.е. их способность быть либо истинными, либо ложными. Все остальные предложения они относили к разряду неосмысленных — среди них специально выделяли предложения традиционной философии («метафизики»), которую трактовали как неадекватное выражение иррационального «чувства жизни». Этические и эстетические утверждения при этом рассматривались как выражение эмоциональных установок личности. Для Л.п. была характерна резкая дихотомия логико-математического знания, которому приписывались свойства аналитичности (связывавшейся исключительно со значением терминов) и априорности, и знания эмпирического (синтетического, фактуального). Представители Л.п. в этой связи отвергали кантовское понятие априорного синтетического знания. Некоторые из них придерживались логицистской позиции в обосновании математики.

Л.п. давал в основном индуктивистское истолкование научного (включая гуманитарное) знания, а отдельные представители Л.п. внесли вклад в разработку аппарата вероятностной логики. Первоначально логические позитивисты отдавали предпочтение логико-синтаксическому анализу, однако впоследствии перенесли акцент на логико-семантический анализ языка науки. Редукционистские тенденции Л.п. особенно отчетливо проявились в физикализме, т.е. программе описания данных различных наук на intersubъективном языке физики, что, как предполагалось, должно было способствовать унификации научного знания. К концу 50-х гг. доктрина Л.п., в особенности ее антиметафизическая линия и концепция различения аналитических и синтетических высказываний, подверглась ревизии и критике в рамках самой аналитической философии (У. Куайн, Н. Гудмен, У. Селларс и др.), а также со стороны представителей постпозитивизма (К. Поппер и его сторонники).

ЛОГИЧЕСКИЙ ФАТАЛИЗМ — философская доктрина, утверждающая, что из одних законов (принципов) логики следует, что всё в мире предопределено и поэтому человек не имеет свободы воли. Аргумент Л.ф. с целью его опровержения был изобре-

тен Аристотелем в его знаменитой 9-й главе трактата «Об истолковании». Сам аргумент можно представить в следующем виде. Предположим, сейчас истинно, что завтра будет морское сражение. Из этого следует, что не может быть, чтобы завтра не было морского сражения. Следовательно, необходимо, что завтра морское сражение произойдет. Подобно этому, если сейчас ложно, что завтра будет морское сражение, то необходимо, что морское сражение завтра не произойдет. Но высказывание о том, что завтра произойдет морское сражение, сейчас истинно или ложно (логический принцип двузначности). Или необходимо, что оно завтра произойдет, или необходимо, что оно завтра не произойдет. Обобщив этот аргумент получаем, что всё происходит по необходимости и нет ни случайных событий, ни свободы воли. В основе приведенного фаталистического аргумента лежат две посылки: а) принцип необходимости, согласно которому «если истинно, то необходимо» и который безоговорочно принимался во всех эллинистических философских школах, и б) принцип двузначности. Большинство комментаторов и исследователей считают, что Аристотель ограничивает применимость принципа (б) относительно высказываний о будущих случайных событиях и этим разрушает фаталистический аргумент.

Тема Л.ф. широко обсуждается в философской и логической литературе вот уже более 2000 лет. Потребовался строгий анализ таких понятий, как «свобода», «истинность», «время», «асимметрия времени», «случайность», «необходимость», «непредотвратимость» и т.д. Особое значение дискуссия по Л.ф. имела для появления и развития различных направлений неклассических логик (многозначных, модальных, временных и модально-временных).

ЛОГИЧЕСКОЕ СЛЕДОВАНИЕ — одно из фундаментальных отношений между высказываниями по форме. Для установления этого отношения необходимо предварительно выявить *логическую форму* высказываний. Понятие Л.с. лежит в основе всякой теории правильных рассуждений. Рассуждение считается правильным, если и только если его посылки и заключение находятся в отношении Л.с., т.е. из посылок логически следует заключение.

1. Л.с. имеет место между множеством логических форм посылок **G** и логической формой заключения **B** (символически $G \vdash B$), если и только если не существует такой интерпретации нелогических параметров, входящих в **G** и **B**, при которой все выражения из **G** принимают значение «истинно», а **B** — значение «ложно». Иными словами, всегда, когда выражения из **G** принимают значение «истинно», **B** тоже принимает значение «истинно».

Введенное определение позволяет проверить правильность любых рассуждений при условии, что, во-первых, установлена процедура выявления логической формы и, во-вторых, имеется эффективный способ приписывания значений нелогическим параметрам, позволяющий учесть все возможные их интерпретации. Обычно для обеспечения этих условий строятся логические теории (см., например, *Логика высказываний*, *Логика предикатов*), в которых дается конкретизация фундаментальных логических понятий (и в том числе Л.с.) для данной теории. Так, в рамках классической логики высказываний отношение Л.с. может быть определено следующим образом:

2. $G \vdash B$, если и только если в совместной таблице истинности для формул из **G** и **B** не существует строки, в которой все формулы из **G** принимают бы значение «истинно», а **B** — «ложно».

В классической логике существует определенная связь между импликацией и Л.с., выражаемая соотношением: $A \vdash B \Leftrightarrow A \rightarrow B$. Правомерность этого соотношения вытекает как из определений Л.с. и тождественно-истинной формулы, так и из условий истинности импликативных формул.

Из приведенных выше определений Л.с. легко усмотреть два не согласующихся с интуицией принципа. Если какое-то высказывание является логически невозможным (т.е. его логическая форма принимает значение «ложно» при любой интерпретации), то из него логически следует любое высказывание. Если какое-то высказывание является логически необходимым (т.е. его логическая форма принимает значение «истинно» при любой интерпретации), то оно логически следует из любого высказывания. Формально, если **B** — логический закон, то для всякой формулы **A** имеет место: а) $A \vdash B$ и б) $\neg B \vdash A$. Эти принципы принято называть

«парадоксами классического следования». Эти и другие парадоксы условной связи преодолеваются в одном из направлений неклассической логики, носящем название *релевантной логики*.

В различных системах неклассической логики определение (1) требует уточнения, поскольку, во-первых, множество истинностных значений может включать более двух значений и/или не включать значений «истинно» и «ложно», а во-вторых, истинность и ложность формул языка теории могут задаваться независимо. В этом случае $G \vdash B$, если и только если при любой интерпретации нелогических параметров, при которой выражения из G принимают выделенное значение, B также принимает выделенное значение (см. *Многозначная логика*).

ЛОГОС (греч. λόγος) с греческого языка переводится как: 1) мысль или понятие; 2) выражение или произнесение мысли в различной форме; 3) собрание или упорядочивание мыслительной деятельности. Следует различать обыденное понимание данного термина и значение, которое вкладывается в него в философии и теологии.

В обыденном смысле Л. — не что иное, как просто слово, речь, т.е. некое упорядоченное и взаимосвязанное обращение. Поэтому можно встретить данный термин в значении беседы, суждения, решения, или даже всеобщего математического смысла, порядка. Кроме того, в греческой традиции Л. рассматривался и как жанр прозы, отличной от поэзии, а люди, работающие в данном прозаическом жанре, назывались логографами. В античной драме Л. — диалог действующих лиц в отличие от хорового выступления.

В философии Л. означает прежде всего противостоящий нерациональному мышлению процесс рационального (логического) проникновения мыслящего человека в смысл явлений (Словарь античности. С. 321).

Так, Гераклит (550—480) считал, что речь сама по себе уже упорядочивает, придает смысл отдельным звукам, хотя и необходимо говорить или изречь свой Л. с умом (Фрагменты. С. 197). Л. — это не речь обычного человека, а особое свойство чувственного Космоса. Он как нечто объективное, субстратное является выражением деятельности Космоса по упорядочиванию мира, это — все, что противостоит хаотичному и бесфор-

менному. Выслушать Речь (Л.) — значит понять мировой порядок, мировое устройство. Так же как и космос, он вечен, согласно ему все происходило и происходит.

Особое место понятие «Л.» занимает в ранней патристике. Так, например, у Филона Александрийского (ок. 20 г. до н.э. — ок. 40 г.) от классической античности сохраняется гераклитовское представление о Л. как об упорядочивающем начале чувственно-одушевленного космоса. С другой стороны, поскольку в этот исторический период происходит становление и оформление христианства, понимание Л. увязывается с образом Бога-творца. В последнем смысле у Филона Л. либо отождествляется с первобожеством, выступая как своеобразное свойство Бога, его Разум, совокупность его совершенств, либо он рассматривается как особая подструктура Божества, задачей которого является осмысление мира. Это посредник между абсолютным существом и миром. Бог с помощью Л. или посредством его творит мир, вносит в него разумность (Лосев, 87—89).

У Плотина (204—270) Л. — это мировая душа, а точнее, ее деятельностная характеристика. С одной стороны, Л. проявляется как необходимый закон, с другой — организация Космоса через Л. недостаточна. Л. совершенен лишь в чистом виде, поэтому его проявления могут быть столь разнообразны, что включают в себя и несовершенство мира.

Понятие Л. прочно входит в теологию, где оно переосмысливается как Слово Живого Бога. Бог окликает вещи, вызывая их из небытия. Жизнь Иисуса и есть воплощение Бога в мир через Л. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Иоанн, 1). Таким образом, Л. — одна из божественных ипостасей. Бог и есть сама мысль и мудрость. В Л. воплощаются все сокровища божественной мудрости, вся совокупность божественной мысли, но он одновременно и процесс выражения, произнесения мудрости, божественного слова.

Литература: Словарь античности. М., 1989; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

ЛОЖЬ — неправда, противное истине. Феномен Л. имеет четыре основных аспекта:

гносеологический, логический, нравственный и политический.

Гносеологический аспект Л. связан с условиями познания, при которых происходит искажение информации, зависящее от объективных причин (природы физических объектов) и субъективных факторов (природы человеческого сознания и мышления).

Классическим определением Л. в логике является следующее: ложность высказывания p есть истинность отрицания p . Как и понятие «истина» Л. используется как предикат, т.е. как свойство высказывания p , как объект — как одно из истинностных значений, приписываемое высказыванию p , и как унарный оператор при построении «логики лжи». В последнем случае этот оператор определяется аксиоматически. В классической логике понятия «Л.» и «истина» дуальны, поскольку отрицание истины есть Л. и, наоборот, отрицание Л. есть истина. Но уже в некоторых неклассических логиках это не так. Например, в многозначных логиках появляются «степени истинности». На самом деле неравнозначность истины и Л. проявляется уже при употреблении этих понятий в естественном языке, на что указывает знаменитый «парадокс лжеца», впервые упомянутый Эвбулидом из Милета (IV в. до н.э.). Приведем его современную формулировку: Некто говорит: «Я лгу». Если он при этом лжет, то сказанное им есть Л., и, следовательно, он не лжет. Если же он при этом не лжет, то сказанное им есть истина, и, следовательно, он не лжет. В любом случае оказывается, что он лжет и не лжет одновременно. Таким образом, понятие Л. является парадоксальным.

Парадоксальность феномена Л. проявляется и с точки зрения нравственности. Сознательная Л., как обман, имеет явно негативное значение, а лживость является пороком. Но, с другой стороны, иногда Л. необходима и, следовательно, нравственно оправдана. Например, Л. ради спасения чьей-нибудь жизни. И тогда она оказывается добродетелью.

Особый характер и особое значение Л. имеет в сфере политики. Достижение благой цели всеми возможными и невозможными средствами безнравственно. В этих случаях цель, какой бы она ни была прекрасной, вступает в противоречие со средствами и последние становятся сами целью. Так происходит в тоталитарных государствах, где

основным средством для достижения цели является Л. Функциональное значение Л. здесь настолько велико, что она материализуется во многих проявлениях человеческой жизни. Л. становится средством сохранения тоталитарных режимов.

ЛОКАЯТА (санскр. букв.: распространенный в мире или признающий реальность феноменального мира) — название одной из неортодоксальных систем философии, часто не вполне корректно отождествлявшейся с материализмом. Как отмечал известный индолог Валле Пуссен, материалистической школы, или системы в точном смысле слова, в Индии никогда не было (см. его статью: *De la Valle Poussin L. Materialism (Indian) // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by James Hastings. — In Vols. 1–12. Vol. 8. Edinburg, 1926. P. 493–494*). Термин «Л.» появляется в буддийских текстах шраманской эпохи (VI–V вв. до н.э.) и первоначально обозначает одну из дисциплин, входящих в систему классического брахманского образования. В «Локаяттика-сутте» из собрания Самьютта-никаи брахманы-локаяттики характеризуются как диалектики, специализирующиеся на доказывании и опровержении парных тезисов и антитезисов. Сами тезисы воспроизводятся в другом буддийском памятнике «Ланкаватара-сутре» (начало I-го тысячелетия): «Все создано кем-то — Ничто никем не создано», «Все невечно — Все вечно» и т.д. Есть указания и на то, что локаяттики упражнялись и в софизмах (например, в комментарии на палийский канон Буддхагхосы), за что последний называет их витандиками — диспутантами, не выдвигающими своих доктрин и занятых разрушением чужих. В «Артхашастрах» Каутильи (текст датируется IV в. до н.э. — III в.) Л. называется уже в числе философских систем. В средневековых индуистских текстах происходит слияние Л. с *чарвакой*.

Главным источником системы считаются несохранившиеся сутры Брихаспати, о содержании которых можно судить по полемике с локаятниками, отраженной в текстах всех других систем религиозно-философской мысли. В конце XII в. была попытка восстановить сутры локаятников по разным источникам, но она не удалась, т.к. аутентичность фрагментов была сомнительной и остается таковой до сих пор (см. *Чарвака*).

ЛЮБОВЬ

Литература: Чаттопадхья Д. Локаята Даршана. История индийского материализма. М., 1961; Он же. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981; Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994; Он же. Первые философы Индии. М., 1997.

ЛЮБОВЬ — эмоционально-положительное отношение человека к какому-либо другому человеку, к общности людей, к идеям или принципам жизнедеятельности. Как особое проявление человеческой личности Л. издавна — предмет анализа социально-гуманитарного знания. Так, в мифологических и религиозно-этических учениях древнеиндийских мыслителей Л. рассматривается как особый космический принцип, примиряющий и объединяющий созидающие и разрушающие силы Вселенной. В философии Платона определено различие между чувственно-телесной, земной Л., т.е. низшей формой Л., и идеальной, небесной Л., представляющей собой восхождение духа к абсолютным идеалам гармонии, красоты и блага: такое двойственное понимание Л. сохранило свое значение и в современных теориях. В христианстве Л. становится главной заповедью, превращаясь из индивидуального и интимного чувства в моральный долг человека по отношению ко всему роду человеческому. По словам Апостола Павла, «Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит». В этом смысле Л. становится главным средством преобразования мира, уничтожения всех социальных зол и противоречий. Гуманисты Возрождения, обращаясь к идеям античности, рассматривают в первую очередь Л. как естественное чувство человека, направленное на другую личность. Французские энциклопедисты с готовностью восприняли гривуазные традиции литературы Возрождения, в трудах же германских философов конца XVIII и начала XIX в. Л. предстает как роковая страсть, мистическое веление богов. Диалектику отношений между любящим и предметом его Л. подробно исследовал Гегель: «Истинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя в другом Я и, однако, в этом исчезновении и забвении впервые обрести самого себя

и обладать самим собою». Традиции анализа любовных чувств были развиты ранним Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», а затем и в ряде более зрелых работ. Маркс полагал, что половая Л. выступает мерилем общественной сущности человека, раскрывая в индивидуальном бытии общий уровень культуры общества. В.И. Ленин в письмах к Инессе Арманд подчеркивал, что в любовных отношениях людей можно увидеть объективную логику классово-вой борьбы. Основатель позитивистской философии О. Конт также не обходит вниманием проблемы Л., отводя ей важное место в своей концепции новой религии. По его мнению, «Любовь как принцип, порядок как основание и прогресс как цель» обеспечат формирование нового бесконфликтного европейского общества. В современных представлениях о Л. большое значение приобрела фрейдистская концепция «либидо» (подавляемого сексуального влечения), которая рассматривает Л. как одно из сильнейших табу в европейской культуре (см. *Психоанализ*). В противовес фрейдизму философия жизни развивает представление о Л. как глубинной истине бытия, реализации творческого начала субъекта, пути, ведущем человека к познанию мира и самого себя как части этого мира. Еще большая роль и значение придается Л. в философии экзистенциализма, где Л. рассматривается в качестве одной из характеристик подлинного бытия человека, благодаря которой снимается его покинутость и одиночество в мире. По мнению Ж.-П. Сартра, цель Л. — заставить полюбить. Идеал, цель и ценность Л. заключаются в том, чтобы, влияя на свободу других, оставлять ее при этом невредимой. Именно свобода обеспечивает возможность Л., побуждает ее возникновение. В терминах философии диалога или встречи «Я» и «Ты» Л. характеризуется как главная сущность человека. В современной этике Л. признается одной из основных нравственных ценностей жизни человека. Л. — одно из условий счастливой и достойной жизни, она облагораживает любящего человека, способствует активизации его творческой энергии и проявлению его лучших душевных качеств. Наибольшее внимание в этических концепциях всегда уделялось анализу индивидуальной половой Л. (преимущественно гетерогенной). Уже со времен античности отмечалось, что Л. — единство трех влечений

человека, влечений души, разума и тела. «Влечения душ порождают дружбу. Влечения ума порождают уважение. Влечения тела порождают желание. Соединение трех влечений порождает любовь» — так говорится в древнеиндийском трактате «Ветка персика». С точки зрения современного морального сознания Л. является одной из основных нравственных ценностей; она неразрывно связана со стремлением к идеалу и выступает как важный показатель общей культуры человека и человечества. Л. характеризуется избирательностью и представляет собой глубоко индивидуальное чувство, ориентированное на взаимность, длительность и интенсивность. Характерно, что Л., возникшая как такое устойчивое и напряженное чувство, имеет своей физиологической основой сексуальные потребности и потребности продолжения рода, однако человек ощущает счастье в Л., только получая ответное чувство такой же интенсивности, устойчивости и длительности, именно это и составляет драму Л. Целиком захватывающие человека переживания Л. нередко достигают размеров

страсти, а любовные неудачи могут стать причиной как соматических, так и психических заболеваний. Особое место в этике XX в. занимает концепция живой этики, или благоговения перед жизнью, выдвинутая А. Швейцером, который утверждал, что этот принцип включает в себя сострадание, Л. и вообще все, связанное с высоким энтузиазмом и постоянным чувством ответственности. Любая качественная определенность живого — на биологическом, зоологическом или антропологическом уровне — руководствуется в своей жизнедеятельности принципом: «Я — жизнь, которая хочет жить среди жизни, которая хочет жить», поэтому добро — все то, что служит сохранению и развитию жизни, а зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей. Мировоззрение, основанное на благоговении перед жизнью, — единственное, что, по мысли А. Швейцера, в состоянии возродить культуру и обеспечить духовно-нравственное совершенствование человечества, это — подлинная этика Л. каждой личности и она реализуется только в индивидуальном выборе.

М

МАЙЯ (санскр.) — один из ключевых терминов индийской религиозно-философской традиции, буквально означающий «творение», «конструкция»; имеет несколько значений: магическая сила, процесс и результат процесса, иллюзия, видимость. Появляется уже в ведийский период; в ведийской литературе М. означает способность, преобразующую понятия творящего божественного ума в конкретные формы. Она приписывается богам и демонам, которые используют ее для разных целей: бог Варуна посредством М. творит соразмерный порядок в природе (Ригведа 5.85.5), а Индра использует ее для защиты от демона Вритры, превращая себя в другие формы (Ригведа 6.47.18). В упанишадах М. приобретает метафизический смысл: она начинает толковаться как эманация феноменального мира космической личностью Брахманом. В «Чхандогья-упанишаде» она используется как синоним эмпирической реальности, являющейся полиморфной модификацией или трансформацией Абсолюта. В веданте учение о М. получает детальную разработку. Под именем М.-вады мы находим его у Шанкары в его адвайта-веданте, где в соответствии с ведийской традицией М. толкуется как магическая сила самопревращения Абсолюта и творения феноменального мира. С помощью этой силы бог творит объектный мир, который есть не более чем иллюзия, существующая для эмпирического непросвещенного сознания. Человек, не обладающий подлинным знанием, склонен считать окружающий мир реальным, и эта мировая иллюзия заслоняет от него подлинную, высшую реальность. Позицию Шанкары критиковал основоположник другого направления веданты, вишишта-адвайты, Рамануджа. Он считал, что мир не является просто иллюзией, и выдвинул против М.-вады знаменитые семь аргументов, критикующие ее в направлениях онтологических (первый — четвертый), эпистемологических (пятый) и практически-этических (шестой и седьмой). Первый аргумент отрицает иллюзорность мира с точки зрения его соответствия основе (ашрая-анупапатти), каковой является Брахман; второй — с позиции невозможности сокрытия (тиродхана-

анупапатти), или затемнения, света Брахмана неведением иллюзии-М.: если бы М. могла затмить Брахмана, это сделало бы высшую реальность ущербной, означало бы гибель ее «собственной формы», которая постулируется как вечная и неуничтожимая. Третий и четвертый аргументы демонстрируют логическую противоречивость онтологических характеристик М.: (3) невозможность обретения собственной природы (сварупа-анупапатти), ибо таковая не может быть ни реальной (сад), ни нереальной (асаад). Если она реальна, то происходит удвоение реальности, иллюзия становится такой же реальностью, как Брахман. Если же она нереальна, то поиски порождающих ее сущностей заводят в дурную бесконечность (анавастика); (4) невозможность неопишуемости (анирвачания-ва-анупапатти) — представители адвайта-веданты, чтобы избежать противоречий в характеристиках М., признали ее неопишуемой (анирвачания), а именно нереальной и не нереальной. Рамануджа указал на нарушение в этом случае логического закона исключенного третьего. Пятый аргумент против иллюзорности мира основан на невозможности существования в означенном случае инструментов достоверного знания (прамана-анупапатти). Однако в школах веданты используются три источника (восприятие, вывод, словесное свидетельство), значит познаваемый с их помощью мир имеет реальную основу. Шестой и седьмой аргументы связаны с концепцией освобождения (мокши). Шестой аргумент, называемый «невозможность достижения „устранителя“» [незнания] (нивартака-анупапатти), акцентирует внимание на противоречиях в адвайтистском истолковании субъекта — носителя знания, ведущего к освобождению: если им является отличная от Брахмана индивидуальная душа, то мешающее освобождению незнание тождества этих двух душ все еще не преодолено; если же субъектом является сам Брахман, то он оказывается внутренне разделен на субъект знания и знание, что с точки зрения догматики адвайты невозможно. Седьмой аргумент доказывает невозможность устранения [незнания] (нивррти-анупапатти), исходя из противоречивости самого процесса: если устраняющее неведение знание возникает у души, то оно оказывается в сфере иллюзорного и нужен некий «устранитель» этой иллюзии; если же оно не возникает, а всегда дано, то как

согласовать с ним наличие неведения? На основании приведенных выше аргументов Рамануджа доказывает, что феноменальный мир не отличен от Брахмана, а тождествен ему в определенном смысле, как способ существования последнего.

МАРКСИЗМ — система философских, политэкономических, политических воззрений, возникшая в середине XIX в. Формирование взглядов основоположников системы К. Маркса и Ф. Энгельса шло в процессе осмысления и переосмысления основных достижений человечества в духовной сфере. В области философии ими были созданы материалистическая диалектика, или диалектический материализм, и открыто материалистическое понимание истории (см. *Исторический материализм*). Материалистическая диалектика, или диалектический материализм, — принципиально новое образование в мировой человеческой мысли, в котором сделана попытка обоснования внутреннего единства диалектики и материализма. Понимая диалектику как учение о всеобщей связи, о развитии, основоположники М. выделяют три этапа в ее истории: первый — наивная диалектика древних. Это в целом верный взгляд на природу, общество, духовную деятельность: все движется, изменяется, — при отсутствии знания частных, из которых складывается «картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий». Второй этап — метафизическое мышление, возникшее в эпоху дифференциации наук, когда на первый план выходит познание частных, их точное исследование. Исследование частных было необходимо, но при этом неправомерно игнорировалась общая связь вещей и последние выступали как «отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого». Третий этап — современная диалектика, которая, с одной стороны, включает понимание общего взаимодействия, развития, с другой стороны, это понимание основывается на точном знании частных, на совокупности наук, в развитии которых на первый план выступает уже не дифференциация наук, а их единство, взаимосвязь.

При исследовании системы производственных отношений (в единстве с производительными силами) капитализма К. Маркс

выявил, что сущность его состоит в производстве прибавочной стоимости. Согласно мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, основным противоречием капиталистического производства является противоречие между уровнем и характером производительных сил, достигнутых в период господства крупной промышленности, и частным, капиталистическим присвоением средств производства. Как показывает К. Маркс в «Капитале», в крупнопромышленном производстве, во-первых, идет чрезвычайно быстрый рост производства материальных благ, во-вторых, образуется техническая необходимость общественного труда многих людей. Общественный характер производства в крупной промышленности вступает в противоречие с частным присвоением. И это противоречие тормозит развитие производительных сил, ведет в той или иной степени к их разрушению, что прежде всего проявляется в кризисах, в анархии производства.

Радикальное устранение основного противоречия капитализма состоит, согласно этой концепции, в устранении частной собственности капиталистов (имеется в виду прежде всего частная собственность на крупнопромышленные средства производства) и ее переход в собственность всего общества.

Для осуществления такого преобразования необходима политическая революция, осуществляемая мирным или немирным путем. Под революцией подразумевается коренное преобразование общества. Революция, устраняющая капиталистическую собственность, неизбежно приобретает политический характер, т.к. политика есть не что иное, как сфера сознательной борьбы классов за свои коренные интересы. Класс, господствующий в экономике, господствует и в политике. Поскольку К. Маркс и Ф. Энгельс видели в современном им обществе только два основных класса: капиталистов и работающих на них наемных работников, рабочих, то революция, совершающаяся ради обобществления собственности на средства производства, — это борьба против политической власти класса капиталистов за установление политической власти рабочих. Последним она необходима для реального обобществления собственности на средства производства. В результате этого «на место старого общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация,

МАСОНСТВО

в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

МАСОНСТВО, франкмасонство (franc-mason — букв.: вольный каменщик) — религиозно-нравственное движение, возникшее в начале XVIII в. в Англии и быстро распространившееся в Европе и России. М. связано прежде всего с удовлетворением религиозной потребности на внецерковной основе. Оно выдвигало идеалы космополитического духовного братства, толерантности внутри христианства, внутреннего нравственного самосовершенствования личности на основе мистических обрядовых практик. Масоны стремились углубить, как им казалось, утраченную в ходе исторического развития и обмирщения сущность христианской веры путем внецерковного «истинного просвещения» и создания духовного храма внутри каждой личности, совокупность которых составит общество без зла и насилия. Вырабатываемое масонскими практиками самопознание и самосознание были направлены на преодоление честолюбия и гордыни и на освоение тайного знания, которое не относилось к церковной традиции и черпалось ими из древней и средневековой магии, мистики, алхимии, теософии, из ветхозаветной истории, из жизни пророков до Христа.

В России получили распространение практически все масонские системы, которые были в ходу в Западной Европе. Это — английская, шведско-берлинская, шведская, французская системы и, конечно, розенкрейцерство. Помимо этого возникали и свои «национальные» системы, получившие названия по именам их создателей. Это, например, системы Салтыкова, Фесслера, иногда говорят о специальной масонской степени «духовного рыцаря» И.В. Лопухина или особой системе И.П. Елагина.

М. охватило преимущественно дворянские и чиновничьи круги и выражало формирующуюся самостоятельную гражданскую инициативу. В зависимости от времени, от тех событий, которые происходили в русском обществе, от внутренней расстановки масонских сил, на первый план выдвигалась то одна, то другая масонская система, а вместе с тем происходили и изменения в системе ценностных ориентаций русских вольных каменщиков и степени их влияния.

Среди русских каменщиков ходило предание о том, что первые ложи были открыты Петром Великим. Существовало несколько версий. Согласно одной, Петр I после заграничного путешествия в 1717 г. учредил в Кронштадте ложу по актам, полученным от иноземных братьев. Другая версия говорила о посвящении Петра I в М. еще ранее, в конце XVIII в.; вернувшись из-за границы, он сразу же завел ложу и в России. В этой ложе Лефорт якобы стал управляющим мастером, а Петр I занимал должность второго надзирателя. Третья версия указывала на тайные собрания какого-то «Общества Нептунова» в Сухаревой башне в Москве. Здесь, по-прежнему, Лефорт значился управляющим, но Петр был уже первым надзирателем, а Феофан Прокопович — оратором. В работе этой ложи, по преданию, участвовали многие сотрудники императора.

Первое достоверное, документально подтвержденное известие о распространении этого движения в Российской Империи относится к 1731 г., когда, согласно английскому источнику, гроссмейстер Великой лондонской ложи лорд Ловель назначил капитана Джона Филиппса провинциальным великим мастером для всей России. Очевидно, что под властью первых масонов находилась прежде всего «иностранная» диаспора Москвы и Санкт-Петербурга. Затем эту должность (с 1740 г.) занимал генерал русской службы Яков Кейт. В связи с усилением немецкого влияния при Анне Иоанновне происходило распространение немецкого М. среди русских братьев. Уже в конце царствования императрицы Елизаветы масонские ложи укоренились в стране, и можно говорить о М. как о новой складывающейся форме общественного сознания.

Первоначально главной формой М. в России была английская система с тремя простейшими степенями посвящения: ученика, товарища и мастера. Покровителем этих степеней считался Иоанн Креститель, а 24 июня — Иоаннов день стал общим орденом праздником. В честь Св. Иоанна Крестителя первые три степени получили название иоанновских. Отличительным цветом этой системы был цвет лазури — цвет неба как символа возвышенности стремлений и жажды духовного самосовершенствования. По этой причине иоанновское М. называли также голубым М. Управление в

иоанновских ложах было выборное и все дела решались большинством голосов. Каждой из таких лож от ложи-матери выдавалась конституция — учредительная грамота, благодаря которой она считалась справедливой и совершенной, и цепь масонского братства не прерывалась. В ином случае, даже если вновь открывающаяся ложа и работала по подлинно масонским актам и обрядникам, она являлась незаконной в глазах масонского братства. В символизме трех нравственных степеней состояло своеобразие иоанновского масонского вероучения.

Главная роль в распространении английской системы М. в России принадлежала Ивану Перфильевичу Елагину (1725—1793), вступившему в масонское братство еще в 1750 г. Со временем он занял ведущее место среди петербургских братьев и был утвержден провинциальным великим мастером «всех и для всех русских» в феврале 1772 г. Великой лондонской ложей. Им было учреждено в России до 20 лож, работавших по английской системе.

Параллельно с утверждением «елагинского союза» в начале 70-х гг. XVIII в. происходит распространение в России немецкой системы М., которая получила название шведско-берлинской, или циннендорфской.

Немецкие братья, как и русские, всегда находились в процессе духовных поисков. Они также считали, что подлинная форма М., или «истинное знание», должны прийти из заграничных пределов. В результате возникла примерно такая же ситуация, как в случае распространения английской системы в России.

Иоганн-Вильгельм Элленбергер, известный в истории М. под именем фон Циннендорфа, установил связи со шведскими масонами и получил от них соответствующие бумаги для открытия лож по шведскому образцу. К концу 1770 г. усилиями фон Циннендорфа в Германии было создано около 12 лож шведского толка, которые объединились в «Великую Земскую ложу всех каменщиков Германии», поставившую себе целью объединение всех остальных немецких масонских организаций. На какое-то время это действительно удалось осуществить. Однако патент и инструкция на открытие новой масонской организации поступили без ведома Великой ложи Швеции, а глава шведских масонов герцог Карл Зюдерманландский,

занявший эту должность в 1774 г., отказался признать справедливость и законность возникшего масонского братства. Для фон Циннендорфа это «позднее» известие стало серьезным ударом, оправиться от которого он не смог до конца жизни. Но механизм организационных действий был уже запущен и остановить его было невозможно.

Уже распространившаяся в Германии шведская система М. превосходила немецкие системы по количеству высших степеней и внушала новым братьям надежду на получение подлинной масонской мудрости. Считалось, что Иисус Христос оставил не только то учение, которое передано Его учениками в Евангелиях, но и некое тайное знание. Оно передавалось в устной традиции и дошло до клириков тамплиерского ордена, а от них — к масонам шведской системы и только представители христианских конфессий достойны этого истинного знания. Идея «некоторого важного таинства», от которого «судьба человеческого рода зависит», будет звучать не только у представителей шведской системы, но и у розенкрейцеров и масонов английской системы.

В России циннендорфская система первоначально утвердилась в трех первых степенях иоанновского М. Бывший гофмейстер при дворе герцога Брауншвейгского фон Рейхель учредил в марте 1771 г. в Петербурге первую ложу шведско-берлинского толка под названием «Аполлон», состоявшую из 14 братьев, из которых только один был русским. Дела новой ложи шли плохо, и Рейхель был вынужден ее закрыть, а взамен открыл в мае 1773 г. ложу «Гарпократ» под управлением князя Н. Трубецкого. Большинство в ней уже составляли русские братья. Однако новая ложа не получила поддержки со стороны Берлинской национальной ложи в силу заключенного соглашения с Великой лондонской ложей, в соответствии с которым шведско-берлинская система могла действовать только в Германии и Пруссии под угрозой распространения английской системы на немецкой земле. Берлинская национальная ложа рекомендовала «русским циннендорфцам» обратиться к провинциальному великому мастеру И.П. Елагину или прямо к Великой ложе в Лондоне. В результате сложилась парадоксальная ситуация: русские братья шведско-берлинской системы находились в зависимости от английской великой ложи.

Более того, великий мастер английской системы вводил во вверенных ему ложах акты шведско-берлинской системы. В истории М. в России строгая зависимость отечественных каменщиков от зарубежных масонских центров — скорее желаемое, чем действительное.

Спустя время произошло пересечение интересов лож Елагина и Рейхеля, которое закончилось недолговечным объединением в сентябре 1776 г. И.П. Елагин дал обещание отказаться от английской системы в надежде на получение «подлинных», официально полученных актов и утвердить в своих ложах шведско-берлинский обряд. Рейхель в свою очередь рассчитывал, используя авторитет Елагина в масонских кругах России и Запада, увеличить ряды братьев шведско-берлинской системы.

Среди мастеров объединившихся лож можно выделить Н.И. Новикова — с 1777 г. мастера стула ложи «Латона» (впоследствии перенес эту ложу в Москву), князя Г.П. Гагарина — с того же года мастера ложи «Равенство», секретаря Екатерины II Храповицкого, который с сентября 1776 г. вел работы в ложе «Немезида». Ложу «Урания» посещал А.Н. Радищев. Но вновь образованный союз не оправдал надежд на объединение русских лож на основе одной системы и дальнейшая история развития елагинских лож содержит лишь отрывочные, фрагментарные данные.

Наибольшим влиянием в России с конца 70-х гг. XVIII в. пользовалась шведская система М., просуществовавшая до запрещения в 1822 г. деятельности масонских лож. Ее официальному распространению положил начало князь Александр Борисович Куракин (1752—1818). Главные деятели М. в Петербурге были недовольны беспорядочным характером масонских исканий и теми системами, которые распространялись среди братьев до 1775 г. Они решили направить князя А.Б. Куракина для переговоров с верховной орденовой властью Швеции и с просьбой открыть доступ к «подлинным таинствам». Используя заинтересованность шведских братьев в расширении своего влияния в России, он был лично посвящен в тайны шведского обряда герцогом Карлом Зюдерманландским (позднее король Карл XIII).

Россия оказалась открытой для влияния шведских масонов, т.к. основным условием сообщения высших таинств шведского обряда было полное подчинение русских лож Ве-

ликому стоковольскому капитулу, выступавшему верховным орденом правлением Швеции. Князь А.Б. Куракин принял условие и подписал акты о подчинении Швеции будущих русских лож и о введении в России шведской системы. После этого он получил ряд документов: конституцию на основание в Петербурге главноуправляющей ложи шведской системы — капитула Феникса, диплом князю Гавриилу Петровичу Гагарину (1745—1808) на звание управляющего префекта капитула и другие официальные бумаги и обрядовые предметы. Однако князю А.Б. Куракину были переданы не все акты, необходимые для открытия капитула.

В феврале 1778 г. в соответствии с инструкциями капитула Феникса стал тайным верховным правлением и тайным верховным судилищем для русских каменщиков шведского обряда. Окончательное утверждение решений сохранялось за шведским капитулом. Эта строгая зависимость (или «система строгого подчинения») от шведских масонов была явно не по душе русским каменщикам.

Шведская система быстро распространялась в России, и в 1779 г. состоялось торжественное открытие в Петербурге Великой национальной ложи как явного правления для всех русских лож шведского толка. Но для тех братьев, которые были посвящены в высшие степени, верховным органом оставался капитул Феникса. В результате «должностные лица» шведской системы получили двойные названия: одни — для избранных братьев, другие — для масонской толпы. Возникший в масонском движении союз стали именовать «гагаринскими ложами», т.к., в соответствии с указом Верховного шведского капитула, русские ложи шведской системы находились в подчинении князю Г.П. Гагарину.

Шведская система утверждала свое древнее происхождение от ордена рыцарей храма и содержала десять степеней посвящения. Иоанновские степени (первый отдел): а) ученик; б) товарищ; в) мастер. Андреевские, или шотландские, степени (второй отдел): г) ученик-подмастерье; д) мастер. Рыцарские степени (третий отдел): е) братья стуарты, или рыцари Востока и Иерусалима; ж) братья-избранники царя Соломона, или рыцари храма, или Запада, или Ключа; з) Ближние Св. Иоанна, или братья белой ленты; и) Ближние Св. Андрея, или братья

фиолетовой ленты, называемые часто рыцарями пурпуровой ленты. Десятая степень — братья розового креста — подразделялась на три класса: 1-й состоял из членов капитула, которые не занимали в нем должностей; 2-й — из великих должностных лиц капитула; 3-й — великий правящий мастер.

Шведская система носила патриархально-иерархический характер, основывалась на принципах самовластия, несменяемости властей и строгом подчинении младших лож и братьев вышестоящим.

В соответствии с присланной в Россию инструкцией 1780 г., действовавшей до запрещения всех вольнокаменнических работ в 1822 г., во главе вновь образованного союза стоял великий провинциальный мастер — для масонской толпы, а для избранных братьев указывалось, что звание великого провинциального мастера неразрывно со званием великого префекта капитула Феникса и должностью председателя Директории.

Директория управляла капитулом, в нее входили заслуживающие наивысшего доверия члены Капитула. Для масонской толпы она носила название Совета великой национальной ложи. Каждый член Директории имел также двойное название. Она держала под строгим контролем все работы, которые производились в подвластных ложах, ведала вопросами прихода-расхода денежных средств, принятия новых членов, другими словами, требовала и устанавливала «строгое подчинение». В состав ее могли входить масоны, начиная с 7-й степени посвящения. Она подразделялась на две палаты: нижнюю — исполнительную для масонов 7-й и 8-й степеней посвящения, и верхнюю — законодательную для масонов 9-й степени. В свою очередь Директория непосредственно подчинялась великому провинциальному мастеру IX провинции, т.е. герцогу Карлу Зюдерманландскому, в конце каждого года должна была предоставлять ему общий отчет о проделанной работе и в любое время — о каких-либо знаменательных событиях. Однако после того, как великим секретарем Великой национальной ложи был избран Иван Васильевич Бебер (1746—1820), который сразу же начал наводить порядок в масонском архиве, выяснилось, что, несмотря на обещания со стороны шведского Верховного капитула, русским братьям были присланы акты лишь до 7-й степени посвящения включительно.

В шведской системе был представлен один из способов организации дворянского гражданского общества России. Самостоятельная гражданская инициатива постоянно будет прокладывать свои пути в этом направлении, в определенной степени копируя структуру управления государством. Система «строгого наблюдения», или «послушания», к которой относилась шведская, как нельзя лучше подходила для того «авторитарного» времени.

Несмотря на успешное распространение шведской системы среди высших кругов русского общества, капитулу Феникса не удалось объединить под своим руководством все масонские ложи России. Более того, в самом ордене начались раздоры. Среди отечественных каменщиков возникло определенное недовольство первоначально принятой строгой зависимостью от герцога Карла Зюдерманландского, и русские масоны стыдились «покорения российского братства братству шведскому».

Екатерина II настороженно и подозрительно относилась к масонской деятельности. Она не желала распространения власти Швеции на родовое дворянство России, а также и усиления влияния масонов на цесаревича Павла. Императрице стало известно, что шведские масоны прислали русским братьям достаточно крупную сумму денег, что вызвало ее негодование. В 1780 г. в печати появилась сатира на масонов под названием «Тайна противонелепого общества». Правительственные структуры постоянно стремились контролировать масонское движение за долго до того, как начались преследования Н.И. Новикова.

В Москве в конце 1780 г. была организована «тайная сиенсифическая» масонская ложа «Гармония», в состав которой вошли князь Н.Н. Трубецкой, Н.И. Новиков, М.М. Херасков, И.П. Тургенев, А.М. Кутузов, И.Г. Шварц, князь А.А. Черкасский, князь П.Н. Энгальчев. «Тайный» характер ложи состоял в том, что о ее образовании не было известно не только непосвященным, т.е. профанам, но и многим масонам. Термин «сиенсифический» указывал на поиски истинной «формы М.». Ложа «Гармония» объединяла в своих рядах представителей различных масонских систем, стремившихся приобрести самостоятельность в решении вольнокаменнических вопросов.

В частности, князь Н.Н. Трубецкой — мастер ложи Озириса, отказавшийся от союза «Елагина—Рейхеля», в 1778 г. присоединился к «гагаринским ложам» и работал по шведскому обряду; Н.И. Новиков — мастер стула ложи Латоны принадлежал к шведско-берлинской системе. По этой причине ее называют в исследовательской литературе также «эклектической». Формальная возможность образования такого «смешанного» союза братьев заключалась уже в обозначенной близости масонских актов.

Ритуально-обрядовая сторона М. не являлась обязательной для членов ложи «Гармония». Традиционно установившихся собраний для членов ложи здесь также не было. Практически все члены Гармонии принимали участие в деятельности Дружеского общества. Князь Г.П. Гагарин — глава шведской системы в России — посетил ложу «Гармония», стал ее почетным членом и, ко всеобщему удовлетворению, одобрил устремления братьев. Организация этой ложи явилась своеобразным прологом последующих просветительских преобразований московскими масонами. Она в определенной степени примирила представителей различных «масонских конфессий». Значение деятельности ложи «Гармония» состояло еще в том, что было положено начало теоретической разработке мировоззрения отечественных масонов. Русское М. становится национальным явлением, прокладывает себе путь в общественной жизни России XVIII в.

Одна из проблем, стоявшая перед «эклектическим» союзом братьев, — это формальная зависимость от Верховного стокогольмского капитула. Масоны не терпели самозванства в своей среде, и требовалось официальным путем преодолеть создавшуюся ситуацию подчинения всех каменщиков России Швеции. Другая сторона обозначенной проблемы состояла в том, что вера в возможность получения «истинного Света» не была потеряна. В результате в 1781 г. Иван Григорьевич Шварц (или Иван Егорьевич, настоящее имя — Иоганн Георг Шварц), профессор Московского университета, ставший уже известным в масонских кругах, отправился по коллективному решению ложи «Гармония» на поиски «истинной формы» М. за границу.

Весной 1782 г. Шварц вернулся в Москву, а летом того же года состоялся Вильгельмсбадский конвент, на котором Россия

была признана восьмой совершенно свободной и самостоятельной провинцией масонского мира. Обшемасонский конвент принял постановление, по которому отмежевался от ордена Тамплиеров. Место девятой провинции осталось вакантным: конвент надеялся, что шведские масоны раскоются и присоединятся к единому масонскому братству.

В конце 1782 г. московскими братьями было получено постановление конгресса и сразу же началась работа по организации провинциального капитула и Директории. В капитуле приором был назначен П.А. Татищев, канцлером — И.Г. Шварц, казначеем — Н.И. Новиков. В Директории президентом стал Н.И. Новиков. Должность великого провинциального мастера в капитуле осталась свободной. Как полагают, эту должность берегли для наследника престола Павла Петровича. Четыре ложи — «Трех знамен» П.А. Татищева, «Озирис» князя Н.Н. Трубецкого, «Латона» Н.И. Новикова и организованная князем Г.П. Гагариным в 1783 г. ложа «Сфинкс» — получили право на самостоятельное образование новых лож. Поставленная цель — приобретение независимости — была достигнута, и московские братья постепенно отходят от герцога Брауншвейгского, сохраняя связи с берлинскими розенкрейцерами.

В феврале 1784 г. умер И.Г. Шварц. В соответствии с инструкцией, полученной из Берлина, было решено учредить Директорию из трех мастеров: П.А. Татищева, Н.И. Новикова и князя Н.Н. Трубецкого. Главными надзирателями Директории были избраны барон Шредер — для немецких братьев, И.П. Лопухин — для русских. Барон Шредер, в соответствии с предписанием Вельнера, занял место Шварца в ордене розенкрейцеров. Но новый представитель «Теоретической степени Соломоновых наук» не пользовался авторитетом и уважением как рядовых масонов, так и посвященных в более высокие степени, что впоследствии привело к обострению отношений московских масонов с бароном, и он был вынужден покинуть Россию.

С началом 1785 г. внимание правительственных кругов к деятельности московских братьев становится более пристальным. Граф Я.А. Брюс, назначенный после смерти графа З.Н. Чернышева главнокомандующим Москвы, вынудил И.В. Лопухина выйти в

отставку. Затем последовала серия указов Екатерины II об осмотре в Москве частных школ и училищ, многие из которых находились под попечительством масонов, об испытании архиепископом Платоном Н.И. Новикова в Законе Божьем и рассмотрении напечатанных им книг. В результате Новиков был арестован и заключен в Шлиссельбургскую крепость. Русские масоны были вынуждены приостановить свою деятельность, орденские начальники объявили «силантиум» (молчание).

С восшествием на престол Павла I масоны, находившиеся в опале, были прощены. Однако в 1799 г. последовало запрещение деятельности масонских лож. Позднее, в первые годы правления Александра I, новый царь подтвердил данный указ. Но вольное каменничество вопреки всему набирает силу, и либеральная политика того времени «сквозь пальцы» смотрит на вновь образованные ложи, а в дальнейшем стремится поставить масонские работы под свой контроль.

Ученик Новиковского кружка А.Ф. Лабзин открыл в январе 1800 г. ложу «Умиравший сфинкс» в Петербурге. В течение пяти первых лет существования она работала в глубокой тайне. Затем, в 1803 г. в Москве стараниями розенкрейцеров учреждается тайная ложа «Нептун» под председательством сенатора П.И. Голенищева-Кутузова. Она была названа так в память об одноименной ложе XVIII в. в Кронштадте, которая работала по шведской системе. Новая ложа имела уже другую направленность, хотя и сохранила прежнюю печать и название. Для ее «прикрытия» члены ложи «Нептун» организовали легальную ложу под названием «Гарпократ».

Капитул Феникса, известный масонской толпе в XVIII в. под наименованием Великой национальной ложи, в 1810 г. стал называться Великой директориальной ложей Владимира к порядку. Под ее властью находились три ложи, которые вели начало от учрежденной в 1773 г. ложи «Пеликан», не прекращавшей своих работ, несмотря на различные запрещающие правительственные постановления. В 1805 г. она была переименована в ложу «Александра Благотворительности к Коронованному Пеликану», и во главе ее встал И.В. Бебер. Затем в 1809 г. от нее была образована ложа «Елизаветы к Добродетели» под председательством масона

екатерининского времени А.С. Сергеева. Третья ложа «Петра к Истине» открыта в 1810 г., председательствующий мастер — Е.Е. Эллизен.

К 1810 г. деятельность отечественных масонских лож получила широкий общественный резонанс, и правительство через министра полиции А.Д. Балашова, который был членом ложи «Соединенные друзья» и посвящен в высшие степени, обратилось к масонским лидерам с распоряжением представить акты, законоположения и обрядники для ознакомления с деятельностью масонов. Просмотрев масонские акты, правительство не стало препятствовать распространению лож шведской системы. Правительственный комитет, в работе которого принимал участие М.М. Сперанский (к этому времени он уже был принят в масонское братство), обязал передавать в полицию ежемесячные отчеты о происходящих в ложах событиях.

К этому времени относится восстановление деятельности капитула Феникса с Директорией под названием Верховного Орденового Совета. И.В. Бебер был избран главой ордена и получил звание «Викария Соломона, Мудрого из Мудрых», что соответствовало высшей степени в шведской системе. В Швеции это звание носил первоначально лишь Карл Зюдерманландский, а в дальнейшем монархи Швеции принимали высшую степень по наследству.

В январе 1806 г. под редакцией ученика Новикова А.Ф. Лабзина выходит первый номер журнала «Сионский вестник», который на сентябрьском номере был закрыт и возобновил свое существование лишь в 1817 г. Значение «Сионского вестника» в общественной жизни России состояло в том, что была сделана первая попытка в создании религиозного периодического издания светским лицом. По существу, это был первый религиозно-философский журнал в прямом смысле этого слова. А.Ф. Лабзин занимался не только масонской журналистикой. В круг его интересов входила публикация литературы, которая пользовалась несомненным интересом у розенкрейцеров не только «нового» поколения, но прежде всего «старого» М. екатерининской поры. В январе 1807 г. начал издавать ежемесячный журнал «Друг юношества» другой ученик «новиковской школы» М.И. Невзоров. Его издание выходило до 1815 г.

Религиозно-нравственное просвещение составляло одну из целей розенкрейцеров. В 1809 г. в Москве и Петербурге уже активно велись работы не только в первых степенях иоанновского масонства, но и в «Теоретической степени Соломоновых наук».

В 1812 г. А.А. Жеребицов открыл в Петербурге ложу «Соединенные друзья», работавшую по французской системе и состоявшую на первых порах из петербургской знати. Членами этой ложи были: великий князь Константин Павлович, граф Станислав Костка-Потоцкий (впоследствии министр исповеданий и народного просвещения в Царстве Польском), Александр Христофорович Бенкендорф (шеф жандармов при Николае I), Александр Дмитриевич Балашов (министр полиции с 1810 г.), реформатор М. Игнатий Аврелий Фесслер и др.

Комитет, назначенный правительством для просмотра актов и обрядников, указал на дух вольномыслия французской системы, который при соответствующих условиях может отчетливо проявиться, и задержал разрешение на масонские работы.

Три направления М. — розенкрейцество, шведская и французская системы — выступили основными действующими лицами в масонской истории до 1812 г. Однако французская система не оказала того устойчивого влияния на характер философского мировоззрения масонов, какое было у розенкрейцеров и у братьев шведской системы. Лидерство принадлежало именно им.

Во время и после войны 1812 г. в русском обществе обострились национально-патристические чувства, что не преминуло сказаться на характере масонской деятельности и прежде всего на том, что в организационном строении играла ведущую и определяющую роль, как тогда говорили, «русская партия». Естественно, что подобное отношение вызывало недовольство нерусских масонов. Знакомство в ходе войны с Западной Европой усилило внимание дворянских кругов к вопросам демократических реформ. Идеи либерализма и демократизма начали проникать и в масонские ложи, расшатывая патриархальные устои шведской системы и розенкрейцества. Не последнюю роль в демократизации отечественного М. играли и новые веяния в западном М., которое все в большей мере отказывалось от высших степеней. Идеи свободы и самоуправления в

организации масонской деятельности, а в конечном итоге и в организации гражданского общества, в этот период начинают звучать наиболее отчетливо. Они во многом перекликались с либеральными идеями начала царствования Александра I и радикализмом части русского общества после войны 1812 г. Пропаганда этих идей получает поддержку в масонском братстве. Некоторые масоны подчеркивают политический характер М., способного решать коренные вопросы о власти. Разумеется, правительство было осведомлено даже о тех братьях, которые пытались вести свою работу «тайным» образом.

Изменение внутренней политики Александра I коснулось и его отношения к масонам. Первоначально, в 1821 г. были закрыты ложи в Польше. В декабре того же года остановлены работы ложи А.Ф. Лабзина. Тогда же был наложен запрет на распространение масонских песен и других сочинений этой направленности. 1 августа 1822 г. последовал высочайший рескрипт на имя графа В.П. Кочубея о закрытии всех лож России. 21 апреля 1826 г. один из первых рескриптов на имя министра внутренних дел Николай I подтвердил запрещение деятельности масонских лож. Однако масонские братья собирались тайно.

Масонское мировоззрение оказалось устойчивой формой сознания в русском обществе, и после запрещения масонских лож их идеи не угасли, найдя свое продолжение и в последующих десятилетиях XIX—XX вв., но наиболее представительная информация о характере развития философских и общественно-политических взглядов русских масонов относится к описанному периоду.

Литература: Масонство в его прошлом и настоящем. В 2-х т. М., 1914—1922; Соколовская Т.О. Капитул Феникса. Высшее тайное масонское направление в России. Пг., 1916; Вернадский Г.В. Русское масонство в царствование императрицы Екатерины II. Пг., 1917.

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА — искусство и различные культурные акции, обращенные к простейшим архетипам и нравственным ценностям, близким и понятным многим людям. С эстетической стороны здесь ослаблено значение формы, упрощен язык и, наоборот, подчеркиваются содержательные, главным образом нравственные, аспекты, что не требует особой культуры восприятия,

развитого эстетического вкуса и интеллектуального (духовного) напряжения, необходимых для усвоения произведений элитарной культуры. Обращение к простейшим нравственным ценностям, близким и понятным многим людям, обеспечивает М.к. огромную популярность, в основном у маргинальной (по возрасту) категории воспринимающих. Так, почитателями современных латиноамериканских киносериалов являются люди, как правило, пожилого возраста, а поп-музыка, наоборот, обращена к молодежной аудитории.

Разновидностью М.к. является искусство и культура кича (от нем. *verkitschen* — упрощать, удешевлять), признаки которого в общем совпадают с признаками М.к. Как самостоятельное направление кич существует благодаря своей вторичности, являясь, как правило, подражанием и «перепевом» высокой элитарной классики. М.к. нельзя отождествлять и путать с фольклором и другими видами народного творчества. Народные художественные традиции являются питательным источником всех разновидностей культуры, как массовой, так и элитарной.

Ослабленная художественная форма сближает М.к. с культурой и искусством постмодернизма, вовсе отменившим понятия формы, стиля, условности, да и самого произведения в искусстве. Таким образом, массовая и элитарная культуры, изначально возникнув как культурные антиподы, в конце XX в. стали почти неразличимы.

МАТЕМАТИКА — наука об особых формальных структурах, лежащих в основе теоретического мышления. Математические теории, будучи связанными в своем происхождении с конкретными сферами реальности, обладают определенным содержанием и могут быть определены на основе его содержания: мы можем считать арифметику наукой о количественных отношениях реального мира, геометрию — наукой о пространственных отношениях, теорию вероятностей — наукой о случайных явлениях и т.д. Однако более глубокое проникновение в природу математического знания показывает, что такого рода содержательные определения не могут быть положены в основу общего понимания математического знания, поскольку для многих математических теорий нельзя указать такого рода содержатель-

ной основы. Мы должны признать, что математические теории в общем случае представляют собой чистые понятийные конструкции, определяющей чертой которых является жесткое дедуктивное соподчинение между принципами и частными утверждениями, и что математические теории выделяются как особый тип теорий не на основе содержания, а исключительно на основе свойственного им метода. В этом плане М. может быть определена как наука о формальных структурах при понимании формальной структуры как системы отношений, заданных на множестве элементов произвольной природы.

Система математического знания разделяется на элементарную и высшую, на непрерывную и дискретную, на чистую и прикладную М. и т.п. Такого рода подразделения, возникающие вследствие определенной предметной или функциональной ориентации математических теорий, являются важными с точки зрения преподавания и приложения этих теорий, но они не затрагивают сущности М. и не противоречат единству математических дисциплин, основанному на единстве их метода. Отличительным признаком М. является абстрактность ее понятий и принципов. Даже такие элементарные понятия, как линия и точка, являются идеальными в том смысле, что они не имеют референтов в мире опыта и в этом смысле им нельзя приписать существования наряду с объектами других наук. Анализ показывает, что математические понятия не могут быть поставлены в один ряд с понятиями эмпирических наук, т.к. они являются специфическими идеализациями, находящимися в непосредственной связи с логикой и с универсальными категориями мышления. Исследование статуса математических идеализаций является одной из основных проблем современной философии М.

Философское понимание М. прошло несколько стадий, основными из которых являются *пифагоризм*, *эмпиризм*, *априоризм* и *формализм*. Особый этап представляют собой современная концепция математики, которая является (впрочем, еще не очень хорошо определенным) синтезом указанных точек зрения. Наиболее важным сдвигом в философском понимании М. является совершившийся в конце XIX в. переход от предметного понимания М., при котором она мысли-

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

лась как одна из абстрактных наук, имеющая свой предмет, к формалистскому пониманию, в основе которого лежит трактовка М. как специфического метода, создаваемого для потребностей логического анализа эмпирического знания. Это последнее понимание, несомненно, более адекватно отражает природу М. и практику ее использования в науках.

Историческое совершенствование математической науки не может быть понято без понимания ее функций в познании. Основной функцией М. является, несомненно, функция математизации или формального моделирования реальных процессов. Там, где закономерности, выявленные в опыте, поддаются выражению на языке математической теории, там открываются возможности извлечения из этих закономерностей глубинной информации, на основе их чисто логического анализа. Замечательным историческим примером являются математическая интерпретация принципов механики, осуществленная Ньютоном и Лейбницем, которая привела к строгому описанию сложнейших процессов природы и к предсказаниям, которые были бы совершенно невозможны на уровне чисто индуктивных экстраполяций в сфере опыта. Без преувеличения можно сказать, что вся мощь современного теоретического естествознания покоится в конечном итоге на использовании математических методов, которые не только многократно увеличивают предсказательные возможности теоретического мышления, но и рационализируют саму сферу эксперимента.

Литература: Колмогоров А. Н. Математика. БСЭ. Т. 26; Бурбаки Н. Архитектура математики / Очерки по истории математики. М., 1963; Александров А. Д. Математика / Философская энциклопедия. Т. 3.

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ — представление изучаемого в конкретно-научном знании явления или процесса на языке математических понятий. При этом ряд свойств исследуемого явления предполагается получить на пути исследования собственно математических характеристик модели. Построение М.м. чаще всего диктуется необходимостью иметь количественный анализ изучаемых явлений и процессов, без которого, в свою очередь, невозможно делать про-

веряемые на опыте предсказания об их протекании.

Процесс математического моделирования, как правило, проходит следующие этапы. На первом этапе происходит выявление связей между основными параметрами будущей М.м. Речь идет прежде всего о качественном анализе исследуемых явлений и формулировании закономерностей, связывающих основные объекты исследования. На этой основе проводится выявление объектов, допускающих количественное описание. Этап завершается построением гипотетической модели, другими словами, записью на языке математических понятий качественных представлений о взаимосвязях между основными объектами модели, которые могут быть количественно охарактеризованы.

На втором этапе происходит исследование собственно математических задач, к которым приводит построенная гипотетическая модель. Главное на данном этапе — получить в результате математического анализа модели эмпирически проверяемые теоретические следствия (решение прямой задачи). При этом нередки случаи, когда для построения и исследования М.м. в различных областях конкретно-научного знания применяется один и тот же математический аппарат (например, дифференциальные уравнения) и возникают однотипные, хотя и весьма нетривиальные в каждом конкретном случае, математические проблемы. Кроме того, на этом этапе огромное значение приобретает использование быстродействующей вычислительной техники (ЭВМ), которая дает возможность получить приближенное решение задач, часто невозможное в рамках чистой математики, с недоступной ранее (без применения ЭВМ) степенью точности.

Для третьего этапа характерна деятельность по выявлению степени адекватности построенной гипотетической М.м. тем явлениям и процессам, для исследования которых она была предназначена. А именно, в том случае, если все параметры модели были заданы, исследователи пытаются выяснить, насколько, в пределах точности наблюдений, их результаты согласуются с теоретическими следствиями модели. Отклонения, выходящие за пределы точности наблюдений, свидетельствуют о неадекватности модели. Однако нередки случаи, когда при построении модели ряд ее параметров остается

неопределенным. Задачи, в которых устанавливаются параметрические характеристики модели таким образом, чтобы теоретические следствия были сопоставимы в пределах точности наблюдений с результатами эмпирических проверок, называют обратными задачами.

На четвертом этапе с учетом выявления степени адекватности построенной гипотетической модели и появления новых экспериментальных данных об изучаемых явлениях происходит последующий анализ и модификация модели. Здесь принимаемое решение варьируется от безусловного отказа от применяемых математических средств до принятия построенной модели в качестве фундамента для построения принципиально новой научной теории.

Первые М.м. появились еще в античной науке. Так, для моделирования Солнечной системы греческий математик и астроном Евдокс придал каждой планете четыре сферы, комбинация движения которых создавала гиппопеду — математическую кривую, сходную с наблюдаемым движением планеты. Поскольку, однако, эта модель не могла объяснить все наблюдаемые аномалии в движении планет, позже она была заменена эпициклической моделью Апполония из Перги. Последнюю модель использовал в своих исследованиях Гиппарх, а затем, подвергнув ее некоторой модификации, и Птолемей. Эта модель, как и ее предшественницы, основывалась на убеждении, что планеты совершают равномерные круговые движения, наложение которых и объясняло видимые нерегулярности. При этом следует отметить, что модель Коперника была принципиально новой лишь в качественном смысле (но не как М.м.). И лишь Кеплер, основываясь на наблюдениях Тихо Браге, построил новую М.м. Солнечной системы, доказав, что планеты движутся не по круговым, а по эллиптическим орбитам.

В настоящее время наиболее адекватными признаются М.м., построенные для описания механических и физических явлений. Об адекватности М.м. за пределами физики можно, за некоторыми исключениями, говорить с изрядной долей осторожности. Тем не менее, фиксируя гипотетичность, а часто и просто неадекватность М.м. в различных областях знания, не следует недооценивать их

роль в развитии науки. Нередки случаи, когда даже далекие от адекватности модели в значительной мере организовывали и стимулировали дальнейшие исследования, наряду с ошибочными выводами содержащими и те зерна истины, которые вполне оправдывали усилия, затраченные на разработку этих моделей.

Литература: Математическое моделирование. М., 1979; Рузавин Г. И. Математизация научного знания. М., 1984; Тутубалин В. Н., Барабашева Ю. М., Григорян А. А., Девяткова Г. Н., Угер Е. Г. Дифференциальные уравнения в экологии: историко-методологическое размышление // Вопросы истории естествознания и техники. 1997. № 3.

МАТЕМАТИЧЕСКОЕ ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ — термин, фиксирующий факт опережающего развития математики по отношению к потребностям естественнонаучного (главным образом физического) познания. Речь идет о тех математических теориях, которые, появившись в результате внутренней логики развития математического знания (решения собственно математических внутритеоретических проблем), нашли затем поразительно эффективное применение в физическом познании.

Так, в одной из своих статей А. Эйнштейн отмечал, что конические сечения, открытые античными математиками при размышлении над проблемой удвоения куба, неожиданно оказались удивительно адекватными для описания движения планет Солнечной системы. Из истории науки XIX–XX вв. наиболее впечатляет эффективность в квантовой физике теории групп, основы которой были заложены Э. Галуа в процессе решения проблемы разрешимости алгебраических уравнений в радикалах, использование А. Эйнштейном при построении общей теории относительности системы римановой геометрии, которая тогда еще не имела никакой эмпирической интерпретации и которая, по-видимому, не могла быть создана на основе эмпирических соображений. Число подобных примеров в настоящее время достаточно велико. В связи с такими примерами возникает проблема рационального объяснения этого феномена.

В настоящее время существует несколько подходов к объяснению причин эффективного применения в физическом познании математических концепций, возникших не-

МАТЕРИАЛИЗМ

зависимо от потребностей приложений, но в результате решения собственно математических проблем. Один из них фактически снимает проблему, настаивая на том, что поскольку исторически математика развивалась в тесном контакте с физикой, постольку любые математические теории в конечном счете имеют «физические» корни и факт их дальнейшего применения в физике не должен вызывать особого удивления. Другие подходы исходят из осознания неудовлетворительности такого объяснения М.п. Так, В.Я. Перминов полагает, что данный феномен является частным случаем проявления некоторой общесистемной закономерности, описывающей развитие искусственных систем. Речь идет о том, что чем меньше изменения в искусственной системе обусловлены актуальными запросами и осознанными целями, чем больше эти изменения вызваны свободным развитием системы, тем в большей мере развитие искусственной системы детерминировано механизмами подсознательного отбора, обусловленными в свою очередь моделью потребного будущего. Независимое развитие искусственной системы в некоторой ее части обнаруживает в перспективе неожиданную целесообразность постольку, поскольку наша деятельность для будущего не всегда рационально мотивирована. Именно это обстоятельство позволяет объяснить факт непредусмотренного предвосхищения будущего в развитии искусственных систем.

Еще одно объяснение феномена М.п. может быть получено на пути исследования гносеологического механизма возникновения нового математического знания. В частности, можно утверждать, что в процессе решения математических проблем (в целях их решения) в математику вводятся и структурируются (выражаются в системе однозначно определенных, взаимосвязанных математических понятий) некоторые представления, воплощающие определенные способы описания. Структурирование представления с целью решения определенных математических проблем является одновременно и конституированием соответствующего способа описания в качестве средства концептуального описания объектов любой природы, которое достигается посредством интерпретационного акта полученных математи-

ческих представлений в рамках понятийной структуры конкретно-научного знания. Структура математических представлений обеспечивает широкие возможности для их модификации, синтеза двух или нескольких представлений, что ведет к созданию в специфической для математики абстрактной форме новых средств концептуального описания. В повышении эффективности математических понятий (с точки зрения возможных приложений) важную роль играет также их внутриматематическая интерпретация на объектах фундаментальных теорий, посредством которой, с одной стороны, эти понятия становятся элементами ряда представлений и, с другой стороны, структуры интерпретирующих представлений пополняются новыми связями.

Литература: Вигнер Е. Непостижимая эффективность математики в естественных науках / Этюды о симметрии. М., 1972; Григорян А.А. Математическая гипотеза и математическое предвосхищение / Структура и развитие науки. Системный подход к методологии науки. М., 1982; Беляев Е.А., Перминов В.Я. Философские и методологические проблемы математики. М., 1981.

МАТЕРИАЛИЗМ — философская теория, доказывающая, что все существующее имеет только физическую природу. М. допускает наличие нефизических свойств у физических предметов только в случае, если нефизическое (ментальное, идеальное) состояние не только не имеет самостоятельного бытия, но и зависимо (в более сильном варианте причинно обусловлено) от бытия физического. Таким образом, принципа детерминации идеального физическим и даже корреляции между сознанием и физическим субстратом для квалификации какой-либо концепции как материалистической недостаточно, необходимо наличие прямого утверждения, что все объекты, процессы и состояния в мире являются физическими. При любом понимании М. является последовательной монистической теорией. Во многих версиях М. ставится вопрос о сущности физического мира, его субстрате, субстанции. Этой субстанцией признается *материя*. Не существует однозначного и окончательного определения материи, тем более что содержательное наполнение этой важнейшей философской категории зависит не только от воли и желания философа и его способно-

сти умозрительно проникать в сущность мира, но и от поступательного развития науки, поставляющей нам все новые и новые сведения о структурном и системном строении физического мира.

В истории философии было достаточно много вариантов М. Одна из первых и последовательных материалистических концепций была представлена древнегреческим философом Демокритом. Все существующее, согласно Демокриту, состоит из мельчайших частиц вещества, далее неделимых и в силу своей малости невоспринимаемых органами чувств человека. Эти частицы называются атомами (греч. $\alpha\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$ — неделимая частица, производное слово от $\alpha\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$ — неделимый). Атомы находятся в постоянном движении в пустоте, в ничто (небытии). В результате сцепления друг с другом атомы образуют тела, которые уже могут быть воспринимаемыми органами чувств.

Еще одним представителем атомистического М. был Эпикур. Согласно его учению, все в мире состоит из атомов. Душа человеческая тоже является совокупностью последних, а поскольку любые атомарные соединения не являются вечными, она также не может быть бессмертной. Кроме того, человеческие действия обладают относительной свободой, не детерминированы полностью. Относительно природы богов Эпикур тоже придерживается материалистической позиции: боги существуют и состоят из особо малых атомов, таких, что даже их совокупность невоспринимаема для человека, но боги не оказывают влияния на человеческие дела. Таким образом, М. Эпикура совместим с частичным индетерминизмом, со свободой воли и *теизмом*, так называемые последние три понятия не противоречат определению М. Такая же позиция разделяется и английским философом Т. Гоббсом, который утверждал, что все в мире материально, все элементы сознания порождаются материей и состоят из нее. Гоббс создал первую законченную философскую систему механистического М., согласно которой мир есть совокупность природных тел, находящихся в постоянном механическом движении (перемещении) в пространстве и времени, все формы движения, согласно его учению, могут быть сведены к механическому перемещению. Душа человеческая тоже материальна.

В истории философии утверждение позиций М. часто сочеталось с *деизмом* — философско-религиозной концепцией, опирающейся на положение о том, что Бог лишь создал мир, который далее стал развиваться по своим законам. Деизм широко используется в естествознании для разграничения сферы науки и религии. Представителями деистического М. являются Р. Декарт, Г. Галилей, Д. Локк, И. Ньютон, М.В. Ломоносов и др.

М. совместим также и с *атеизмом*. Более того, наоборот, атеизм черпает доводы для упрочения своих позиций из М., особенно из М., опирающегося на достижения науки. Так как атеизм считает, что Бог не существует, то к последнему, естественно, не могут быть отнесены характеристики материальных объектов. Представителями атеистического М. были П. Гольбах, Д. Дидро, К. Маркс, Ф. Энгельс, Л. Фейербах, О. Конт, В.И. Ленин и др.

Поскольку М. есть онтологическая концепция, то с гносеологической точки зрения он не противоречит ни *эмпиризму*, ни *рационализму*, поскольку последние два понятия отличаются друг от друга по преимущественной роли в познавательной деятельности таких источников познания, как чувства и разум, а не по онтологическому вопросу о том, что является изначальной сущностью мира — материя или сознание. Более того, М. может признавать важность всех познавательных способностей, как это происходит, например, в диалектическом М.

МАТЕРИЯ (от лат. *materia* — материя, вещество, первичное начало) — философская категория для обозначения первичной данности любого предмета, того начала (субстанции), из которого происходят эти предметы. Субстанция в данном случае есть подлинный всеобщий материальный субстрат (основа) всех вещей и процессов в мире. Аристотель вводит понятие М. как абстрактной потенции, которая реализуется в виде различных форм в мире явлений. Согласно Аристотелю, М. переходит из возможности в действительность благодаря форме. М. реализуется и в живых организмах, и в произведениях искусства, созданных человеком.

Спиноза и Декарт рассматривают М. наряду с духом как один из двух взаимно дополняющих аспектов мира. М. наделяется ими свойством протяженности, т.е. реально-

го существования в пространстве. Критическая философия Канта показала, что пространство, являясь формой созерцания, не может быть объективным и протяженным. М., с точки зрения Канта, должна иметь бытие в себе и для нас. «Внешние вещи, — писал Кант, — а именно М. во всех ее формах и изменениях, есть не более как явления, т.е. представления в нас, действительность которых непосредственно осознается нами». Методологические принципы механистического естествознания допускали редукцию сознания к М., но в то же время исключали сведение явлений в мире вещей к духовным силам. Поэтому категория М. приобрела статус особой реальности, независимой ни от человеческого духа, ни от сверхъестественных сил.

В естествознании XIX в. самостоятельную роль наряду с дуализмом М. и духа стал играть и дуализм силы и вещества. Последующее развитие науки показало, что каждое силовое поле содержит энергию, а потому может рассматриваться как особая форма М., т.е. к пониманию М. как вещества было добавлено понимание ее как поля (электромагнитного и гравитационного), не исключены и какие-либо неизвестные науке виды М. Важно то, что материальная субстанция не может быть сведена к какому-либо конкретному виду М. и что все совокупные виды М. образуют объективную реальность. Современное понимание М. основывается на принципе материального единства мира (откуда следует первичность М. по отношению к сознанию) и принципе познаваемости мира.

Важнейшей современной проблемой науки остается проблема единства М. Исследования строения вещества и эволюции Вселенной направлены на решение этой проблемы. Современная наука решает эти проблемы на основе экспериментальных методов и теоретического моделирования реальных объектов и явлений.

МАХИЗМ — философское направление рубежа XIX—XX вв., представленное работами Э. Маха, Р. Авенариуса и их учеников. В узком смысле термин «М.» употребляется для обозначения философской доктрины Э. Маха, работы которого послужили наибольшему распространению М.

Ядро М. составляют тесно связанные между собой концепция «экономии мышления», идеал «чисто описательной» науки и проект функциональной онтологии. Согласно М., поскольку действительность складывается из ощущений (которые понимаются скорее как онтологические элементы, нежели как форма данности внешнего мира субъекту, как нечто «третье», не являющееся ни «внешним» явлением, ни «внутренней» сущностью), необходимо отказаться от содержательных объяснений, заменив их функциональным описанием. Единственным объектом исследования могут быть только данности, «ощущения», поиск же сущности, скрытой стороны явлений представляет собой метафизику, против которой восстает принцип «экономии мышления», выводившийся из естественной потребности человека приспосабливаться к среде. Принцип «экономии мышления» обеспечивает гносеологическую координацию, позволяющую одновременно снять «метафизические» проблемы и постулировать единство опыта для различных субъектов познания. Отказ от метафизической проблематики (такой, к примеру, как проблема причинности) приводит к идеалу чисто описательной науки, целью которой является выявление функциональных зависимостей между элементами опыта. В результате любой объект (в том числе и Я) преобразовывается в функцию и представляется как «комплекс ощущений», связанных между собой определенными функциональными зависимостями.

М. оказал большое влияние на развитие философии позитивизма, особенно в России, где он получил дальнейшее развитие в работах А. Богданова (А. Малиновского).

Литература: Мах Э. Механика: Историко-критический очерк ее развития. Ижевск, 2000; Он же. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908; Ильенков Э. В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980.

МЕГАРСКАЯ ШКОЛА — одна из сократических школ в древнегреческой философии, занимавшаяся по преимуществу логическими и языковыми проблемами. Основатель — Евклид из Мегары (435—365 гг. до н.э.). К М.ш. относят также Евбулида, Стилпона и Диодора Крона. Основываясь на учении элеатов о едином бытии и на учении

своего учителя Сократа о благе, Евклид утверждал, что существует только благо, лишь называемое разными именами. Противоположное же благу он отрицал, полагая, что оно не существует. М.ш. приписывают *апорию* «Сорит» или «Куча» (если прибавлять по одному зерну, после какого зерна они станут кучей, и следует ли отсюда, что куча есть результат прибавления одного зерна?) и «Лысый» (если волосы с головы выпадают по одному, с какого момента человек становится лысым?). Евбулиду приписывают формулировку парадокса «лжец» (см.: *Логические парадоксы*); согласно преданию другой мегарик, Диодор Кронос, умер от огорчения, не сумев его решить.

Мегарики отрицали допустимость умозаключений по аналогии, к которым часто прибегали Сократ и Платон, и предпочитали им диалектику зеноновского типа, критикуя не посылки, а заключения. Представители М.ш. (Стильпон) отвергали общие понятия. Они утверждали, что, когда говорят «человек», не называют ни одного конкретного человека, следовательно, говорят «никто».

Диалектике в М.ш. приписывалась немалая роль в этическом совершенствовании. Разоблачая заблуждения, диалектика ведет к счастью, ведь причина несчастья — заблуждение.

МЕЗОКОСМОС (от греч. μέσος — средний, промежуточный и κόσμος — порядок; мир, вселенная) — понятие, используемое в *эволюционной эпистемологии* для обозначения той части мира, к которой приспособился познавательный (прежде всего сенсорный) аппарат человека в ходе эволюции, когнитивная ниша человека. М. — мир средних размеров, его протяженность — от нескольких долей миллиметра (пыль, волос) до 20–30 км (горизонт, дневной переход). Он охватывает также и другие физические параметры, такие, как время (секунда — продолжительность жизни), масса (грамм — тонны), скорость (покой — бег). М. — это не просто обычный «макрокосмос», а антропоцентристское понятие, оно относится к человеку и области его чувств. Имеются структуры (магнитное поле, радиоволны, большие массы углерода), которые макроскопичны, но не являются частью М., т.к. не воспринимаются человеком. С другой стороны, имеются микроскопические структуры (фотоны, молекулы), кото-

рые можно «видеть» или «чувствовать» и которые, следовательно, мезокосмичны. Границы М. определены не жестко, а внутри порядка величин. Они могут индивидуально варьироваться и изменяться в зависимости от тренировки и внимательности.

Эволюционная эпистемология доказывает, что органы чувств человека, способность восприятия, структуры опыта, формы наглядности, повседневный язык, элементарные заключения скроены в соответствии с М.

Литература: Фоллмер Г. Мезокосмос и объективное познание // Вестник Московского университета. Философия. 1994. № 6; 1995. № 1; Кезин А. В. Эволюционная эпистемология: современная междисциплинарная парадигма // Вестник Московского университета. Философия. 1994. № 5.

МЕНТАЛЬНОСТЬ (от лат. mens — ум, образ мыслей) — совокупность установок сознания, привычек мышления, предрасположенностей восприятия, поведения и повседневных верований индивида или социальной группы. М. формируется в зависимости от культуры, традиций, социальных структур. Понятие М. является одним из важнейших методологических средств анализа в социальных и гуманитарных науках. Впервые термин встречается в работах Р. Эмерсона и затем у М. Пруста. В научный оборот термин введен Л. Леви-Брюлем в 1922 г., выдвинувшим гипотезу о качественном различии между первобытным и современным мышлением. Опираясь на базовое понятие Дюркгейма «коллективные представления» и рассматривая их как навязанный индивиду извне продукт веры, а не рационального рассуждения, Леви-Брюль понимал под М. не процесс познавательной деятельности, а совокупность эмоционально окрашенных социальных представлений. Выделяя два типа мышления — логическое и пралогическое, он фактически противопоставил друг другу два несопоставимых явления: научное мышление и коллективные представления, т.е. собственно М. Понятие было подхвачено М. Моссом, предложившим изучение М. как некой исторической тотальности, включающей данные из самых различных сфер жизни. Французский историк Ж. Лефевр впервые ввел понятие коллективной М. в качестве объяснения при рассмотрении психологии массового поведения. Широкое методологическое и инструментальное применение по-

нятие М. нашло в трудах историков «Школы Анналов» и в исторической антропологии (Л. Февр, М. Блок, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби и др.), вылившись в изучение истории М. и превратившись, по сути, в центральную категорию исследования культуры. Под М. здесь подразумеваются разлитые в определенной социальной среде умонастроения, неявные установки мысли и ценностные ориентации, текущие и вместе с тем очень устойчивые автоматизмы и навыки сознания, которые наследуются людьми от предшествующих поколений. Изучение М. противопоставляется здесь традиционному изучению идеологий и убеждений, направлено на потаенный, четко не выраженный пласт общественного сознания. Таким образом, в центре внимания оказывается образ мира, заложенный культурой в сознание индивидов данного общества. Некоторые историки (Ф. Арьес, Э. Леруа Ладюри) особо подчеркивают бессознательный пласт М., что порой приводит их к сращиванию этого понятия с «коллективным бессознательным», которое, будучи лишенным конкретного содержания, мистифицируется.

Литература: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; Февр Л. Бон за историю. М., 1991; Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993; Ле Гофф Ж. Другое Средневековье. Екатеринбург, 2000; Mauss M. *Euvres*. T. III. P., 1969; Aries P. *L'histoire des mentalités*. Retz., 1978.

МЕРИЗМ (от греч. *μέρος* — часть, доля) — философская концепция, которая объясняет упорядоченность и устойчивость мира и качественную определенность вещей, исходя из того, что целое является суммой частей, от которых и зависит его качественное состояние. М. исходит из того, что поскольку часть предшествует целому, то совокупность частей порождает не качественно новое состояние, а лишь его количественную определенность. Целое здесь составляется из частей. Поэтому познание объекта есть прежде всего его расчленение на более мелкие части, которые познаются относительно автономно. А уж затем из знаний этих частей складывается общее представление об объекте. Такой подход к исследованию объекта получил в науке название элементаристского, он основан на сведении простого к сложному. Сам по себе он эффективен, пока речь идет об относительно простых объектах. Дей-

ствительно, развитие физики долгое время шло в русле редукционистской методологии, что было весьма эффективно и позволило науке построить стройную для своего времени физическую картину мира (см., *Классическая рациональность*). Как только в качестве объекта выступает целостная система типа атомной системы, организма или общества, то сразу сказываются слабости такого подхода.

МЕСТОРАЗВИТИЕ — одно из фундаментальных понятий, введенное в научный оборот основателями евразийского учения, а также созданная на его базе концепция «стяжения воедино географических и исторических начал». М., по мнению автора термина П. Савицкого, наиболее полно отражает процесс пространственно-временного взаимодействия между социумом и вмещающим его ландшафтом.

М. — понятие более емкое, нежели понятие географической среды, поскольку включает в себя исторические и культурные характеристики определенного региона.

Необходимость введения категории «М.» и построения на ее основе одноименной концепции евразийцы объясняют методологической недостаточностью понятия географического. Как отмечает П.Н. Милоков, критиковавший в целом евразийское учение, ценность понятия «М.» заключается в том, что оно «дает впервые возможность научно обосновать причинную связь между природой данного М. и поселившегося в нем человеческого общества», к тому же необходимость «строить историю культуры на антропогеографическом базисе вытекает с неизбежностью из современного состояния науки» (Милоков П.Н. С. 67).

Евразийские мыслители исходят из той идеи, что каждое М. сохраняет свое значение и в том случае, когда рассматривается одностороннее влияние географической среды (обстановки) на социально-историческую обстановку, и тогда, когда односторонне рассматривается влияние последней на первую, но подлинно научным содержанием понятие М. наполняется лишь при диалектическом единстве обоих процессов. «По нашему мнению, процесс, связывающий социально-историческую среду с географической обстановкой, есть процесс двухсторонний» (Савицкий П.Н. С. 293).

М. формирует расу; раса изменяет среду обитания, приобретая в ходе этого процесса устойчивый культурный тип, для формирования которого М. является более значительным фактором, чем этническое происхождение его носителя. Определенным типам М. присущи определенные типы культуры, в создании которых, конечно же, играет роль и генетическая близость, и расовые смешения. Однако в определенной степени и в определенных случаях расы и расовые признаки «должны рассматриваться как принадлежность М.: раса создается, «вращивается» М. и в свою очередь определяет его; М. формирует расу; раса «выбирает» и преобразует М.». В силу этих процессов культурные традиции вырастают в географический ландшафт, определяя отдельные свойственные ему «культурные типы».

Категория М. играет ключевую роль в евразийском понимании историософии и теософии России — Евразии, особого мира, особой культуры, особой судьбы евразийского социума. По убеждению евразийских теоретиков, М. евразийской культуры, значительно отличающееся от европейского и азиатского М. соответствующих культур, предопределяет и культурно-исторический тип цивилизации, возникшей и совпадающей с территорией Российской Империи и почти повторяющей ее территорией Советского Союза. Именно в этом М. существует евразийская цивилизация, отличная как от европейской, так и азиатской, в ней, как в громадном горниле, сплывались судьбы этнически разных составляющих. Евразийцы — не славяне и не туранцы (хотя в ряду биологических предков есть и те и другие) (Евразийство, 1926. С. 35). Осознать их самобытность более синтетически позволяет нам принцип М.

Евразийское М., формирующее особый культурно-исторический тип — евразийский, — должно стать основой изучения и реальной истории Евразии. Исходя из этого методологического постулата, Г.В. Вернадский рассматривает евразийскую историю как единый процесс противоборства и сотрудничества различных племен, племенных союзов, государств, империй, «варившихся» в одном евразийском котле, результатом чего стало возникновение единого культурно-исторического типа, отличающегося и от европейского, и от азиатского, и от славянского.

Вернадский считает, что вся история Евразии есть последовательный ряд попыток создания единого евразийского государства и «выплавления» единого культурно-исторического типа. К этой цели «клонились усилия скифов, гуннов, хазар, турко-монголов и славяно-русов. Славяно-русы осилили в этой исторической борьбе» (Вернадский Г.В. С. 13).

Придавая большое методологическое значение категории М. и построенной на ее основе концепции культуры как социального пространственно-временного континуума, евразийские мыслители ни в коем случае не стремились к ее абсолютизации. Концепция М., по утверждению Савицкого, «сочетаема с признанием множественности форм человеческой истории и жизни, с выделением наряду с географическим самобытного и ни к чему иному не сводимого духовного начала жизни. Сторона явлений, рассматриваемая в понятии «месторазвитие», есть одна из сторон, а не единственная их сторона; отмечаемая концепция, по замыслу, заданиям и пределам, есть одна из возможных, а не единственная концепция сущего. Живым ощущением материального не ослабляется, но усиливается живое чувствование духовных принципов жизни...». Только в свете этих принципов возможно, по мнению евразийцев, достижение цельного понимания мира.

Литература: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 1. М., 1993; Савицкий П.Н. Географический обзор России — Евразии /Континент Евразия. М., 1997; Евразийство. Опыт систематического исследования. Париж, 1926; Вернадский Г.В. Начертания русской истории. Прага, 1927.

МЕТАЛОГИКА — раздел современной логики, в котором исследуются способы построения логических теорий, свойства, присущие им, а также отношения, существующие между ними. Зачатки проблематики М. можно обнаружить уже в «Аналитиках» Аристотеля, пытавшегося обосновать синтаксическими методами полноту своей ассерторической силлогистики, однако активно М. стала развиваться лишь в современной логике.

Обычно под логикой понимается множество предложений, связанных между собой отношением логического следования. Поэтому первый вопрос, который здесь встает, есть вопрос о *формализации* (аксиоматизации) этого отношения, т.е. о возможности

построения логической теории, в которой это отношение задавалось бы отношением выводимости. В настоящее время для многих логических теорий имеются их дедуктивные представления. Тем не менее для целого ряда логик вопрос об их формализации остается открытым.

В М. логические теории проверяются на их семантическую и синтаксическую непротиворечивость. Логическая теория считается семантически непротиворечивой, если каждое доказуемое в ней утверждение является ее законом. С другой стороны, она считается синтаксически непротиворечивой, если в ней нельзя доказать некоторое утверждение A и его отрицание $\neg A$. Противоречивые теории не имеют моделей, а потому не представляют никакого научного интереса.

Другой важной парой понятий М. являются понятия синтаксической и семантической полноты теорий. Логическая теория считается семантически полной, если каждое предложение, являющееся ее законом, доказуемо в ней. С другой стороны, теория синтаксически полна, если никакое предложение, сформулированное на ее языке и недоказуемое в ней, не может быть включено в ее состав без противоречия. Синтаксически и семантически полной теорией является классическое исчисление высказываний. Семантически полно классическое исчисление предикатов первого порядка, однако оно не обладает свойством синтаксической полноты. Исчисление же предикатов второго порядка является не только синтаксически неполной системой, но и семантически неполно.

Важным свойством логических теорий является свойство их разрешимости. Теория считается разрешимой, если существует некоторая конечная алгоритмическая процедура, которая дает ответ на вопрос, является ли некоторое утверждение теоремой теории или нет. Свойством разрешимости обладает классическое исчисление высказываний. Однако, как доказал А. Чёрч, уже классическое первопорядковое исчисление предикатов не является разрешимой теорией.

Еще одним часто проверяемым свойством логических теорий является свойство независимости друг от друга их дедуктивных принципов. Значение этих исследований в М. можно уяснить из аналогии с проверкой независимости пятого постулата в геометрии Евклида. Как известно, эти исследования

привели к созданию неевклидовых геометрий. Иначе говоря, дедуктивный принцип, для которого доказана его независимость, может быть заменен новым дедуктивным принципом, что приводит к созданию новой логической теории.

К проблемам М. относится и вопрос рассмотрения различных отношений, существующих между логическими теориями. В настоящее время выделено и исследовано огромное количество таких отношений. Наиболее важными являются отношения дедуктивной эквивалентности двух теорий (например, различные формулировки классического исчисления высказываний, задаваемые различным набором аксиом, являются эквивалентными теориями), отношение некреативного расширения (классическое первопорядковое исчисление предикатов является некреативным расширением классического исчисления высказываний), отношение дефиниционного расширения и многие другие. Чрезвычайно важным способом сравнения теорий, применимым даже в том случае, когда теории построены не только в разных языках, но и с использованием различных логик, является понятие переводимости одной теории в другую. На основе последнего понятия вводятся различные отношения между теориями, в частности понятие погружаемости одной теории в другую. В настоящее время доказано большое число метатеорем, обосновывающих погружаемость одной теории в другие. В частности, известен результат о погружаемости классического исчисления высказываний в интуиционистскую логику.

МЕТАТЕОРИЯ — термин, введенный Д. Гильбертом для обозначения математической теории, которая предназначена для исследования другой математической теории в плане ее общих логических характеристик, таких, как полнота, независимость и непротиворечивость аксиом, разрешимость и т.п. В соответствии с гильбертовской (формалистской) программой обоснования математики, теории, не допускающие логической редукции к другим теориям, должны быть обоснованы в своей непротиворечивости непосредственно, а именно на основе некоторого метатеоретического рассуждения. Самой собой разумеется, что система этих рассуждений не должна вызывать никаких сомне-

ний в смысле своей надежности и совместности используемых допущений. Отсюда проистекает ряд ограничений на метатеоретическое исследование. М., по замыслу Гильберта, должна быть финитной (см. *Финитизм*) в смысле отказа от использования бесконечных множеств, она должна быть конструктивной (см. *Конструктивизм*) в смысле недопущения чистых доказательств существования и, наконец, она должна быть содержательной, относящейся исключительно к исследуемой теории как к определенной системе фактов и безусловно истинной в отношении этих фактов. Проблема обоснования математики в ее гильбертовской трактовке сводится к доказательству в М. того положения, что использование средств, формализованных в теории, не может привести к выводу формул, представляющих собой логическое *противоречие*. Современные исследования в основаниях математики идут по пути уточнения и экспликации понятия М., заданного Гильбертом. Одно из таких уточнений основано на открытии того факта (Гедель, 1931), что каждое содержательное метатеоретическое высказывание для теорий, содержащих арифметику, может быть выражено в понятиях арифметики и превращено в истинное утверждение самой теории. В плане этих рассуждений мы можем отождествить истинную М. с системой метатеоретических утверждений, допускающих арифметизацию. Однако определенная таким образом М. оказывается недостаточной для обоснования непротиворечивости арифметики и всех более сложных теорий, из чего, по мнению многих, следует полный провал гильбертовской программы обоснования математики в целом. Возможность расширения средств метатеории за пределы указанной экспликации остается спорной.

В последние десятилетия анализ М. вышел за рамки проблемы обоснования математики и превратился в одно из средств исследования структуры сложных математических теорий. В этом плане возникли частные М., такие, как *металогика*, метатеория алгебры и т.п. Поскольку в такого рода метатеоретических исследованиях проблема непротиворечивости уже не является главной, то здесь, как правило, допускается использование всех средств убедительного математического рассуждения, принятых в обычной содержательной математической теории.

Философская проблема, связанная с использованием М., состоит в обосновании достоверности метатеоретических рассуждений для некоторой теории, если эти рассуждения используют средства более богатые, чем те, которые используются в самой теории. Практика научного мышления говорит о приемлемости таких рассуждений: мы, к примеру, утверждаем нечто о грамматике, используя эту грамматику, обосновываем надежность логических норм, используя и, следовательно, предполагая надежными сами эти нормы, и т.п. Проблема состоит, очевидно, в определении границ, за которыми такого рода саморефлективное мышление перестает быть надежным.

Литература: Гильберт Д. О бесконечном / Основания геометрии. М., 1948; Крайзель Г. Исследования по теории доказательств. М., 1981; Нагель Э., Ньюмен Д. Теоремы Геделя. М., 1970; Расева Е., Сикорский Р. Математика метаматематики. М., 1972; Робинсон А. Введение в теорию моделей и метаматематику алгебры. М., 1967.

МЕТАФИЗИКА (от греч. *τά μετά τά φυσικά*, букв.: то, что после физики) — философское учение о сверхопытных началах и законах бытия вообще или какого-либо определенного типа бытия. В истории философии слово «М.» часто употреблялось как синоним философии. Ближе к нему понятие «*онтология*».

Термин «М.» ввел Андроник Родосский — систематизатор произведений Аристотеля (I в. до н.э.), назвавший так группу трактатов Аристотеля о «бытии самом по себе». Условное название произведения дает позже имя предмету его исследования, который сам Аристотель определял как «первую философию», задача которой изучать «первые начала и причины» (см., например, *Met.* 982b 5—10), или же как науку о божественном, «теологию» (1026a 19). Однако М. как способ философского мышления возникает задолго до Аристотеля.

Для раннегреческих мыслителей «философия» или «мудрствование» состояли в созерцании истинной картины космоса, а потому собственно философский метод исследования не отличался от научного. В это же время намечается различие между «ионийским» и «италийским» стилями философствования: между «физиологами» — натурфилософами и «теологами», искавшими сверхприродное

бытие. Рефлексия над методом, критика «физики» софистами и Сократом приводят к осознанию необходимости размежевания натурфилософской и собственно философской установок познания.

У Платона М. может быть уже обнаружена как специально обоснованный метод. Не предпринимая формального расчленения «мудрости» на различные науки, Платон дает, тем не менее, в ряде диалогов описание высшего типа знания, восходящего от эмпирической реальности к бестелесным сущностям по иерархической «лестнице» понятий и нисходящего обратно к чувственному миру, обретающего при этом способность видеть истинное бытие и находить во всяком множестве единство, а во всяком единстве — множество (Платон называл этот метод «диалектикой»). Таким образом, Платон уже очертил круг специфических проблем М. Аристотель построил классификацию наук, в которой первое по значению и ценности место занимает наука о бытии как таковом, о первых началах и причинах всего сущего, «первая философия». В отличие от «второй философии», т.е. «физики», «первая философия», рассматривает бытие независимо от конкретного соединения материи и формы, от движения оформленной материи. Не связанная ни с субъективностью человека (как «пойетические» науки), ни с человеческой деятельностью (как «практические» науки), М., по Аристотелю, является самой ценной из наук, существуя не как средство, а как цель человеческой жизни и источник высшего наслаждения.

Античная М. явилась образцом М. вообще, но на протяжении истории западноевропейской философии существенно менялись как оценка метафизического знания, так и положение М. в системе философских наук. Средневековая философия признает М. высшей формой рационального познания бытия, но считает ее подчиненной сверхразумному знанию, данному в Откровении. Схоластика считала, что М. доступно богопознание, осуществляемое по аналогии с высшими родами сущего (благо, истина и т.п.). Такое сужение круга допустимых проблем и возможных результатов М. позволило в то же время дать углубленную трактовку некоторых вопросов, затронутых античной М. лишь в общих чертах (например, соотношение свободы и необходимости,

природа общих понятий и др.). Достигнув своего расцвета в XII—XIV вв., средневековая М. существенно обогатила понятийный и терминологический словарь философии.

М. Нового времени вышла из границ, очерченных теологией, и, пройдя малопродуктивный этап пантеистической натурфилософии Возрождения, возвращает себе «природу» как объект автономного исследования. Но на смену авторитету богословия приходит наука, не менее властно подчинившая себе метод и направление метафизического знания. М., оставшись формально «парией наук», не только испытывает влияние естественных наук, достигших в этот период выдающихся успехов (особенно в механике и математике), но и до некоторой степени сливается с ними. Великие философы XVII в. (века расцвета М. Нового времени), как правило, являются и великими естествоиспытателями. Основная черта новой М. — сосредоточенность на вопросах гносеологии, что делает ее в первую очередь М. познания, а не М. бытия (каковой она была в античности и в средние века). Это справедливо и для М. рационализма, тесно связанной с традиционной онтологией, и для М. эмпиризма, особенно резко размежевавшейся с дедуктивным методом средневековой схоластики, приводившим, по мнению критиков-эмпириков, к гипостазированию понятий, догматическому возведению их в статус бытия. М. XVII в., получившая классическое выражение в системах Декарта (создателя нового типа обоснования М. через самосознание Я), Спинозы, Лейбница, переживает кризис в XVIII в., что обусловлено отъединением от нее позитивных наук, вырождением М. в догматическое систематизаторство (например, в системах Вольфа и Баумгартена), активной разрушительной критикой М. со стороны сенсуализма, скептицизма, механистического материализма и Просвещения. Показательны в этом отношении система Беркли, в наибольшей степени отвечающая критериям М., но в то же время своим учением о невозможности бытия без восприятия подрывавшая основы традиционной М., и учение Юма, который при помощи критики понятий Я и причинности осуществил деструкцию М.

В немецкой классической философии XVIII—XIX вв. происходил сложный процесс радикального пересмотра старой М., пара-

доксально связанный с реставрацией М. как умозрительной картины мира. Определяющую роль в этом процессе сыграла критическая философия Канта. Кант критиковал не М. как науку (необходимость и ценность которой он признавал, считая ее завершением культуры человеческого разума), а догматическую М. прошлого. Своей задачей он считал изменение метода М. и определение собственной сферы ее приложения. Разделяя рассудок и разум, Кант показывает, что некритическое распространение деятельности рассудка за пределы возможного опыта порождает ошибки старой М. Кант предлагает программу построения М. как истинной системы (т.е. такой, где каждый отдельный принцип или доказан, или, в качестве гипотезы, приводит к остальным принципам системы как следствиям). В работе «Какие действительные успехи сделала метафизика...» он указывает на «два опорных пункта», вокруг которых вращается М.: учение об идеальности пространства и времени, указывающее на непознаваемое сверхчувственное, и учение о реальности понятия свободы, указывающее на познаваемое сверхчувственное. Фундаментом обоих пунктов, по Канту, является «понятие разума о безусловном в целокупности всех подчиненных друг другу условий». Задача М. в том, чтобы освободить это понятие от иллюзий, возникших из-за смешения явлений и вещей в себе, и, избегнув тем самым антиномии чистого разума, выйти к «сверхчувственному» (Кант И. Соч. В 6-ти т. Т. 6. С. 239). Истинная М. возможна лишь как систематическое знание, выведенное из чистого и «очищенного» от иллюзий разума. Однако Кант не построил такой системы, ограничившись исследованием противоречий, в которые неизбежно впадает разум, пытающийся синтезировать законченную картину мира. Кант ввел разделение М. на М. природы и М. нравов, толкуя последнюю как такую сферу, где противоречия чистого разума находят практическое разрешение. Он также четко размежевал М. и естествознание, указав, что предметы этих дисциплин совершенно различны.

На основе кантовских идей (в частности, его учения о творческой роли субъекта в познании) Фихте и ранний Шеллинг построили новый вариант М. Его наиболее специфичной чертой было понимание Абсолюта не как неизменной сверхреальности (такова

была установка традиционной М.), а как сверхэмпирической истории, в которой совпадают процесс и результат. Связав на основе принципа историзма мышление и бытие, М. и науку, разум и природу, они истолковали диалектику разума как движущую силу развития познания: диалектика, которая у Канта была лишь сигналом антиномии, становится у них неотъемлемым свойством истинного мышления и способом существования самой реальности.

Рассматривая истину и бытие как процесс, Гегель создал систему, в которой истина осуществляется в поступательном развитии разума, а противоречие оказывается его необходимым моментом. Он переосмыслил кантовское различие рассудка и разума и сделал последний носителем истинного познания, а диалектику — методом постижения противоречий и развития понятий. Рассудок, согласно Гегелю, оперируя конечными однозначными определениями, является хотя и необходимым, но недостаточным условием познания. Источник ошибок метафизического метода он видел в ограничении познавательной деятельности лишь сферой рассудка. Таким образом, Гегель впервые противопоставил М. и диалектику как два различных метода. Вместе с тем он оценивал свою философию как «истинную» М. и традиционно понимал ее как «науку наук». «Человек, — пишет Гегель в § 98 «Малой Логики», — как мыслящее существо есть врожденный метафизик. Важно поэтому лишь то, является ли та метафизика, которую применяют, настоящей, а именно: не придерживаются ли вместо конкретной, логической идеи односторонних, фиксированных рассудком определений мысли...» В отличие от «дурной» М. истинная М., по Гегелю, есть мышление, которое постигает единство определений в их противоположности (Гегель обозначает такое мышление рядом синонимичных терминов: «спекулятивное», «положительно-разумное», «мистическое»), тогда как мышление рассудочное постигает определения в «раздельности и противопоставленности» (Там же, § 82). Особую позицию по отношению к М. занимает поздний Шеллинг, чья «положительная» философия отмежевывалась от немецкого трансцендентализма как от «негативного» конструирования идеальных схем. Истинная М. должна, по Шеллингу, обратиться к позитивной реальности, данной.

с одной стороны, в Откровении, с другой — в экзистенциальном опыте.

Философия XIX в. характеризуется отрицательным отношением к М. вообще и ее гегелевскому варианту в частности: критика М. — один из ее доминирующих мотивов. Попытки же возродить докантовскую М. не выходят за рамки профессиональных экспериментов, хотя в некоторых случаях (Герbart, Лотце, Тейхмюллер, Brentano) она оказывается востребованной в XX в. феноменологией и другими течениями. В этот период понятие «М.» приобретает устойчиво отрицательную окраску, подобно понятию «схоластики». Уже первые результаты критической реакции на гегелевскую философию показали основные направления антиметафизики XIX в.: таковыми были волюнтаризм Шопенгауэра (развитый впоследствии «философией жизни»), религиозный иррационализм Кьеркегора, антропологизм Фейербаха, позитивизм, марксизм. К ним присоединяются сформировавшиеся во второй половине XIX в. витализм Ницше, прагматизм и сциентистские версии неокантианства. Несмотря на различие позиций, с которыми велась критика, общим был вывод о М. как бесплодной конструкции разума, не связанной с реальностью природы и индивидуума. Можно найти общность и в положительных программах этих течений: они противопоставляют М. тот или иной тип эмпирической реальности (психологической, социальной, прагматической и т.п.), или практической деятельности, к которым редуцируются традиционные онтологические и аксиологические универсалии. Зачастую альтернативой М. оказываются при этом не новые методы, а вульгаризированные старые (например, «диалектика», т.е. дурная схоластика марксизма). Это впечатляющее своим размахом мировоззренческое восстание против М. было по сути частью общекультурного кризиса классического рационализма и гуманизма.

В философии начала XX в. происходят сложные процессы, которые приводят и к частичной реабилитации классической М., и к поискам новых неклассических форм М. Такие направления, как неогегельянство, неокантианство, неотоцизм, неоромантизм, неореализм самой своей «нео»-установкой на возвращение к истокам реставрировали и адаптировали фундаментальные схемы мета-

физического мышления, которые оказались более адекватными в кризисной для Европы ситуации, чем оптимистический позитивизм XIX в. Но потребность в М. как опоре для мышления и морального выбора вела к новым, неклассическим моделям. Нередко при этом новая М. вырастала непосредственно и логично из антиметафизических течений в той мере, в какой они — осознанно или нет — осуществляли свое самообоснование: такова была, например, эволюция неопозитивизма, ницшеанства, фрейдизма.

Подобным образом развивалась в начале XX в. философия жизни, которая в трактовке Бергсона вышла за границы витализма, обретая измерение спиритуализма и даже воспроизводя неоплатонические интуиции; в трактовке Дильтея она обнаружила кризис психологизма и потребность в новой онтологии для правильного понимания исторических феноменов; в трактовке Шпенглера — востребовала первичную реальность форм культуры. Многообразные рецепции Ницше в это время также показывают predispositionность умов к новому прочтению классической М. (например, ницшеанство философского символизма). То же можно сказать о юнгианском пересмотре фрейдизма.

Метафизическое обоснование становится актуальным и для философии религии. «Второе дыхание» неотоцизма, инициированная Бартом «диалектическая теология» протестантизма, поиски философских основ православия российскими интеллигентами — во всех этих процессах метафизическая компонента помогает преодолевать «розовый» антропоцентризм XIX в.

Философия культуры, окончательно сформировавшаяся в XX в. (Шпенглер, Зиммель, Тойнби, Кассирер, Ортега-и-Гасет, Коллингвуд, Вяч. Иванов, Флоренский, Лосев), тяготеет к пониманию «первых начал» как сверхопытных прототипов исторически разворачивающегося культурного творчества и в ряде версий допускает связанность этих парадигм мифоподобным сквозным «сюжетом». Симптоматична апология М., принятая Коллингвудом, с его проектом «Метафизика без онтологии», которая должна искать «абсолютные предпосылки», формирующие культурный и познавательный опыт.

Виталистские и религиозные направления к середине XX в. дают зрелые плоды новой М., чаще всего на пересечениях с фи-

лософиями языка, науки и культуры. Таковы религиозный экзистенциализм (Ясперс, Марсель, Тиллих, Бердяев, Шестов), философия диалога и intersубъективности (Бубер, Розеншток-Хюсси, Бахтин, Левинас, Апель), герменевтика (Гадамер, Рикёр, Хайдеггер). Этим направлениям свойственны поиски метафизических первоначал не в сфере объективности безличных субстанций, а в intersубъективном измерении межличностных коммуникаций, не поддающихся сведению к универсалиям. Показателен обостренный интерес представителей этих течений к Кьеркегору, первопроходцу темы метафизической первичности «конечного» бытия.

Значительных результатов достигает М. русской философии первой половины XX в. Традиционная опора на христианский платонизм, интерес к системам Гегеля и Шеллинга, тяга к предельным обоснованиям этики и политики — все это сделало естественным тот поворот к М., который с трудом давался Западу. Системные построения Вл. Соловьева и его ближайших учеников, кн. С. и Е. Трубецких задают каноническую модель М., от которой идут ветви М. «всеединства» (Булгаков, Карсавин, Франк), «имяславия» (Лосев), «конкретной М.» (Флоренский). Самостоятельными версиями М. являются персонализм Н. Лосского и трансцендентализм идущий от Б. Чичерина философско-правовой школы (Вышеславцев, Новгородцев, И. Ильин). Родовой чертой русской М. можно назвать стремление к онтологической укорененности религиозно-этической правды.

Философия науки, стимулируемая научной революцией XX в., приходит к М. двумя путями: в ходе интерпретации научных открытий и через анализ методологии и языка науки. В первом процессе активно участвовали сами естествоиспытатели (например, показательно влияние Платона на Гейзенберга, Спинозы на Эйнштейна, восточной диалектики на Бора). Во втором — по преимуществу философы. Наиболее значительные типы ревизии М., генетически связанные с проблемой обоснования математики, дают аналитическая философия (см. ниже) и феноменология. Гуссерль, самым постулированным задаче феноменологии как описания сущностей, данных в субъективном опыте, но не растворяющихся в нем, уходит от психо-

логически окрашенного позитивизма XIX в. и предполагает транссубъективный статус сущностей и аналогичный статус модусов их восприятия. (Характерно желание Гуссерля назвать свое учение «археологией», где «архе» имеет аристотелевский смысл. Ср. название одной из его главных работ: «Первая философия».) Не останавливается Гуссерль и перед необходимостью восстановить в таком случае онтологию как философскую науку: его доктрина «региональных онтологий», изучающих нередуцируемые чистые сущности, порождающие независимые регионы бытия (например, этика, наука, религия), далека от наивного объективизма «школьной» М., но близка версиям Платона и Канта. В поздних работах Гуссерля («Кризис европейской науки...») звучит и аксиологический мотив М.: защита истинного рационализма от догматизма и скептицизма.

От феноменологии отвечаются такие метафизически окрашенные учения, как антропология Шелера, фундаментальная онтология Хайдеггера, косвенно — «новая онтология» Н. Гартмана; французская ветвь дает версии Мерло-Понти и Сартра. Н. Гартман, опираясь на теорию интенциональности, но, отказываясь от феноменологического примата трансцендентальной субъективности, строит «М. познания», ориентированную на «реальное» бытие, что сближает это построение с позицией неореализма (ср. М. Уайтхеда). Гартман критикует классическую М. за логизацию бытия и признает бытийной реальностью лишь обладающее необходимостью «действительное» (иерархические слои которого должны изучаться М.), отвергая действительность идеально-возможного. Шелер и Хайдеггер, разделяя установку Гуссерля на обоснование науки не через абстрактные универсалии, а через выявление собственной структуры феноменов в соотношении со структурой Я, осуществляют тем не менее далеко идущее переосмысление статуса Я и делают еще один шаг навстречу традиционной М. В аксиологии Шелера предельным обоснованием смысла бытия оказывается категория «духа», порождающего человека как сверхприродное (но сохраняющее структуру естественной эмоциональности) существо. В онтологии Хайдеггера метафизическая установка присутствует и в раннем варианте (соотношение экзистенциальных структур Я с «бытием», не тождественным

никакому отдельному сущему), и в позднем (соотнесение мышления, которое позволяет бытию говорить через себя, с необъективируемым «событием», благодаря которому сохраняется самость человека). В ряде работ Хайдеггер специально рассматривает статус М. («Кант и проблема метафизики», «Что такое метафизика», «Введение в метафизику»). Старая М., с его точки зрения, привела к забвению бытия, власти техники и к нигилизму, поскольку толковала бытие через [эмпирически] сущее и сделала [субъективное] мышление единственным посредником между человеком и бытием; поэтому возвращение к подлинному мышлению есть одновременно конец М. В поздних образах «экзистенциальной феноменологии» Мерло-Понти метафизическая проблематика исчерпывается структурным анализом мира повседневного чувственного (в первую очередь перцептивного) опыта, который играет роль «онтологии чувственного мира» (особенно в произведениях искусства). Экзистенциалистскую версию феноменологической М. дает Сартр («Бытие и ничто»). В качестве первичной фактичности им рассматривается сознание, «пустота» и «случайность» которого приносят в мир «ничто» и почти синонимичные ему «свободу» и «ответственность». Позиция Сартра, несмотря на социальный радикализм, зачастую оказывается (как отмечал Хайдеггер) лишь перевернутой формой традиционной М.

Философия языка — наиболее влиятельное направление современной мысли — порождает М. языка, в которой в свою очередь можно выделить несколько принципиальных решений проблемы М. На стыке с философией науки находится аналитическая философия, для которой проблема М. возникла в связи с анализом естественного языка и его метафизических импликаций. Если на ранних этапах этому направлению было свойственно стремление «разоблачить» М. как языковую иллюзию или намеренный софизм (например: Карнап. Преодоление метафизики логическим анализом языка, 1931), то в дальнейшем метафизическая проблематика становится для аналитиков разных направлений ординарной темой; антиметафизическая аргументация позитивизма и прагматизма, приводившая к деструктивным релятивистским выводам, постепенно вытесняется доверием «здравому смыслу» и «реалистической» компонентой, зало-

женной в аналитическую философию еще логицизмом Фреге, Дж. Мура и Рассела. Специфична версия Витгенштейна: в его «Логико-философском трактате» можно найти последовательную критику М. и признание за философией только статуса деятельности по логическому прояснению мыслей («Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка»), но в свете жизненной позиции Витгенштейна и некоторых этических мотивов позднего творчества его «тезис о молчании» (о том, что невыразимо, надо молчать) приобретает характер метафизической установки.

Аналитики в конечном счете находят компромиссный способ сохранить позитивные возможности М. (в первую очередь это способность предельного обоснования теоретического знания) и избежать свойственного старой М. гипостазирования понятий: если не приписывать языковым структурам «реального» бытия, то можно признать их квазиметафизический статус «начал и причин» в рамках принимаемого языка. От публикации работы Стросона «Индивиду. Опыт дескриптивной метафизики» (1959) отсчитывают обычно начало умеренной реставрации традиционных метафизических установок в аналитической традиции. «Дескриптивная» М. Стросона доказывает, что без метафизических допущений существования «тел», «личностей» и пространственно-временной границы их бытия невозможно идентификация ни единичных объектов, ни состояний сознания. «Ревизионная» же М. показывает, каким образом можно усовершенствовать и расширить использование языка. Сходную позицию по отношению к М. занимает Куайн, противопоставивший таким антиметафизическим «противоядиям», как методы верификации и фальсификации, доктрину оценки теории только как целостной системы предложений. Поскольку теория в соответствии с его принципом «онтологической относительности» может рассматриваться лишь на языке другой теории, то этот разомкнутый процесс взаимоперевода теоретических языков не может быть сведен к абсолютному критерию, и значит невозможно и не нужно ломать языковые схемы, порождающие метафизическую картину мира. Философия в этом отношении лишь количественно — по степени абстракции — отличается от естественных наук. Хотя

Куайн называет себя, как и Стросон, «натуралистом», в представленной позиции достаточно и метафизических элементов.

Характерна эволюция структурализма, заменившего метафизическое обоснование анализом безличных структур, опосредствующих природу и сознание (коллективное и индивидуальное); постулировавшего безальтернативность метода естественных наук даже в традиционно гуманитарных сферах, где — с опорой на лингвистику и антропологию — предполагалось изучать объективные символической структуры. С точки зрения Леви-Строса изучение знаков не требует исследования их референтов, и потому метафизическая проблематика в науке нерелевантна. Но логика научного исследования (особенно изучения структуры мифов) велла, напротив, к предельному расширению духовно-смысловой компоненты, и поздний Леви-Строс бросает фразу о «незваном госте» на структуралистских дискуссиях, о человеческом духе.

Еще многозначнее отношения М. с постструктурализмом (Фуко, Деррида, Делёз, Гваттари, Бодрийар, Лиотар). Его борьба с «логоцентризмом» классической М. напоминает своей остротой антигегельянство 40-х гг. XIX в. Авторитетные для него мыслители (Ницше, Маркс, Фрейд, Хайдеггер) — ниспровергатели М. Постструктурализм объявляет М. «войну без правил», поскольку правила уже навязывают метафизическую позицию. Мир для постструктурализма есть текст, при «деконструкции» которого обнаруживается исчезновение референций. Но в то же время заявленные принципы на свой лад нуждаются в более жесткой, чем классическая, М. Выдвижение на первый план «человека вожделеющего» как субстрата субъективной активности и как объясняюще-разоблачающего принципа, уход от структуралистского сциентизма к анализу смыслопорождающей духовности, выявление символов власти в любой знаковой системе, — все это влечет за собой реанимацию старой волюнтаристской М. шопенгауэровского толка, разве что подновленной опытом авангардных акций против «буржуазной культуры».

В целом, философии XX в. свойственно нарастающее тяготение к М., но разброс позиций — от признания пользы, которую приносит М., обобщая культурные феномены и

строая картину мира, до радикального разрыва с традицией при сохранении сверхзадачи метафизического обоснования опыта — не позволяет пока дать этой тенденции четкую характеристику.

Литература: Новые идеи в философии. Сб. 17. СПб., 1914; Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке / Структура и развитие науки. М., 1978; Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). М., 1998; Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике / Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). М., 1998; Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tüb., 1953; Reiner H. Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1954, 8; Strawson P.F. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. L., 1961; De George R.T. Classical and Contemporary Metaphysics. N.Y., 1962; Zimmermann A. Ontologie oder Metaphysik? Leiden-Köln, 1965; Wipfinger F. Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung. Freiburg-Münch., 1976; Metaphysik. Hrsg. v. G. Jänoska und F. Kauz. Darmstadt, 1977; Kaulbach F. Einführung in die Metaphysik. Darmstadt, 1979; Boeder H. Topologie der Metaphysik. Freiburg-Münch., 1980; Parsons T. Non-existent Objects. New Haven, 1980; Zalta E. Abstract Objects: an Introduction to Axiomatic Metaphysics. Dordrecht, 1983; Aune B. Metaphysics: The Elements. Minneapolis, 1985; Thom R. Paraboles et Catastrophes. P., 1986; Suppes P. Probabilistic Metaphysics. Oxford, 1984.

МЕТАЭТИКА — 1) раздел этической теории, посвященный методологическим и логическим проблемам научного познания морали, установлению критерия обоснованности принципов и аксиоматики этическим систем, анализу понятийного аппарата этики, способам концептуализации морали; 2) этическая концепция («аксиологический интуитивизм») английского философа Дж.Э. Мура (1873–1958), изложенная им в книге «Принципы этики» (1903); 3) философское направление в американской и европейской этике (1920–60-х гг.), слитое воедино с логическим позитивизмом, аналитической и лингвистической философией, сконцентрированное главным образом на логическом прояснении ценностных значений и их функционировании в моральном языке, знаменующее возвращение этики на позиции гносеологии морали, на позиции рационализма и философского опыта, освобожденного от груза метафизики, авторитаризма, догматизма, идеализма и субъектив-

ного морализирования. М. подрывает авторитет классической этики, будь то философия сознания, утилитаризм, социальная философия или некая нормативная доктрина, и стремится монополизировать критику философских теорий. К М. относятся такие школы или течения, как «деонтологический интуитивизм» (Г. Причард, У.Д. Росс), «прескриптивизм» (Р. Хеар), «эмотивизм» (А. Айер, Ч. Стивенсон), «лингвистический анализ» (С. Тулмин).

Дж.Э. Мур — философ либеральной викторианской эпохи, участник кружка «кембриджских апостолов», друг и единомышленник Б. Рассела и Л. Виттгенштейна, в своей скандальной и многообещающей книге, по сути дела, дискредитировал всю историю этики, т.к. бросил ей обвинение в «натуралистической ошибке» и тем самым упрекнул ее в ненаучности, бессмысленности, и даже — в нечестности. Традиционная этика не нашла, что возразить на предъявленный ей ультиматум. «Натуралистическая ошибка» значит, что этика преподносит под видом учения о моральных ценностях некую прагматическую доктрину, отражающую фетишистское сознание, превращает добро в естественное предметное свойство, является псевдоморальной философией. Этика поведения и этика мировоззрения выступают подлодом. Согласно Муру, для этики имеют значение не поступки и убеждения, а знание и аргументы.

Чтобы спастись от эпистемологического отчаяния и превратить этику в науку, Дж.Э. Мур пробует сначала использовать метод нейтрализации контекста, или изоляции морали (суждения о ценности) от опыта (суждений о фактах), затем исследует возможность определения добра как основного этического понятия. Он приходит к выводу, что этика бессильна показать и доказать существование добра как чувственно воспринимаемого, или естественного, свойства и не может дать его теоретические дефиниции. Поэтому Дж.Э. Мур приходит к аксиоматизации этики и предлагает считать добро простым предметом мышления, объективной ценностью, не анализируемой неестественной и неопределимой сущностью («внутренне присущей ценностью»), которая действительна для морального сознания, но не доступна для этической теории. Аксиоматика добра является опорой объективности

ценностных суждений. Обычные же критерии истинности, основанные на фактах, не применимы к ценностным высказываниям.

Предпочтение каких-либо целей и ценностей другим не имеет объективных оснований. Родоначальник метаэтики стоит в этике на позициях агностицизма. В отсутствие достаточных доказательств вступает в силу интуиция. Это значит, что добро (моральная ценность) не может стать предметом философского дискурса и интерпретации, систематического рассмотрения, а остается на усмотрение здравого смысла, старомодного и все упрощающего разума. Вещи являются тем, чем они кажутся. Представления о добре являются либо тривиальными, либо ложными. Перспективы взаимопонимания в обществе ненадежны, и добро не существует в коллективном опыте. Истинными будут те высказывания о ценности, против которых не найдется возражений. Возможность консенсуса тем самым сохраняется, но логический анализ используется уже не для познания, а для достижения согласия между мыслящими субъектами. Теорию Мура называют еще «философией здравого смысла».

Другой вариант М. представлен моральной философией логического позитивизма и школ лингвистического анализа, развившейся из идей Дж.Э. Мура и раннего Л. Виттгенштейна («Логико-философский трактат»). Понимание морали, присущее этой философии, как кажется, не имеет прецедентов в истории этики. Рассматриваемая сквозь призму логики, сценентизма, функционализма, техницизма и формализма мораль теряет свою глубину и многоплановость, а вместе с тем и жизненную значимость для человека, лишается личностных и социально значимых характеристик. Такое понимание морали исключает из нее трансцендентальный и имманентный уровни. Мораль отождествляется с ценностью, представленной высказываниями, похожими на дескрипции, или с императивами, которые представлены выражениями, выполняющими экспрессивную функцию и функцию детерминации поведения и выбора. В итоге мораль сводится к языковому поведению и представляет собой некую форму эмпирически не верифицируемых практических суждений, что на самом деле упрощает представления о морали.

М. унаследовала программу этического формализма, которая была заложена еще в

эпоху Просвещения, а также идеал универсальности, автономности, объективности кантианской философии. Развитие морали она понимает как прогресс в обосновании суждений, в достижении непротиворечивости морального дискурса. М. предлагает процедуру разрешения противоречий, включающую экспликацию значений слов, исходя из того, что в вопросе о ценности в морали нет полемики и конфликтов, которые нельзя было бы устранить с помощью определенной логической процедуры. Споры о ценностях исключены. Этики как мировоззрения и философской системы не существует. О разумном содержании моральных принципов ничего нельзя утверждать.

М. отстаивает плюрализм и толерантность в морали. Моральные суждения относительны и конвенциональны, императивны и экспрессивны, среди них есть истинные и ложные, но нельзя узнать, какие именно из них истинные, а какие ложные. Противоречащие друг другу суждения возможны только в вопросе о фактах. Правильность, непротиворечивость и нормальность как определенные составляющие научного идеала становятся и жизненными ориентирами. Правильность суждений не зависит от моральной мотивации. Моральная позиция тождественна позиции «беспристрастного наблюдателя».

М. отказывается от этического ригоризма, отрицает самоочевидность моральных принципов. Она элиминирует проблему мировоззрения и убеждений, заявляя, что мировоззрение ненаучно и состоит из пристрастных, искаженных представлений. Представители М. провозглашают «ценностный нейтралитет» этической теории. М. отделяет этику и от теологии, и от социальной философии. Она не касается традиционных вопросов морали. Она не указывает, как надо жить, и не защищает определенный образ жизни. Ее вообще не интересуют человеческие действия. Она монополизирует критику моральных убеждений. В основном М. склоняется к эпистемологии интуиции и весьма незначительно продвинулась в изучении основных понятий этики.

На М. лежит отпечаток этноцентризма, доверие к предрассудкам и образу мыслей определенных социальных и культурных общностей. Политическими выводами лингвистической философии и М. являются ней-

трализм, консерватизм, требование логической чистоты от политических идеологий.

Литература: Геллнер Э. Слова и вещи. М., 1962; Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974; Дубко Е.Л. Критика современной буржуазной этики. М., 1983; Мур Дж.Э. Принципы этики. М., 1974.

МЕТЕМПСИХОЗ, метемпсихоза (греч. *μετεμψυχῶσις*, от *μετα* — пере- и *ἐμψυχῶσις* — одушевление, оживление) — учение о переселении душ из одного тела в другое (человека, животного, растения, иногда — неодушевленного предмета), происходящем в момент смерти и зависящем от совершаемых в жизни поступков. Термин «М.» впервые встречается у Диодора Сицилийского (I в. до н.э.), широко употребляется неоплатониками, само же учение получило наибольшее развитие в религиозно-философских системах Древних Египта и Индии. В индийских религиях (*буддизме*, *индуизме*, *брахманизме*) учение о переселении души тесно связано с понятиями *дхармы* и *кармы* и предполагает оценку всех добродетелей и грехов человека при решении вопроса о том, в какое тело переселится его душа. В буддизме благоприятным считается только переселение в тело человека. Этический аспект М. приобретает у Платона, который рассматривает его как нравственное воздаяние.

МИКРОКОСМОС И МАКРОКОСМОС (греч. *μικρὸς κόσμος* — малый мир, *μακρὸς κόσμος* — большой мир) — понятия, при помощи которых излагается учение о параллелизме человеческого организма и Вселенной. Суть этого учения состоит в постулировании аналогии между человеческим организмом и природой, такие аналогии весьма характерны как для древнеиндийской мифологии и философии, так и для древнегреческой философии. На основании аналогии макрокосмоса с человеком доказывалось их одинаковое устройство, что фактически снимало вопросы о специфике человеческого сознания, природе морали, человеческом понимании красоты и пр. В этом случае с макрокосмоса по аналогии моделируется устройство человека. Этот ход мысли позволял свести познание космоса к самопознанию. Обратное рассуждение от микрокосмоса ко Вселенной являлось основанием для наделения последней антропоморфными

чертами: душой, умом, разумным порядком, жизнью, моральными качествами. Параллелизм М. и м. явился удобным средством аргументации как в патристике (человеческий микрокосмос отражает весь универсум природных и божественных связей), так и в оппозиционной ортодоксальному христианству средневековой схоластике (последовательный параллелизм М. и м. неумолимо подталкивал к построению пантеистических космогоний). Многих сторонников аналогия между М. и м. имела в натурфилософии Возрождения XV–XVI вв. с характерным для нее пантеизмом и органицизмом. В дальнейшем эта аналогия использовалась в немецкой натурфилософии XVIII – начале XIX в. (Гердер, Гёте, Шеллинг), в XIX в. нашла выражение в мировой воле Шопенгауэра.

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА – первая философская школа античной Греции (VII–VI вв. до н.э.), принадлежит к ионийской философии. Ее представители: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен. Милетцев объединяет стремление объяснить все многообразие явлений мира из единого начала (*архе*), неизменного и вечного в череде явлений. Фалес – первый древнегреческий философ и ученый, один из *семи мудрецов*. Вся его философия дошла до нас в двух положениях – «все произошло из воды», т.е. первоначало всего есть вода, и «все полно богов, демонов и душ». Здесь наряду с анимистическим мирозерцанием, которое является основой всей древнегреческой религиозности, мы встречаемся с первой попыткой философского монизма. Его ученик Анаксимандр определяет первоначало как *апейрон*, «беспредельное». Оно безначально и бесконечно в пространстве и времени, оно всеобъемлюще, оно «всем правит» и постольку может рассматриваться как божественное. Здесь идея бесконечной субстанции формулируется впервые в истории европейской философии. Последний философ М.ш. Анаксимен началом всего также считает вечно живое и вечно движущееся начало, но, не удержавшись на высоте умопознания своего учителя Анаксимандра, определяет его как воздух, сводя качественные различия в мире к количественным и объясняя их сгущением и разрежением первоначальной природной стихии. Характерной чертой всех мыслителей М.ш. является понимание первоначала как телесной и вместе с тем одуше-

ленной субстанции, поэтому их учения определяют как гилозоизм.

В круг интересов милетцев входили также конкретно-научные вопросы из области геометрии, астрономии, биологии и географии.

МИЛОСЕРДИЕ – сострадательное, доброжелательное, заботливое, любовное отношение к другому человеку.

В европейской христианской культуре понятие М. восходит к Пятикнижию, где слово «hesed» обозначало «доброту», «любящую доброту». Так в иудаизме выражался принцип отношения Бога к людям, а также то, что он ждал от людей в их отношении друг к другу: доверительность и верность. В греческом тексте Нового Завета М. передается главным образом словом *ἀγάπη* – специфически христианским термином, означающим деятельную одаряющую любовь к ближнему. В христианской этике милосердная любовь приобретает этически особое значение как одна из трех богословских добродетелей. С этической точки зрения М. составляет *долг* человека: в М. человек призван осуществить нравственный идеал. На это указывает заповедь любви (Лук. 10:27). М. достигает нравственной полноты, когда воплощается в действиях, направленных не только на удовлетворение интересов другого, но и на стремление к совершенству. Однако М. – не только средство в процессе самосовершенствования, но и содержание его. Человек является милосердным не столько потому, что стремится к самосовершенствованию, а скорее потому, что милосердное поведение является выражением его совершенствования.

М. соотносится с положительным идеалом, а не с себялюбием, хотя последнее и является отправной точкой любви к ближнему. Заповедь любви как будто следует в этом за *золотым правилом нравственности*: собственные предпочтения и ожидания выставляются в качестве основания для отношения к другим людям. Но именно в рамках такого понимания М. стали возможными предположения, высказывавшиеся разными мыслителями: если требуется возлюбить ближнего, то почему бы прежде не возлюбить себя? В разные эпохи такого рода вызовы христианской этике как доминирующей идеологии могли определяться различными мотивами. Призывы любить себя могут иметь под собой

гуманистическую подоплеку, но в целом в них игнорируется собственно содержание заповеди любви: она и исходит из того, что если человек уже любит самого себя, то надо хотя бы так же возлюбить других.

В новозаветных текстах М. казалось универсальным требованием, содержащим в себе смысл Моисеевых заповедей. Этот взгляд сохраняется и в ряде современных работ по моральной теологии. Однако уже ап. Павел проводит различие между законом Моисея и заповедью любви. Это различие помимо чисто теологических причин основывалось и на этическом содержании, а именно на том, что в христианстве от человека требуется не скрупулезное соблюдение правил, нередко формальных, а праведность, покоящаяся на непосредственном движении души и зове сердца. Этический аспект различения Декалога и заповеди любви был воспринят в новоевропейской мысли, которая перенесла эту проблему в социально-философский контекст. Так, Гоббс, интерпретируя заповедь любви как золотое правило, понимал ее тем самым как стандарт справедливых отношений людей в обществе. Такое соотнесение справедливости и М. оказало значительное влияние на последующее развитие европейской этико-социальной мысли. Анализ традиции разделения справедливости и М. в истории западной философии приводит к следующим выводам: а) хотя М. представляет собой высшее моральное требование, непосредственно задает человеку идеал и в этом смысле универсально, оно отнюдь не может рассматриваться в качестве требования, исполнение которого всегда ожидается от человека; в действительных отношениях между людьми как членами сообщества М. является лишь рекомендуемым требованием, между тем как справедливость — непреложным; б) М. вменяется человеку в обязанность, однако он сам вправе требовать от других лишь справедливости и не более того. Вместе с тем, этически неправомерен и нравственно несовершенен такой выбор, в котором принимается справедливость как непосредственный долг человека, но предполагается, что М. в императивном отношении является не нравственным долгом, а лишь рекомендацией.

Как личная нравственная задача М. нелегко. Трудность М. связана с тем, что: а) М. может провоцировать конфликты: оказание

помощи ставит того, кому она оказана, т.е. нуждающегося, в положение, которое может восприниматься как ущемляющее его нравственное достоинство, в этом случае М. может привести к неравенству; б) М. творится другому, чье понимание собственного блага может отличаться от понимания благодетеля; непозволительно навязывание блага другому; в) М. совершается в немилосердном, несовершенном мире. Последовательное М. предполагает не только самоотверженность и не просто доброжелательность, но и понимание другого человека, сострадание к нему, а в последовательном своем выражении — деятельное участие в жизни другого. Отсюда следует, что М. опосредствовано служением; этим оно возвышается над подаванием, услугой, помощью. В нормативном плане М. непосредственно связано с требованиями прощения обид, противопоставления злу насилием и любви к врагам.

Литература: Аристотель. Риторика / Античные риторики. М., 1978. С. 76–90; Гоббс Т. О человеке / Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 258–259; Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы; Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское учение. М., 1996. С. 356–544; Соловьев В. С. Оправдание добра / Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1991. С. 152–169; Ouitka G. Agape: An Ethical Analysis. New Haven-L., 1972.

МИМАНСА (санскр., букв.: исследование через критическое рассмотрение оснований) — название одной из шести ортодоксальных религиозно-философских систем Индии. Ее называют также пурва-М. («первая М.»), — в отличие от уттар-М. («второй М.»), имя которой иногда выступает собирательным по отношению к некоторым школам веданты, а также — Брахма-М. (исследование природы Брахмана). Центральной проблемой системы М. является дхарма, понимаемая в соответствии с ведами как религиозный и моральный долг. Появление М. около V в. до н.э. было вызвано необходимостью дать отпор странствующим брахманским философам — шраманам, подрывавшим авторитет священного писания своими нападениями. Первыми мимансаками были ведийские жрецы, поставившие своей целью устранение некоторых неясностей и противоречий в текстах вед, длительное время передававшихся в устной традиции, и посвятившие себя экзегетике, призванной помочь соблюдению правильно-

МИМЕСИС

сти выполнения ритуалов, достижения в которой обеспечили М. ее особое место в истории индийской мысли. Ключевым текстом М. является «Миманса-сутра», или «Джаймини-сутра», названная так по имени ее автора, жившего примерно во II—I вв. до н.э.

Проблемы интерпретации текстов вед вывели представителей М. на общефилософские проблемы и обусловили разработку ими собственной реалистической онтологии, эпистемологии, логики и влиятельной лингвистической теории (за последнюю их учение называют иногда «теория речи» — вакья-шастра). Около VI—VII вв. мимансаки делятся на две школы: последователей Кумари-лы Бхатты (школа Бхатты) и последователей Прабхакары (школа Прабхакары). Камнем преткновения для обеих школ, повлекшем раскол, стали проблемы познания (Кумари-ла признает 6 источников достоверного знания и авторитетное свидетельство не только вед, Прабхакара — 5 и только веды считает авторитетным свидетельством), стимулов поведения (первый находил их в чувстве долга и желании пользы, второй относил к ним только чувство долга) и происхождения смысла предложений (Бхатта доказывал, что высказывания получают свой смысл от их атомарных составляющих — слов, Прабхакара — что слова приобретают значения только в связи с другими словами, т.е. смысл имеют только высказывания, отдельные слова его не имеют).

Веды мимансаки считали никем не сотворенными, их источником не является бог, хотя веды содержат трансцендентное знание. Само это знание (дхарма) существует вечно, ни от кого не зависит и является высшей ценностью, поэтому у него не может быть источника, выше чем оно само.

Литература: Пименов А. В. Философия мимансы и древнеиндийская культура // Народы Азии и Африки. 1987. № 4. С. 65—74; Jha G. Prābhākara School of Pūrva-mīmāṃsā. Allahabad, 1911; Shastri P. Introduction to Pūrva Mīmāṃsā (1923), 2d ed. / Ed. and revised by G. Sastri. Varanasi, 1980.

МИМЕСИС (греч. μίμησις — подражание, воспроизведение, изображение) — фундаментальное понятие античной эстетики, обозначающее сущность искусства. До Софрата и Платона встречается мало упоминаний о воспроизведении природы художни-

ком, скульптором, поэтом. Греки пользовались понятием М., первоначально означавшим не воспроизведение внешнего мира, а его исполнение — оно применялось сначала к танцу (в Дельфийских гимнах и у Пиндара слово «М.» означало танец), позднее к музыке и актерскому мастерству, к так называемым экспрессивным, или миметическим, искусствам.

Впервые термин «М.» появился, по всей вероятности, в культе Диониса, где обозначал мимику и ритуальные танцы жрецов. Пифагорейцы считали, что музыка также есть подражание, «подслушивание гармонии небесных сфер», которая наполняет звучанием всю Вселенную. Согласно Демокриту, М. есть основа не только искусства, но и всей человеческой деятельности. Для Платона теория М. служит не только объяснению сущности искусства, но и доказательством его слабости, несовершенства. По Платону, искусство подражает не вечным идеям, которые могут быть постигнуты только разумом, а преходящим, изменчивым вещам чувственного мира. Поскольку же чувственные вещи сами являются лишь копиями идей, то произведения искусства, подражая вещам здешнего мира, суть лишь копии копий, тени теней. Аристотель, пытаясь разгадать тайну искусства, предположил, что живым существам, а людям особенно по природе свойственно стремление к подражанию. Посредством М. человек приобретает первичные знания и получает удовольствие от созерцания, воспроизведения и познания предмета, даже если изображается безобразное.

Особенность античных учений о М. заключается в том, что в античности понимали искусство не как творчество, не как созидание нового, а прежде всего как подражание космосу. Искусство только открывает, угадывает, а не творит присущие вещам формы. Идея личного творения остается чужда античности вплоть до эпохи эллинизма.

Литература: Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. М., 1965; Sorbom G., Mimesis and art. Studies in the origin and early development of an aesthetic vocabulary. Stockh., 1966.

МИН (предопределение) — категория китайской философии. Словарные значения — судьба, жизнь, жизненность, веление,

приказ. Первоначально М. рассматривалось как повеление, мандат высшей природно-божественной силы — Неба, адресованный правителю. Несоблюдение велений Неба могло привести к передаче мандата другому лицу — подлинному Сыну Неба. Расширение понятия Неба (тянь), ставшего обозначением высшего природного начала, привело к наложению на смысловой спектр понятия «небесное повеление» представлений о некоем импульсе, посредством которого Небо наделяет вещи определенными свойствами, — о предопределении. Это проявилось уже в раннеконфуцианских трактовках биннома «тянь М.», который отчетливо противостоит понятию «тянь чжи» («небесная воля») у моистов (см. *Моизм*): М. у конфуцианцев не предполагает конкретного субъекта волеизъявления (см. *Тянь ди жэнь*). Конфуций считал познание предопределения (чжи М.) обязательным для благородного мужа (*цзюнь цзы*). Согласно ведущему представителю древнего конфуцианства Мэн Кэ (Мэн-цзы, 372–289 гг. до н.э.), человек может «утвердить предопределение», либо «устранить», т.е. изменить его. Следует принимать только правильное предопределение: «знающий предопределение» не встанет под готовой рухнуть стеной («Мэн-цзы», VII A 2). Тем не менее правильное предопределение соотносится с «отсутствием различения ранней смерти или долголетия», т.е. с отказом от унижительной погони за продлением жизни, чреватой отступлением от морального долга, и с самосовершенствованием (сю шэнь) (Там же, VII A1), связано с максимальной реализацией своего морального потенциала (Там же, VII A2). Оппонент Мэн Кэ в рамках конфуцианства Сюнь Куан (313–238 гг. до н.э.) фактически развил эти идеи в тезисе о творческом «устроении небесного предопределения» (чжи тянь М.): совершенный человек не вдается в бесплодные размышления по поводу не зависящих от него природно-провиденциальных сил и не пытается подменить их своей активностью, но использует знание природного небесного порядка, чтобы следовать *дао*, и тогда «Небо не в состоянии навлечь на него беду» («Сюнь-цзы», гл. 17). Сюнь Юэ (148–209) выделял три категории (сань пинь) небесного предопределения, связанные с качеством природы человека. Основываясь на положении

Конфуция о неизменности высшей мудрости и низшей глупости, он определил высшую и низшую категории предопределения как неизменные, а среднюю поставил в зависимость от человеческих дел — ее можно изменить в ту или иную сторону.

В средневековом *даосизме* М. стало толковаться как «жизнь/судьба», «жизненность». В XI в. даос Чжан Бодуань выдвинул принцип «одновременного совершенствования природы и жизненности» (син М. шуан сю) путем их слияния в единой духовной (шэнь) субстанции. М. у Чжан Бодуаня соотносилось с изначальной пневмой (*юань ци*) — даосская практика совершенствования жизненности (сю М.) предусматривает накопление ее в организме. «[Индивидуальная] природа» и «жизненность» (М.) рассматривались даосами как пневменные субстанции, причем М. мыслилось в качестве жизненных процессов, не связанных непосредственно с мышлением и психикой.

Даосские концепции М. во многом подготовили соответствующие воззрения *неоконфуцианства*, в том числе тезис Чжан Цзя (1020–1077) и Чэн И (1033–1107) о необходимости преодоления природы пневменной сущности (ци чжи чжи син), что должно вести к совершенствованию личности и изменению таким образом ее предопределения. В неоконфуцианстве изменилось традиционное конфуцианское отношение к познанию предопределения. Если в древности мантическая практика рассматривалась как способ встать в один ряд с божествами и совершенномудрыми, то Чэн И категорически утверждал, что предметом, достойным рассуждений ученого мужа (жу), могут быть только дела людей, но не числа (шу), т.е. нумерологические (см. *Ицзинистика*) мантические расчеты. По мнению ведущего представителя неоконфуцианского учения о сердце (синь сюэ) Ван Янмина (1472–1529), гадания нужны лишь низким людям. Необходимо верить своему «благосмыслию» (лян чжи) — врожденному интуитивному знанию и быть постоянно готовым к должному поступку, не пытаясь с помощью мантики добиться эгоистической выгоды.

Литература: Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; Он же. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии / Китайские социальные утопии. М., 1987.

МИН ЦЗЯ (школа имен, номиналисты, софисты, диалектики) — одна из ведущих китайских философских школ V—III вв. до н.э. Проблематика М.ц. сосредоточена на формах, способах, закономерностях рассуждения и познания. Одна из главных проблем М.ц. — соотношение имен и реальных (мин-ши). Наряду со школой мо цзя (см. *Моизм*) и Сюнь Куаном М.ц. сформировала в китайской мысли зачатки логики как теоретической дисциплины. Взгляды М.ц. выражены главным образом в сочинениях IV—III вв. до н.э. — «Гунсунь Лун-цзы», «Дэн Си-цзы» и др.

Основные направления внутри М.ц. принято называть школой сходств и различий (хэ тун и пай) и школой отделения твердого от белого (ли цзянь бай пай). Ведущий представитель первой из них, Хуэй Ши (370—310 гг. до н.э.), различия между вещами и явлениями связывал с конкретикой времени, места и условий, имеющей относительный смысл: в процессе познания даже антагонизм предстает безусловным тождеством. Это учение выражено в десяти тезисах, сформулированных в главе XXXIII «Тянь ся» («Поднебесная») даосского трактата «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н.э.). Центральное место среди них занимает пятый тезис: общепринято различие «великого тождества/подобия» (да тун) и «малого тождества/подобия» (сяо тун), это следует называть «малым тождеством-различием»; однако вещи так или иначе полностью тождественны и одновременно полностью различны, что следует называть «великим тождеством-различием».оборот «полное тождество (различие)» здесь может быть переведен также как «прекращение (исчерпание) тождества (различия)». Существуют разные толкования данного тезиса, например: а) обыденное сознание воспринимает сходства и различия между отдельными вещами, однако с философской точки зрения вещи можно рассматривать в плане их сходств, и тогда все они будут сходны, либо в плане различий — и они оказываются различными; б) сходства и различия выражают внешние отношения, какие существуют между вещами, а великое тождество-различие (да тун и) представляет собой диалектическое единство самотождественности и несамотождественности всего сущего. Такое толкование предполагает диалектическую интерпретацию остальных тезисов Хуэй Ши.

Десятый из них резюмирует содержание предыдущих: тяготеющее к полному различию есть тяготеющее к полному тождеству; нельзя отделять себя от прочих вещей, хотя в природе существуют разграничения и разделения, однако универсум (Небо и Земля, см. *Тянь ди жэнь*) подобен единому человеческому телу.

Вторая школа, главным представителем которой был Гунсунь Лун (середина IV — середина III вв. до н.э.), подчеркивала устойчивость, конкретность и сущностный характер связи понятий-имен (мин) с реальными (ши). Наиболее известные афоризмы данного направления — «белая лошадь не есть лошадь» (бай ма фэй ма лунь), «твердый и белый камень суть два камня». Современные исследователи интерпретируют парадоксы Гунсунь Луна как выражение проблемы взаимоотношения единичного и общего, соотношения содержания и объемов понятий и т.п. Оба направления М.ц. объединялись проблематикой и способом аргументации, основанным на соотношении языковых выражений с неязыковыми сущностями и на анализе языка. Логико-грамматические аспекты этой проблематики после III в. до н.э. не имели продолжения в китайской философии.

МИСТЕРИЯ (от греч. *μυστήριον* — тайна, таинство) имеет два значения: 1) Тайный обряд посвящения для узкого круга избранных людей в особое сакральное содержание мифов, верований, религиозных представлений, кастового знания. До десакрализации мифов такие обряды совершались при передаче сакрального знания, к обладанию которым допускались особо приближенные люди. В процессе десакрализации мифов М. утрачивают свою таинственность и через обряды *инициации* освящают наиболее значимые стороны жизни общества (посвящение в возрастной статус, в определенный вид хозяйственной и военной деятельности). М. постепенно превращаются в: 2) разновидность представления, праздника, связанную с торжественным оформлением обрядов и обычаев. Утратив признаки таинственности, М. в таком понимании разыгрывались публично и представляли собой инсценировки мифологических эпизодов, религиозных сюжетов, для них сочинялись специальные сценарии. Они явились прообразом театра как вида искусства. Большое распро-

странение М. имели у народов Древнего Востока, Древней Греции и Древнего Рима.

В настоящее время М., заимствовав внешние черты древних таинств, превратились в специфический вид синтетического воздействия на массовую аудиторию. В основе такого воздействия лежит целевая установка на психологическое закрепление и обоснование в массовом сознании современных политических концепций. Такие действия по своим функциям мало чем отличаются от древних М. Разумеется, М. могут существовать просто как вид искусства безотносительно к идеологической нагрузке. Но тогда их называют М. лишь по форме воспроизведения, сущностные черты, связывающие их с основным значением термина «М.», утрачиваются, и они функционируют по своим законам и правилам.

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

(от греч. *μῦθος* — речь, слово, рассказ, повествование, сказание, предание) — архаическая форма осмысления действительности, в которой соединялись первобытные верования, образное отношение к миру, зачатки эмпирических знаний. М.м. слито с созерцанием, облечено в образную форму, обобщение представлено в виде единично-типического, абстрагирующая способность развита слабо. В М.м. отсутствует осознание отличия человека от внешней природы, индивидуальное сознание не вычленено из группового, не различаются образ и предмет, субъективное и объективное, принципы деятельности не отделены от деятельности. Устройство первобытного общества переносится на природу, природные свойства и связи конструируются по аналогии с действующими лицами, ролями и отношениями в родовой общине путем олицетворения, *антропоморфизма*, *антропоморфизма*, *аниматизма*. И наоборот — человек, родовые связи описываются в образах природы (*зооморфизм*, *фитоморфизм* и т.д.). Способность мышления фиксировать свойства вещей и закреплять их за классами вещей развита слабо, т.к. еще не сформированы логические структуры опосредования, обоснования, доказательства. Объяснение сущности вещи сводится к ее происхождению. Указанные особенности мышления отражаются в языке, для которого характерно отсутствие имен, фиксирующих родовые понятия и наличие множества слов, обознача-

ющих данный предмет со стороны его разных свойств, на разных стадиях развития, в разных точках пространства, в разных ракурсах восприятия. Одна и та же вещь имеет разные названия, а различным предметам и существам (живым и неживым, животным и растениям, предметам природы и людям и т.д.) приписывается одно имя. Полиинимия и синонимия речи способствуют частичной или полной идентификации различных предметов и существ. С этим связаны полисемантизм, а впоследствии метафоричность и символизм М.м. Значительное место в М.м. занимают бинарные оппозиции и их разрешение: небо — земля, свет — тьма, правое — левое, мужское — женское, жизнь — смерть и пр. Дуальные оппозиции снимаются в ходе медиации — замены исходного противопоставления некоторыми производными образованиями с привлечением случайных фактов и конструируемых произвольно, с помощью ассоциаций, отношений. Выраженное в слове содержание мышления приобретает характер непосредственной действительности. Внушающий фактор речи обуславливает неосознанность и неотвратимость передачи и усвоения мифа. В истории М.м. сосуществовало с иными видами осмысления действительности — научным, художественным и др., проявляется оно и ныне не только в реликтовых культурах, но и в культурах высокоразвитых стран.

МНОГОЗНАЧНЫЕ ЛОГИКИ — обобщение классической двузначной логики (см. *Логика высказываний*), посредством которого к обычным истинностным значениям «истина» и «ложь» добавляются и другие (промежуточные) значения. Сам факт конструирования М.л. указывает на то, что принцип двузначности, гласящий, что каждое высказывание или истинно, или ложно, не является универсальным. Опираясь на этот факт, в 1920 г. Я. Лукасевич впервые построил трехзначную логику.

Построение М.л. осуществляется по аналогии с классической двузначной логикой (S_2). Опишем построение трехзначной логики Лукасевича J_3 . Явным образом указывается число истинностных значений — 1 (истина), $\frac{1}{2}$ (случайность) и 0 (ложь). Выделенным истинностным значением, как и в S_2 , является 1. Исходными логическими связками у Лукасевича являются \rightarrow (импликация)

МОДАЛЬНАЯ ЛОГИКА

и \sim (отрицание). Как и в случае с C_2 , дается их табличное определение:

$\begin{array}{c c} p & q \end{array}$	1	$\frac{1}{2}$	0	$\sim p$
1	1	$\frac{1}{2}$	0	0
$\frac{1}{2}$	1	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
0	1	1	1	1

Посредством исходных связей определяются \vee (дизъюнкция), \wedge (конъюнкция) и \equiv (эквиваленция):

$$\begin{aligned} p \vee q &= (p \rightarrow q) \rightarrow q, \\ p \wedge q &= \sim(p \sim \vee \sim q), \\ p \equiv q &= (p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow p). \end{aligned}$$

Заметим, что $p \vee q$ и $p \wedge q$, как и в C_2 , есть max и min соответственно от значений p и q . Формула A является общезначимой (законом), если при любом приписывании из множества $\{1, \frac{1}{2}, 0\}$ значений переменным, входящим в A , формула A принимает значение 1.

Следует обратить внимание, что логика J_3 оказалась весьма необычной, например, в ней не имеют места следующие законы C_2 :

$$\begin{aligned} p \vee \sim p &\text{ — закон исключенного третьего,} \\ \sim(p \wedge \sim p) &\text{ — закон непротиворечия.} \end{aligned}$$

Теперь от конкретного примера перейдем к общей теории многозначных логик. Основным способом задания Мл. является матричный. Система $M = \langle M; D, \vee, \wedge, \supset, \sim \rangle$ называется логической матрицей, где M — множество истинностных значений; $D \subset M$ — множество выделенных значений; \vee, \wedge, \supset — двуместные, а \sim — одноместная операции на M . Формула A называется общезначимой в M , если при всех значениях переменных в множестве M значение A принадлежит D . Логическая матрица называется характеристической для исчисления высказываний L , если общезначимы те и только те формулы, которые выводимы в L . Множество всех общезначимых формул называется матричной Мл. Здесь возникают две проблемы: 1) нахождение минимальной характеристической матрицы для L ; 2) нахождение конечной аксиоматизации (если это возможно) по каждой конечной матрице M . Логика, для которой не существует конечной характеристической матрицы, называется бесконечнозначной. Таковой является, например, интуиционистская логика.

Ни одно из направлений неклассической логики так бурно не развивается, как Мл. Это объясняется широкими возможностями приложения и применения Мл. в различных областях науки и техники, и особенно в компьютерных науках, а также в лингвистике, медицинской диагностике и т.д.

МОДАЛЬНАЯ ЛОГИКА — раздел логики, в котором исследуются связи по формам не только между ассерторическими, но и между модальными суждениями (см. *Модальность*). Мл. существует в виде различных логических систем — систем алетической Мл. (теории логических и фактических модальностей), временной, эпистемической, деонтической и т.д. Логическая система — это множество логических законов, заданных каким-либо способом, например, посредством семантики, аксиоматически, в виде системы натурального вывода.

Множество законов теории логических модальностей представляется следующим исчислением (система $S5$ Льюиса). В качестве символов логической необходимости и логической возможности используются, соответственно, знаки \Box и \Diamond . \neg — знак отрицания, \supset — импликация («если, то»). Схемы аксиом: 1) схемы аксиом классического исчисления высказываний; 2) $\Box A \supset A$, $\Box(A \supset B) \supset (\Box A \supset \Box B)$, $\neg \Box A \supset \neg \Box \neg A$. Правила вывода: $A \Rightarrow \Box A$, $A \supset B$, $A \Rightarrow B \Rightarrow \Box A \supset \Box B$ (\Rightarrow — знак следования). Определение: $\Diamond A = df \neg \Box \neg A$ ($=df$ — равно по определению).

Множество законов одной из теорий фактических модальностей задается следующим исчислением (исчисление Sa) \Box и \Diamond — соответственно знаки фактической необходимости и фактической возможности. Схемы аксиом: 1) схемы аксиом классического исчисления высказываний; 2) $\Box A \supset A$; $\neg \Box A \supset \Diamond \neg A$; $\Diamond A \supset \neg \Box \neg A$; $\neg \Diamond A \supset \Box \neg A$; $\Box(A \supset B) \supset (\Box A \supset \Box B)$; $\Box(A \supset B) \supset (\Diamond A \supset \Diamond B)$; $\Diamond(A \supset B) \supset (\Box A \supset \Diamond B)$; $\Diamond(A \supset B) \supset (\Diamond A \supset \Box B)$. Правило вывода: $A \supset B, A \Rightarrow B$.

Литература: Фейс Р. Модальная логика. М., 1974; Ивлев Ю. В. Модальная логика. М., 1991.

МОДАЛЬНОСТЬ — характеристика положения дел в качестве (онтологически) необходимого, случайного, возможного (фактические алетические М.), в качестве логически необходимого, логически случайного, логически возможного (логические алетические М.), в терминах «было», «будет», «всегда».

было» и пр. (временные М.), характеристика мнения человека в терминах «знает», «полагает» и пр. (эпистемические М.), действий или бездействий как разрешенных, запрещенных, обязательных (деонтические М.) и др. Понятие М. сформулировано Аристотелем. Кант разделил суждения на ассерторические (суждения действительности), аподиктические (суждения необходимости) и проблематические (суждения возможности). В настоящее время в логике различают ассерторические суждения (простые утверждения) и модальные суждения. В последних не только утверждается наличие или отсутствие положений дел, но дается также дополнительная характеристика этого положения дел посредством указанных выше терминов. Например, положение дел, описываемое высказыванием «Человек имеет мягкие мочки ушей», может дополнительно характеризоваться как (фактически) необходимое, что выражается посредством высказывания «Необходимо, что человек имеет мягкие мочки ушей».

МОДЕРН — влиятельное направление в искусстве конца XIX — начала XX в., именуемое «Art-nouveau» во Франции и «Jugendstil» в Германии. М. не следует, как это часто делают, путать с более широким художественным явлением — модернизмом. М. сформировался в Англии в русле английского художественно-промышленного движения конца XIX в., вождем и пропагандистом которого был У. Моррис (1834—1896). Значительную роль в рождении М. сыграл также Дж. Рескин (1819—1900), соединивший в своей эстетической теории красоту и пользу. Возникнув на волне поисков новых синтетических форм в искусстве, М. активно экспериментировал в живописи, архитектуре, прикладном искусстве, дизайне. Благодаря М. были открыты новые оригинальные технологии в графическом дизайне, журнальной и книжной иллюстрации, в мебели, текстиле, дизайне стекла и керамики, в эстетике моды.

М. был чужд академизму и историческим аллюзиям, это было детище наступающей индустриализации Европы и США. Если и говорить о заимствованиях из прошлых стилей, то это искусство шло так далеко в толщу истории, что здесь можно найти связи с далеким примитивным художественным мы-

шлением. Кроме того, М. максимально приблизился к природе. Излюбленными темами художников — представителей М. стали изображения символически выраженных растительных форм, а также причудливых микроорганизмов, заимствованных из зоологических и ботанических исследований.

Крупнейшие представители стиля М.: О. Бердслей, А. Ван-дер-Вельде, А. Гауди, У. Моррис, Л. Салливан, Л. Тиффани. Наиболее известные архитектурные постройки в стиле М. в России: Ф.О. Шехтель — Дом Рябушинского в Москве (1900—1902), В.Ф. Валькют — Гостиница Метрополь в Москве (1899—1903) с майоликовыми панно М.А. Врубеля и А.Я. Головина.

МОДЕРНИЗМ — широкое общекультурное явление, согласно которому наука, мораль и искусство представляют собой самостоятельные сферы культуры и каждое из них должно развиваться в соответствии со своей спецификой и логикой собственного развития. Термин «М.» возникает в раннем средневековье. Модернистами называли христиан, не согласных с каноническим текстом Священного Писания и предлагавших новые, отличные от утвержденной церковью его версии. Чаще всего, однако, под М. имеют в виду искусство конца XIX — первой половины XX в. Принято считать, что М. начинается с французского импрессионизма, а заканчивается абстрактным экспрессионизмом. Работавшие в этот период времени художники отходят от обязательного в прошлом подражания действительности. Наиболее радикальные из них — представители художественного авангарда (футуристы, дадаисты, сюрреалисты) осуществляют смелые эксперименты в разных областях искусства, устанавливают тесные связи с возникшим в начале века фрейдизмом в изучении механизмов бессознательного.

МОИЗМ — принятое на Западе обозначение древнекитайского философского течения мо цзя («школа Мо[-цзы]», «школа мудреца Мо»), существовавшего в V—III вв. до н.э. Взгляды основоположника школы — Мо Ди (468?—376? гг. до н.э.) и его последователей изложены главным образом в трактате «Мо-цзы».

Этико-политическая система Мо Ди строится на принципе всеобщей любви и

взаимной выгоды, предполагающем соизмерение любого действия с пользой для Поднебесной, т.е. для всей ойкумены. Основопологающие положения его учения имеют подчеркнуто антиконфуцианский характер. Установки Мо Ди на экономию в расходах, экономию при захоронениях и против музыки выражали его неприятие конфуцианского ритуализма и привилегий наследственной знати. Любовь к людям, которую предписывает базовый для *конфуцианства* принцип *жэнь* (гуманность), он называл отдельной любовью, или псевдолюбовью (*бе ай*), т.к. она предусматривает градации по степени родства и общественному положению. Образцом всеобщей любви Мо Ди считал божественное Небо (см. *Тянь ди жэнь*), которое все видит, слышит и желает от человека должного поведения. Широте и бескорыстию Неба подражали совершенномудрые правители древности (см. *Шэнь*).

В противовес конфуцианскому традиционализму и антиутилитаризму Мо Ди отстаивал идею обновления устаревших установлений, ценность практического опыта в области сельского хозяйства и ремесел. Подчеркивая аморальность и губительность агрессивных войн, он считал необходимым всемерно укреплять обороноспособность страны, поэтому его последователи посвятили значительную часть трактата «Мо-цзы» искусству фортификации и обороны крепостей. Основоположник М. отвергал возможность врожденного знания (*шэн чжи*), сущность процесса познания видел в раскрытии причинности (*гу*), определении сходств и различий (*тун и*) вещей и явлений, разделении их по родам (*лэй*).

Возможно, уже при жизни Мо Ди его последователи объединились в централизованную организацию с жесткой дисциплиной. Она направляла своих членов — ученых и фортификаторов — на службу к правителям древнекитайских царств, ставя главной целью распространение моистского учения. Часть их жалованья делилась между соратниками. Если правитель отступал от рекомендаций советника-моиста, то последний оставлял службу.

На основе учения о познании, принадлежащего Мо Ди и его ранним единомышленникам, последующие поколения мыслителей школы — поздние моисты (вторая половина IV—III в. до н.э.) — разработали логическую

систему, в отдельных аспектах приближающуюся к античной формальной логике. В ее основу легли правила определения сходств (или тождеств) и различий, кодифицированные в форме двух десятиричных перечней. На основе этих правил моисты подвергли критике софизмы мыслителей школы мин цзя, которые решали проблему соотношения имен и реальных, т.е. номинального и реального (см. *Чжэнь мин*), отрывая имена-понятия от их содержания. Согласно учению М., имена суть названия реальных, существование которых не зависит от имен; вместе с тем свойство вещи не отделимо от нее — по свойству человек узнает вещь, ни одно из свойств нельзя изменить, не изменив предмет. Поздние моисты определили виды и подвиды отношений между именами и реальностями, разработали учение о «методе-законе» (*фа*) — правилах получения истинного знания, номенклатуру имен-понятий от общих — *гун* (например, «десять тысяч вещей», т.е. все сущее) до частных — *дань* (например, имя конкретного человека). Логическая система М. оставалась частью учения о познании и не была до конца отделена от эристики.

В III в. до н.э. М. пришел в упадок, а в эпоху Хань (206 до н.э. — 220 гг. до н.э.) его учение было запрещено как противоречащее установкам официального конфуцианства. Логическая система моистов была забыта и не вызвала интереса китайских ученых до XX в. Некоторые положения М. были восприняты легизмом и отдельными неортодоксальными мыслителями-конфуцианцами. С конца XIX в. М. стал привлекать внимание китайских реформаторов и идеологов национальной революции, а также мыслителей, искавших в своей традиции аналоги западных научных и социально-политических идейных систем.

Литература: Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; Graham A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Cong — L., 1978.

МОКША (санскр.; женский род — мукти) — освобождение от круговорота рождения и смерти и от страданий феноменального бытия как конечная экзистенциальная цель. М. является одной из центральных проблем индийской религиозно-философской мысли и даже оказалась включенной в классическую систему индуистских ценностей наряду с дхармой, артхой, камой как ее чет-

вертый элемент. При этом в различных системах для обозначения освобождения используются разные термины (в йоге — апарга, в санхье — кайвалья, в буддизме — нирвана) и предлагаются собственные учения об освобождении, которые различаются главным образом трактовкой методов его достижения. Термин «М.» получил концептуальное наполнение еще в ранних упанишадах, но наиболее полно концепция М. разработана в «Махабхарате» (там в 12-й книге даже есть специальный раздел «Мокшадхарма», составляющий главы 174—335) и «Законах Ману». В «Бхагавадгите», входящей в состав 6-й книги «Махабхараты», говорится о трех путях к освобождению: а) через деяния (карма-йога), в число которых включались культовые действия и медитативная практика; б) через знание (джняна-йога), под которым подразумевается знание о тождестве индивидуального «я» и Абсолюта («тат твам аси»); в) через почитание бога, преданность ему (бхакти-йога). Третий путь к освобождению приобретает исключительное значение в тантрическом шиваизме. В вырастающей на основе осмысления названных текстов *веданте* учению о мокше придается большое значение. Его развивают такие выдающиеся мыслители-ведантисты, как Шанкара (VIII в.), Рамануджа (XI в.), Нимбарка (XI в.), Мадхва (XIII в.), Валлабха (XVI в.); благодаря им термин получает широкое распространение в современной индийской философии.

МОНИЗМ (от греч. *μόνος* — один, единственный) — философская концепция, представители которой считают, что все существующее имеет одно начало. В зависимости от того, какое это начало — физическое или духовное (идеальное, ментальное), — М. подразделяется на два вида: материалистический и идеалистический (см. *Материализм*, *Идеализм*).

МОНОТЕИЗМ (от греч. *μόνος* — один, только один, единственный, *θεός* — бог, букв.: единобожие) — представление и понятие о единственном Боге, в противоположность *политеизму* исключает существование других богов. М. отличается от монолатрии (*μόνος* — один, только один, единственный, *λατρεία* — служение, служба) — почитания каждой общностью людей только одного бога, что не исключает признания право-

мерности почитания другими общностями других богов. М. отличается и от генотеизма (греч. *έν* — одно, первое, *θεός* — бог), который признает существование многих богов, но в данном акте почитания требует обращаться к одному богу как Единственному, Величайшему, Всеохватывающему и т.д. М. формируется в ходе истории, по мере развития человеческого сознания и мышления. Из образов многих ограниченных и ограничивающих друг друга богов возникло представление и понятие о единственном Боге. М. присущ иудаизму, христианству, исламу и другим религиям.

МОРАЛЬ (от лат. *moralis* — моральный, нравственный, этический) — совокупность регуляторов должного поведения, через которые человек проявляет себя как разумное, самосознательное и свободное существо. Представления о М. формируются в процессе осмысления правильного поведения, основанного на идеальном понятии долга.

Основные различия философских учений о М. определяются пониманием источника М. и содержания морального идеала. По пониманию источника М. различаются концепции: а) натуралистические, выводящие М. из природы человека, представляющие М. как момент развития природных (биологических) закономерностей (Ламетри, Дарвин, Спенсер, Кропоткин, эволюционная этика); б) социологические (Гоббс, Милль, марксизм, Вебер, Дюркгейм, этнологические теории), трактующие М. как разновидность дисциплинарной установки; в) антропологические (Демокрит, киренаики, Аристотель, Гельвеций, Сартр, Фромм), выводящие М. из природы человека, трактующие М. как неотъемлемое качество человека; г) супранатуралистические (Гераклит, Платон, Августин, Фома Аквинский, русская религиозно-философская традиция, Тейяр де Шарден), выводящие М. из некоторого трансцендентного источника. По интерпретации идеала различаются учения: а) гедонистические (киренаики, Сад), согласно которым высшей ценностью и целью человека является наслаждение и все обязанности человека в конечном счете подчинены его желанию получать удовольствия (см. *Гедонизм*); б) утилитаристские, или прагматистские (софисты, Дж.С. Милль, Франклин, Чернышевский,

МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН

марксизм), согласно которым морально ценным является то, что приносит пользу человеку; в) перфекционистские (Платон, Августин, Спиноза), согласно которым высшей ценностью является совершенство и каждый должен совершенствоваться в стремлении приблизиться к идеалу (см. *Перфекционизм*); г) «гуманистические» (Шефтсбери, Шопенгауэр, Фромм), согласно которым высшей нравственной ценностью является человек и обязанностью каждого является содействие благому другого (см. *Альтруизм*, *Милосердие*).

Согласно одному из наиболее распространенных современных подходов, М. трактуется как императивный способ регуляции поведения человека. Применение императивного критерия при рассмотрении М. приводит к нескольким решениям. Во-первых, в нигилистических теориях не приемлется понимание М. как императива: любое внешнее давление на индивида воспринимается как подавление личности (Протагор, Сад, Ницше). Во-вторых, в протесте против внешней принудительности выражается собственное нравственное пафос — индивидуальное отношение к бытующим нравам и протест против внешнего подчинения общественным нормам (С.Л. Франк). В-третьих, императивность М. рассматривается как выражение необходимого целесообразного отношения между людьми в обществе. Понимание М. как совокупности «правил поведения» (Спенсер, Дж.С. Милль, Дюркгейм) помещает М. в более общую систему (природы, общества) и критерием моральности действий оказывается их адекватность потребностям и целям системы. В русле такого понимания М. интерпретируется как вырабатываемый и закрепляемый в «общественном договоре» механизм взаимодействия между людьми (софисты, Эпикур, Гоббс, Руссо, Ролз). В-четвертых, М. как императив с точки зрения ее специфики более побудительна, чем запретительна, требования М. обращены к сознательному и свободному субъекту (Кант, Гегель, Хэар). В-пятых, М. как императив задает формы волевого поведения. Исполнение моральных требований прямо зависит от человека, исполнения их, он тем самым провозглашает их. Все ограничения, которые человек добровольно накладывает на себя, и действия, которые он совершает во исполнение их требо-

вания, имеют моральный смысл при условии, что он действует в уверенности своей правоты. Сознательно-побудительный характер М. как императива получил отражение в специальных понятиях *долга* и *совести*.

По вопросу об отношении М. к системе социальных отношений имеются две основные точки зрения: согласно первой, М. представляет собой разновидность социальных отношений, более того, она обусловлена базовыми (экономическими) общественными отношениями (Маркс, Дюркгейм); согласно второй, М. непосредственно не зависит от социальных отношений, более того, она предзадана социальности. Различные подходы к решению этого вопроса связаны с двойственной природой М.: с одной стороны, это — комплекс принципов (заповедей), в основе которого лежит отвлеченный идеал, а с другой — это практические ценности и требования, посредством которых этот идеал осознается и включается в регулирование действительных отношений людей. Поэтому идеалы, высшие ценности воспринимаются и осмысливаются различными социальными субъектами соответственно их социальным интересам. Эта особенность М. по-своему была отражена в марксизме как представление о М. в качестве исторически варьирующегося феномена, формы классовой идеологии, т.е. превращенного сознания. В современной философии эта двойственная природа М. нашла отражение в концепции «первичной» и «вторичной» М. раннего Э. Макинтайера (A. MacIntyre) или различии Э. Донаганом моральных требований первого и второго порядков.

Литература: Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974; Мур Дж. Принципы этики. М., 1984; Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford, UK: Cambridge, 1993. Donnagan A. The Theory of Morality. L.: Chicago, 1977; Gert B. Morality: A New Justifications of the Moral Rules. N.Y., 1988; Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. Oxford, 1981. Harman G. The Nature of Morality: An Introduction to Ethics. N.Y., 1977.

МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН (нем. *moralisches Gesetz*, *Sittengesetz*) — фундаментальное понятие практической философии И. Канта. По его мнению, моральное законодательство проистекает из воздействия на волю всеобщих максим разума. Взаимодействие разума и воли имеет характер императивов (выска-

зываний о должном). Кант полагает, что повелевающий характер не может быть логически доказан, а должен быть принят как внутренний факт чистого разума. Само наличие моральных предписаний говорит о возможности свободно следовать им, т.е. поступать морально. Допущение такой возможности влечет за собой признание свободы человеческой воли, не зависящей от каких-либо внешних побуждений (от «механизма природы»). Внутреннее ограничение чувственных склонностей моральными предписаниями порождает моральное чувство — единственное чувство, а priori познаваемое в своей определенности. Именно моральное чувство (совесть) обычно выносит решение относительно нравственной ценности поступков. Абстрактная формулировка М.з. — «стань достойным счастья» — понимается Кантом как всеобщий нравственный принцип. Моральной является лишь та максима, которая может быть основанием всеобщего законодательства (нормой человеческого общежития). Из императивного характера М.з. вытекает необходимость дополнительной моральной мотивации: чтобы стать достойным счастья, мы должны верить в бытие высшего существа, которое обеспечивает строгую пропорцию между моральными заслугами и блаженством. Однако и эта вера, и законное стремление к счастью должны быть не основаниями, а следствиями морального образа мыслей. Мораль остается автономной.

МОРАЛЬНЫЙ КОДЕКС — 1) сумма, или свод нравственных законов, приведенных в единую согласованную систему; 2) результат обобщения и систематизации моральных норм; 3) совокупность нравственных норм и принципов, рекомендуемая индивидуам и требующая сознательного отношения; 4) сумма конкретных представлений о должном и допустимом поведении.

Самый древний из известных нам М.к. содержится в египетской Книге мертвых, где он связан с заупокойным культом. Перечень грехов и запретных действий приводится в так называемой «отрицающей исповеди», в которой умерший обращается к богам и заверяет их в своей нравственной незапятнанности. Ранний образец моральной и юридической деонтологии представлен также Законами Хаммурапи. В форме кодекса находят

свое завершение самые первые философские, религиозные и дидактические рассуждения и системы. Нормативный характер имеют, например, «золотые стихи» пифагорейцев, афоризмы Гиппократов, наставления Гесиода, многочисленные экклезиастические сочинения.

М.к. являются итогом, упорядоченной формой, а в дальнейшем и объективной основой моральной дидактики и педагогики. Они конституируют принципы морали и придают исключительное значение моральным нормам. Как правило, М.к. предъявляют индивидам очень высокие требования. К кодификации моральных норм обращаются не только с просветительскими целями, но и с целью закрепления формальной нравственности, противостоящей человеку, его склонностям и потребностям. М.к. являются определенным решением проблемы общественной идеологии и личного мировоззрения.

Кодификация моральных норм и стандартов поведения в общественной среде является универсальной чертой развитых культур. Энергичные попытки кодификации норм предпринимаются в условиях перехода от традиционного уклада к государственной форме правления. На ранних стадиях развития государственности моральные нормы и нормы обычного (племенного) права закрепляются в многочисленных Законах и Пrawdax, которые выполняют синтетические функции. Они выражают понятие суда, власть судить, карать и миловать, олицетворяют суд и наказание, но также призваны надзирать за соблюдением справедливости, добродетели и истины. Нравственность предстает как объективная данность, ограничивающая произвол и законы кровавой мести. Древнейшие законы можно рассматривать в качестве противовеса групповому и личному эгоизму, тенденциям, которые в тех обстоятельствах незамедлительно и фатально приводили к неконтролируемому насилию и дезорганизации общества.

Кодифицированная мораль ориентирована главным образом на внешние санкции, реакцию общества и его институтов. Нормы поведения и критерии оценки формулируются ясно и однозначно, чтобы исключить свободное и недобросовестное толкование. Для своего времени это — наиболее разумное и демократическое вменение морального

долженствования. Вместе с тем кодексы предполагают и в некотором смысле формируют в индивидах авторитарное, догматическое и экстравертное мышление. Древние кодексы предусматривали самые жестокие наказания за нарушение запретов и утверждали мораль с помощью насилия. Весомость внешних санкций подавляет и нивелирует самостоятельные нестандартные личностные суждения о морали, не разрешает ни малейшего сомнения в провозглашенных нравственных истинах. М.к. этого времени требуют повиновения и послушания. Нравственность наделена здесь деспотическими чертами.

Религиозное сознание также предрасположено к кодифицированному восприятию нравственности, которая рассматривается как незыблемая трансцендентная регламентация, связанная с законами мироздания. Самыми известными здесь являются религиозно-нравственные кодексы (например, Декалог Моисея, Десять заповедей Христа, благородные истины Будды, нравственные правила Корана). Содержание этих кодексов считается «словом Божиим», которое якобы возведено людям через богоизбранного посредника, учителя религии и нравственности, и обладает поэтому религиозным и божественным авторитетом.

Кроме того, существуют светские морально-правовые кодексы, которые апеллируют не столько к религиозным умонастроениям, сколько к социальному опыту и правосознанию индивидов (например, Законы Хаммурапи, Кодификация императора Юстиниана, Русская Правда). Правовое сознание, несомненно, тяготеет к кодификации и формализации велений нравственности и подчиняет мораль праву. Легалистское истолкование морали в известных исторических рамках не противоречит религиозно-нравственным установкам. Кардинальными принципами и религиозными, и светских кодексов являются нормы — «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй».

В феодальном обществе возникают сословные кодексы, предназначенные в первую очередь для привилегированных групп — феодалов и клириков. Эти кодексы соответственно трактуют понятия рыцарской чести. С развитием ремесленных и торговых ассоциаций, укреплением городской коммуны появляются цеховые уставы и М.к. городского ремесленника.

Идеи нестяжания (бедности), послушания (смирения) и воздержания, соответствующие духу евангельской морали, отражены в письменных уставах монашеских общин (орденов) и составляют главные обеты. Христианский нравственный идеал здесь воплощается в аскетизме. Необычный образ жизни монахов призван реабилитировать безразличие монахов к общественной жизни, укрепить этическую ориентированность поведения и оправдать известные духовные притязания. В святости они видели важнейшее условие личного спасения.

Письменные кодексы «рыцарской чести», по-видимому, не составлялись. Поведенческие нормы средневековых рыцарей, тем не менее, представляют собой выразительную и цельную систему, которая складывается уже к XI—XII вв. Рыцари клялись прежде всего верно и самоотверженно служить Богу и Церкви, Королю и Даме, отстаивать интересы и честь своего сословия. Понятие рыцарской чести указывает на этические критерии поведения, служит символом бескорыстия и героизма. Рыцарские представления о чести связаны с защитой сословных привилегий и сословным эгоизмом, отделяют рыцарство от других сословий. Рыцарская мораль является своеобразной философией насилия и санкцией насилия как прямого осуществления феодального права.

Эволюцией Кодекса рыцарской чести являются правила куртуазности, которые становятся наиболее актуальными в эпоху Возрождения, а также в XVI—XVII вв. в высшем свете и придворном обществе. Обучение этим правилам входит в систему образования высшего сословия. Понятие «человек чести» совпадает здесь с понятием образованной, воспитанной личности, подготовленной к политическому управлению обществом и к бюрократической деятельности. Правила куртуазности упраздняют воинские идеалы феодалов, ориентируют на дипломатические способы разрешения возникающих конфликтов, закладывают основы для этики толерантности. Сторонников правил куртуазности нередко упрекают в лицемерии, страсти к политическим интригам, в подмене морального характера искусственно созданной репутацией.

С XVI—XVII вв. в связи с развитием товарно-денежных отношений и торгового капитала в среде мелких собственников-горо-

жан появляется сумма правил, следование которым должно обеспечить личный успех, выражающийся в деньгах. Главными жизненными правилами становятся трудолюбие и бережливость. Данный кодекс поведения совпадает с этикой труда и рачительного ведения хозяйства. Выразителем этого кодекса на Западе считается протестантизм. В России этика труда опирается на патриархальные и православные традиции.

Серия беспрецедентных нравственно-политических кодексов, созданных под эгидой межгосударственных организаций в XVIII—XX вв., содержит социальные программные установки и нравственные требования демократического и либерального свойства. Эти нормативные документы ориентированы исключительно на светские ценности (например, различные Хартии, Билли и Декларации о правах, среди которых можно выделить «Декларацию независимости», «Декларацию прав человека и гражданина», «Всеобщую Декларацию прав человека»). Они защищают достоинство человека и одновременно настаивают на социальных гарантиях условий для жизни, развития и самореализации личности.

По-прежнему актуальны профессиональные нравственные кодексы, прообраз которых можно усмотреть в жреческом кодексе и этике врача. Эти кодексы отражают особенности и общественную ценность некоторых профессий (врача, юриста, педагога, журналиста, ученого, банкира, торговца, политика). Они ставят своей целью повысить социальную ответственность этих профессиональных групп.

Некоторые замкнутые социальные группы, занимающие высокое положение в обществе, представляющие себя социальной элитой, вырабатывают свои элитарные кодексы, которые, как правило, являются апологией группового эгоизма и чванства. Свои М.к. создают также девиантные группы, например представители организованной преступности, «воры в законе».

МОТИВ (от лат. *motio* — движение; душевное движение, эмоция) — внутреннее побуждение к действию, поступку. М. следует отличать от стимула — внешнего побуждения к действию внешними обстоятельствами. В качестве М. поступков могут выступать различные элементы сознания: а) потреб-

ности, интересы, желания; б) положительные и отрицательные, альтруистические и эгоистические чувства (симпатия, любовь, сострадание и т.д.; антипатия, ненависть, зависть и др.); в) представления и понятия о ценном и неценном (о добром и злом, должном и недолжном, прекрасном и безобразном, гуманном и негуманном, святом и грешном и т.д.); г) принятые в данном обществе людей и сознательно воспринятые личностью моральные, правовые и другие нормы поведения, регулирующие взаимные отношения людей, а также отношения личности и общества.

М. предшествует поступку как субъективная воля, определяющая характер поступка. Однако М. не всегда осознается и объяснение М. поступка может далеко разойтись с действительным положением дел. К тому же обычно поступку предшествует целый комплекс побуждений разного характера, которые иногда противоречат друг другу. В сознании индивида происходит мучительный процесс борьбы М., выбора М., принятия решения — процесс мотивации.

МУЖЕСТВО — моральное качество человека, заключающееся в способности противостоять опасностям, проявлять стойкость, преодолевать страх смерти.

М. — одна из основных добродетелей в античной этике, связанная с особым чувством патриотизма, порожденным созданием полисной общественной организации, ощутимыми достижениями культурного развития, которые объединяли людей в борьбе с природой и внешними опасностями. Особые условия развития классового общества в Древней Греции породили необходимость существования элиты, задачей которой стала прежде всего защита общества от внешних врагов, обеспечение его безопасности. Военская доблесть, стремление к славе, героизм, служившие основой индивидуальной мотивации поведения при защите родины, неизбежно были связаны с волевыми качествами, требующими преодоления страха. Это и делало М. столь актуальным для той эпохи.

Аристотель определял М. как промежуточное положение между трусостью и безумной отвагой. И трусость, и безумная отвага являются в его представлении пороками, т.к. суть неумеренное проявление страстей чело-

века. По своей природе М. ближе к безумной отваге, чем к трусости. Тем не менее мужественным не является, с точки зрения Аристотеля, ни тот, кто действует, охваченный страстью, рожденной в пылу атаки, ни тот, кто, действует умело и поражает врага, фактически не подвергая свою жизнь опасности. Основу М. составляет не то и не другое, а стремление к прекрасной цели. Во имя нее человек и совершает мужественные поступки, преодолевая свой страх перед опасностью. Точно так же недостаточно для определения М. одного умения поражать врага, ведь если умелый поражает неумелого, поступки кажутся мужественными только потому, что другие люди не понимают, какова в действительности опасность. В этих определениях Аристотель схватывает действительную основу М., которая заключается в преодолении человеком самого себя, своих страхов и страстей во имя высшей цели.

МУТАЗИЛИТЫ (араб. — отделившиеся, обособившиеся) — представители первой крупной школы в мусульманской «спекулятивной теологии» (*калам*), процветавшей в первой половине IX в. Мутазилизм возник в ходе диспутов мусульман с представителями других верований, прежде всего христианства, а также с появлением в исламе различных религиозно-политических течений. В этих спорах сложилась характерная для всего калама в целом проблематика: как соотносятся атрибуты Бога с его сущностью, извечен ли Коран как слово Божье или он сотворен во времени, как относится свобода воли к предопределенности человеческих поступков и т.п. М. считались «отделившимися», потому что утверждали, что человек, совершающий грех, лишь отходит от рядов правоверных, не становясь неверующим, т.е. занимает промежуточное положение между теми и другими. Принято считать, что М. — это бывшие последователи Хасана ал-Басри (ум. в 728 г.), прежде всего отделившиеся от него ученики Васил ибн Ата (ум. в 748 г.) и Амр ибн Убайд (ум. в 762 г.). Деятельность М. проходила в период интенсивных переводов работ античных мыслителей во второй половине VIII в. М. отрицали необходимость слепого следования религиозным авторитетам и традициям (таклид), рассматривали сомнение как первое условие познания, считая, что «50 сомнений стоят больше одной

догмы». Они полагали, что человек кроме пяти органов чувств обладает еще и шестым — разумом, «светом разума», на суд которого должны быть отданы все проблемы. Тракаты, приписываемые или прямо относящиеся к мутазилитским, обязательно включали в себя два главных раздела: о справедливости и единобожии (таухид), поэтому М. называли поборниками последних. Они основывали свои взгляды на учениях Демокрита, Эпикура, Эмпедокла и других античных философов. Наиболее известными представителями мутазилизма были ал-Алляф (ум. ок. 840), ан-Наззам (ум. 835–846), ал-Джахиз (ум. в 868 г.). М. были активными сторонниками свободы воли. Они считали, что поскольку Бог справедлив, то он может творить по отношению к своим созданиям только то, что целесообразно и справедливо. Отсюда они выводили, что Бог не может быть источником зла и несправедливости. Обосновывая эту идею, М. утверждали, что у человека наличествует свободная воля, и за все дурные поступки он должен отвечать перед Богом. Бог, согласно их учению, всемогущ, но только относительно добра и справедливости. Зло и несправедливость не исходят от Бога, значит существуют такие акты, которые Всевышний не способен определять. Когда, например, ан-Наззама обвинили в отрицании всемогущества Бога, то он ответил: «Вы не допускаете, чтобы Аллах творил зло актуально, а я не допускаю, чтобы потенциально». Если человек свободен, то он волен совершать как добрые, так и дурные поступки. Бог, в силу своей справедливости, оказывается вынужденным награждать человека за благие дела и наказывать за дурные. В итоге получается, что Бог делает последнее не по своей злой воле, а по справедливости. Историческая заслуга М. заключалась в том, что они первыми пробили брешь в догматической мусульманской мысли, опиравшейся на слепую веру в каждую букву «священных текстов». После этого религиозные деятели уже не могли отвечать на все вопросы, касавшиеся истины догматов ислама, традиционным «биля кайфа» (не спрашивай, как). М. выступали также против всякого антропоморфизма. Они считали, что мусульманское единобожие несовместимо с признанием реальности и извечности божественных атрибутов как неких сущностей, отличных от божественной сущности. Традиционный

список главных «положительных» атрибутов Бога обычно включал следующие семь: знание, могущество, жизнь, воля, зрение, слух и речь. Из них субстанциональными, внутренне присущими божественной сущности как таковой, М. признают только первые три, объявляя их тождественными с божественной сущностью и в этом смысле извечными. Остальные же характеристики они относят к «атрибутам действия», возникающим во времени, изменчивым. С этим связано и мутазилитское учение о сотворенности Корана как слова божьего, расходящееся с преобладающим в мусульманской мысли представлением об извечности Корана. Пять основных принципов этического рационализма М., общих для всех его школ, включали: ценности объективны; бог — источник одного лишь блага; ценности рационально познаваемы; человеческая способность действовать и познавать ценности может быть источником зла; ответственность человека влечет вечное вознаграждение или наказание в потустороннем мире (этот принцип является следствием из третьего и четвертого). Наиболее известные мутазилитские школы были в Басре и Багдаде в IX—X вв. При халифе ал-Мамуне и двух его преемниках, с 813 по 847 г., к деятельности М. относились весьма благосклонно. Правящий режим был толерантен даже к тезису о «сотворенности» Корана. Однако после 847 г. М. подверглись гонению. Мутазилизм оказал большое влияние на развитие рационалистических тенденций в философии и культуре мусульманского Востока.

Сочинения: Ал-Джахиз. *Китаб ал-Хайван*. Каир, 1938—1945.

Литература: Жузе П. Мутазилииты. Казань, 1899; Закуев А. К. Философия ан-Наззана. Баку, 1961; Ибрагим Т. Материалистические тенденции в учении мутазилиитов / Из истории философии освободившихся стран. М., 1983; Nader A. N. Le système philosophique des Mutazila. Beirut, 1956; Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. М., 1990; Wolfson H. A. The philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976; См. также литературу к статье *Калам*.

МЫСЛЬ — особая реальность, посредством которой познаются и преобразуются все другие реальности: природная, социальная, культурная. Наличие М. (или смысла) — необходимое условие сознательного существования человека, осмысляющего ок-

ружающий мир и собственное бытие в мире. Парадоксальность бытия М. в качестве особой реальности заключается в том, что она всему полагает границы, все определяет и тем самым делает умопостижимым для нашего внутреннего сознательного опыта; но при этом ничто в мире (ни материальные вещи и процессы, ни чувственно-эмоциональные психические переживания) не может положить ей самой действительных пределов. М. как нечто идеально-сущее определяется, а соответственно, и познается лишь средствами самой М. При этом ясно, что бытие идеально-сущей М. в мире является обусловленным и тончайшим образом связанным с материальными ее основаниями: работой мозга, физическими действиями, знаковой реальностью языка, продуктами производственной деятельности, культурной средой существования человека. Да и сам идеальный замысел в голове человека есть важнейший фактор преобразования материальной действительности. М. при попытках ее самоосмысления предстает как парадоксально двоящаяся — сущее-несущая, идеально-материальная — реальность, всегда находящаяся в нас и с нами, но всякий раз таинственно от нас ускользающая при попытках сделать ее предметом рационального изучения. Неудивительно, что сущность М. всегда была и остается до сих пор предметом раздумий и споров среди психологов и философов. Можно выделить два основных понимания природы М. Оба восходят к древним философским учениям Китая, Индии и Греции и отражают отмеченную выше парадоксальную реальность М. Первый связывается с именем Платона и заключается в постулировании объективного и сверхпсихического мира М. (царство идей = эйдосов), в котором находит свое субстанциональное основание умственная деятельность каждого отдельного человека. Противоположная точка зрения делает упор на объективности материально-природных и социальных процессов, а М. рассматривает как отражающую их идеально-субъективную реальность, не существующую вне психического мира индивида. При первом подходе большие трудности вызывает объяснение существенной зависимости содержания идеальной М. от материальных образований типа структуры практической деятельности или состояний мозга. При последовательном проведении второй позиции

МЫШЛЕНИЕ

возникают проблемы объяснения онтологического статуса объективных смыслов (логико-категориальных, математических, ценностных), не выводимых ни из какого эмпирического опыта, а также несводимости идеального содержания М. ни к каким телесно-физиологическим процессам.

В настоящее время предложен ряд новых синтетических идей в понимании феномена М. во Вселенной, позволяющих надеяться на грядущее конструктивное снятие вышеотмеченных альтернатив: концепции био- и психополей в биофизике; вакуумно-торсионные и голографические модели переноса физических взаимодействий, возможно служащих материально-несущими основаниями мысли; современные интерпретации пространственно-временной структуры Вселенной по аналогии с лентой Мебиуса, одну сторону которой образуют идеально-смысловые, а другую — материальные процессы, согласованные друг с другом и т.п.

МЫШЛЕНИЕ — важнейшая познавательная способность, благодаря которой человек получает знание о мире и о самом себе, а также планирует и осуществляет свою практическую деятельность. Традиционно, начиная с античности, М. противопоставляется непосредственному чувственному восприятию и эмоциональному переживанию. При известной относительности этого противопоставления М. в самом широком смысле правомерно толковать как способность к познанию существенных свойств и связей бытия, лежащих за пределами непосредственного чувственно-перцептивного и эмоционально-аффективного опыта. М. дает возможность не только проникать сквозь эмпирический «покров» вещей (обрабатывать чувственные данные) и погружаться в глубины человеческого Я, но и является необходимым средством осмысления действительности, надления ее смыслами различного уровня, понимание которых также невозможно без мыслительной деятельности. Эмоции и чувства предоставляют лишь первичный материал для получения знания, но только благодаря категориальным структурам мышления и единым идеальным смыслам, которыми оперирует человек, возможно рациональное со-знание: одинаковая идентификация людьми предметов восприятия, интерсубъективная (однозначно пони-

маемая) речевая коммуникация, осведомление другого человека о своих внутренних состояниях и т.д. При этом М., обеспечивающее рациональное познание и поведение, всегда носит опосредствованный характер и подразумевает наличие материальных оснований идеальных смыслов. Такими материальными основаниями М. являются физиологическая структура тела и прежде всего мозг человека, а также знаково-символические системы различного типа, важнейшей из которых является язык.

В самом общем виде в науке можно выделить два основных типа мыслительной деятельности: гуманитарное и естественнонаучное. Гуманитарное М. наиболее зримо проявляется в сфере художественного творчества, в области моральных отношений, а также в отдельных науках гуманитарного цикла: литературоведении, искусствоведении, ряде направлений исторической науки, культурологии. Здесь мыслительная деятельность человека направлена не столько на установление объективных свойств и связей природного и социального бытия (не на строго научное объяснение), сколько на выражение и понимание собственно человеческих ценностей и смыслов. Гуманитарное М. характеризуется полифоничностью и многомерностью создаваемого смыслового «поля», неустранимостью лично-субъективной составляющей при истолковании культурно-символических образований (литературных и исторических текстов, музыкальных и архитектурных творений, человеческих поступков и т.д.). Для него специфичны также метафоричность выражений, диалогичность. Естественнонаучное М. наиболее специфично для логики-математических и естественнонаучных дисциплин, для технического творчества, бизнеса, права, политики. Оно ориентировано на познание объективных закономерностей окружающего мира и их конструктивное практическое воплощение. Эталоном такого М. служит оперирование четко определенными смысловыми конструктами, выраженными в знаковых системах естественного или искусственного языка. Помимо языкового опосредствования для полноценного функционирования естественнонаучного М. необходимо наличие системы логических операций (идентификации, сравнения, абстракции, обобщения и т.п.), обеспечивающих инвариантное порождение и

понимание смыслов, а также дискурсивных процедур обоснования, осуществляемых в логических формах (понятиях, суждениях, умозаключениях). Соответственно, естественнонаучное М. можно определить как опосредованную языком, инвариантно упорядоченную (посредством системы логических операций) и дискурсивно обоснованную смыслопорождающую и смыслопонимающую деятельность *сознания*. Логико-дискурсивное М., дающее однозначно понимаемое и доказательное знание, противостоит интуиции как знанию непосредственного типа. В то же время естественнонаучное М. достаточно гармонично сочетается с гуманитарным М.

Что касается процессов развития М. во времени, то оно проходит длительный и сложный путь становления как в онто-, так и в филогенезе. Необходимыми условиями его формирования служат совместная предметно-практическая деятельность людей, активная межличностная коммуникация и поэтапное усвоение социального опыта, накопленного предыдущими поколениями. Применительно к становлению логического М. выделяют обыкновенно три стадии: стадия наглядно-действенного, стадия наглядно-образного и стадия собственно вербально-логического М. Они характерны в целом и для индивидуального, и для исторического развития. Выделение временных стадий в

формировании гуманитарного М. вызывает большие затруднения и служит предметом дискуссий. Общая логика развития М. в двух его основных разновидностях представляется сегодня следующей: чем сложнее характер практических и познавательных задач, возникающих перед человеком в процессе его жизнедеятельности, и чем сложнее и объемнее становится набор мыслительных средств, филогенетически накопленных человечеством для их разрешения, тем более длительным и сложным становится индивидуальный умственный онтогенез, дабы обеспечить успешную социализацию и продуктивное творчество личности. Потребность в координации и синтезе многообразных исследований М. привели в настоящее время к становлению целого спектра как философских подходов к его изучению (деятельностного, культурно-символического, феноменологического, герменевтического), так и общенаучных методов его познания (информационно-кибернетического, системного, синергетического).

Литература: Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1969; Тихомиров О.К. Психология мышления. М., 1984; Вергеймер М.К. Продуктивное мышление. М., 1987; Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994; Шедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995; Шилков Ю.М. Гносеологические основы мыслительной деятельности. СПб., 1992.

Н

НАРОД — категория социальной философии, исторической науки, политологии. Термин «Н.» имеет несколько значений. Под Н. понимают: а) низы общества в противовес его верхам, непривилегированные его слои в противовес привилегированным; б) совокупность людей, объединенных принадлежностью к тому или иному конкретному отдельному обществу (стране, государству); в) *этнос*, или этническую общность; г) *нацию*. В применении к первобытному обществу Н. называют совокупность конкретных, отдельных обществ (социоисторических организмов), члены которых говорят на одном или нескольких сходных языках и имеют общую или сходные культуры.

НАРОДНИЧЕСТВО — см. *Солитарность*.

НАТУРАЛИЗМ (от лат. *naturalis* — природный, естественный, *natura* — природа) — методологический принцип, согласно которому все существующее может быть объяснено исходя из естественных, природных причин. Н. универсализирует природу, сводя все многообразие сущего к ее проявлениям. Характерной чертой Н. выступает стремление избежать допущения существования явлений, выходящих за пределы возможностей научного объяснения и редукции к природному началу. В этом отношении Н. противостоит различным формам супранатурализма, допускающим существование сверхприродного бытия.

Для Н. XIX — начала XX в. характерна тенденция к универсализации методов естественных наук, распространяемых также и на изучение социальной сферы, при этом человек понимается как простое и отчасти случайное произведение природы. После работ Ч. Дарвина Н. часто принимает форму эволюционизма, утверждающего, что все формы жизни в конечном счете произошли из неживой материи.

В качестве самостоятельного философского направления Н. оформился в 30-е гг. XX в. в США и в середине XX в. пользовался значительным влиянием. Сторонники Н. пытались предложить альтернативный по отношению к философской антропологии

метод анализа положения человека, метод, основывающийся на научной методологии.

Понятие «Н.» употребляется также и в эстетике. Эстетический аспект использования данного термина был предложен Э. Золя, который пытался дать трактовку романа как литературного опыта, призванного верифицировать научные гипотезы. На сторонников Н. в эстетике сильное влияние оказали учение Дарвина, а также разработка учений о наследственности и инстинкте в биологии. Для литературного Н. характерен культ документализма и спциентизма.

Литература: Moscovici S. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. P., 1977; Sellars. *Naturalism and ontology*. California, 1979; *Naturalism and rationality*. N.Y., 1986.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ — в широком смысле направление в эпистемологии, развиваемое на основе естественнонаучных теорий. В узком смысле — особый вариант Н.э., основоположником которого является американский философ У.В.О. Куайн, рассматривающий эпистемологию «как часть психологии, а следовательно, как часть естественной науки». Защищая ослабленный вариант эмпиризма, Куайн формулирует основной вопрос своей эпистемологической программы: каким образом из скудного входа (воздействие волн и частичек на поверхность нашего тела) мы создаем такие богатые и разнообразные научные теории или, более широко, как происходит обучение вообще? Исследование осуществляется в контексте обучения языку и разбивается на два основных этапа: а) от стимула к предложениям наблюдения (отношение R_1); б) от предложений наблюдения к теоретическим предложениям (отношение R_2). R_1 и R_2 понимаются не как логические отношения, а как эмпирические и изучаются в рамках психологии. Первичным языковым элементом у Куайна выступают не термины, а предложения, что выражает его принципиальную холистскую позицию. Значение слова зависит от той роли, какую оно играет в предложении. Короткие предложения заучиваются целиком в соответствии с определенным стимулом. Сложные предложения образуются посредством синтеза на основе аналогии, путем использования слов из других предложений, где они уже встречались. Обучение языку трактуется как приобретение

привычки отвечать определенным образом при определенных условиях. Для этого необходима определенная группировка воспринимаемых ситуаций, т.е. стандарты перцептуального сходства, которые могут быть как приобретенными, так и врожденными. Перцептуальное сходство следует отличать от физически явного рецептуального сходства. Каждый глобальный стимул есть упорядоченная подсеть нервных окончаний, которые могут быть сходными в физическом смысле. Элементами психологического механизма, позволяющего обучаться, т.е. формировать стандарты перцептуального сходства, являются: следы, броскость, удовольствие. Основными ступенями в овладении языком являются: предложения наблюдения, предикаты наблюдения, категориалы наблюдения. Категориалы наблюдения, имеющие логическую форму «если А, то В», представляют собой некоторый аналог миниаторной научной теории.

Литература: Куайн У.В.О. Слово и объект / Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986; Кезин А.В. Эпистемология в лодке Нейрата / Профессионалы за сотрудничество. М., 1997; Quine W.V. From Stimulus to Science. Cambridge, London, 1995.

НАТУРФИЛОСОФИЯ – философия природы, умозрительно трактуемой в ее целостности. Границы между естествознанием и Н., так же как место Н. в философии, исторически менялись. В досократовский период древнегреческой философии Н., называвшаяся физиологией и физикой, заключала в себе исток естествознания. Древнегреческие натурфилософы выдвинули ряд гипотез, сыгравших значительную роль в истории науки, например атомистическую гипотезу (Демокрит). В философии Аристотеля Н. (физика) занимала первостепенное место, включая в себя учение о движении, космологию и биологию. Большую роль Н. играла в философии стоицизма, сам термин «*philosophia naturalis*» впервые ввел в I в. римский стоик Сенека.

Отдельные элементы античной Н. в патристике и схоластике были приспособлены к креационистским построениям христианства, как и мусульманства. В философии Возрождения интересы к природе нашли свое выражение в новом расцвете Н. на основе идей пантеизма, органицизма, микро- и макрокосмоса. Стремление к овладению

силами природы породило характерное для этого времени увлечение магией, каббалистикой и мистикой чисел. Вместе с тем крупнейший философ этой эпохи Бруно развивал свои натурфилософские идеи и на основе гелиоцентрической системы Коперника.

В период развития механистического естествознания в XVII–XVIII вв., когда обладали аналитические методы исследования природы, Н. была оттеснена на второй план. Однако к концу XVIII – началу XIX в. появилось много новых научных теорий – учения о теплоте, электричестве, магнетизме, была установлена связь между неорганической и органической природой и т.п. На основе их обобщения великий немецкий идеалист Шеллинг развил основательную Н. (впервые употребив видоизмененный термин – *Naturphilosophie*), оказавшую влияние на ряд естествоиспытателей этой эпохи (особенно немецких и русских).

Дальнейшее развитие и дифференциация естествознания значительно ослабили интерес к Н. Вместе с тем такая дифференциация рождала и стремления понять единство природы, учитывая те или иные научные достижения. Отсюда – выдвижение новых натурфилософских идей в конце XIX – начале XX в. такими философами и естествоиспытателями, как В. Оствальд, Х. Дриш, Т. Липпс. Элементы Н. заключены в концепции эмерджентной эволюции А. Уайтхеда.

НАУКА – процесс построения систематизированного образа части реальности, ориентированный на выявление ее общих свойств. Основой этого процесса служит научная методология – комплекс приемов решения определенных задач, а его результатом является получение теоретического знания, служащего удовлетворению базовых человеческих потребностей, первая из которых – познавательная доминанта человеческой деятельности, а вторая – научное обеспечение разработки новых технологий, которые используются в целях освоения и расширения экологических ниш во всем многомерном пространстве существования человека.

Н. представляет собой ограниченную часть общечеловеческой и национальной культуры. В пространстве культуры Н. наиболее тесно взаимодействует с техникой, а также с философией и религией. Область

научных интересов определяется поисками ответов на вопросы: «Что?», «Как?» и «Почему?». На вопрос «Зачем?» Н. обычно отвечала с трудом, проигрывая на этом поле философии, религии и искусству. Однако в связи с развитием таких научных дисциплин, как теория самоорганизующихся систем, у Н. и в этой сфере появляются новые возможности. Стремление найти ответы на эти наиболее фундаментальные вопросы человеческого бытия в форме, адекватной существующим условиям, делает Н. наиболее динамичной частью человеческой культуры.

Возникновение и развитие Н. как самостоятельной сферы человеческой деятельности происходило в общем русле мировой истории и истории отдельных государств и народов. Взлеты и кризисные ситуации научного познания во все времена были согласованы с переломными историческими эпохами. В ходе исторического времени постоянно возрастала роль деятелей Н., одними из первых находивших адекватный отклик на очередной вызов истории.

Основные этапы эволюции научного знания соответствовали крупномасштабным циклам мировой истории. 1. Преднаука (4000—500 гг. до н.э.) — ключевые достижения: письменность, начала математики, хронометрии, технологии ремесел. 2. Античность (500 г. до н.э. — 500 г.) — рациональные основы мышления, возникновение философии, логики, геометрия Евклида, энциклопедический характер научного познания. 3. Средние века (500—1200) — схоластика, антропоцентризм, развитие технического знания. 4. Возрождение (1200—1600) — возникновение университетов, гуманизм, революция Коперника, «Вселенная» Гутенберга. 5. Новое время (1600—1800) — секуляризация науки, механика Ньютона, возникновение опытного естествознания, дифференциальное и интегральное исчисления, механистическая картина мира, научно-промышленная революция. 6. Новейшее время (1800—1900) — дифференциация научных дисциплин, завершение создания классического естествознания, неевклидовы геометрии, эволюционизм. 7. Современность (1900—1960) — формирование научных сообществ, неклассическая рациональность, релятивизм, революции в физике, биологии, кризис оснований математики. 8. Компьютерная революция (1960—2000) — постне-

классическая рациональность, информатика, милитаризация науки.

Корреляция развития Н. с историческими эпохами объясняется ее практической востребованностью. Отличительная особенность процесса развития Н. состоит в ускорении его темпов: каждый следующий цикл, если не считать длительного периода преднауки, составляет по продолжительности 50—70% от предыдущего.

Развитие Н. происходит в рамках общепринятой научной парадигмы до тех пор, пока возникновение научных парадоксов и неразрешимых обычными методами проблемных ситуаций не приводит к научной революции. Исследование динамики научного знания занимается специальная дисциплина — науковедение, предметом которой является сама Н. Будучи самоорганизующейся системой, Н. развивается в соответствии с циклическими закономерностями, проходя через зоны кардинальных изменений и участки монотонного развития. Наиболее крупные изменения происходят в периоды научных революций, самыми значительными последствиями последних являются полная модернизация общенаучной парадигмы и всей системы миропредставления, обновление философских оснований, методологии и типа научной рациональности.

В истории Н. выделяют четыре научные революции. 1. Становление классического естествознания (XVII—XVIII вв.), основные принципы которого состояли в признании абсолютно достоверных истин и абсолютно достоверного знания, резком разграничении сферы материи и сферы духа, сознания, жесткого детерминизма, а также в использовании математических методов моделирования реальности и эксперимента как основных способов научного знания. 2. Дисциплинарная организация Н. (XIX в.): возникновение картин мира, не редуцируемых к механистической (термодинамика, теория электромагнетизма, биология, химия); идея развития; политическая экономия и социология. 3. Неклассическое естествознание (первая половина XX в.): теория относительности, квантовая механика, вероятностная картина мира, новое понимание причинности, случайности, необходимости. 4. Постнеклассическая Н. (вторая половина XX в.): примат комплексных междисциплинарных

исследований, принципы системности, синтетическая картина реальности, нелинейная динамика, универсальный эволюционизм.

В соответствии с теорией циклизма и социогенетики современный этап социокультурной динамики мировой цивилизации можно определить как период становления постиндустриального общества, базовая отличительная черта которого — квалификация теоретического знания в качестве непосредственного источника стоимости. На этой основе происходит метаморфоза Н. — она становится «Большой наукой», которая тесно переплетается с социально-политическими институтами. Сформировалось мировое научное сообщество — уникальное явление в мировой истории.

Наряду с этими позитивными процессами к началу XXI в. в Н. явственно обозначились признаки очередного эволюционного кризиса: Н. пока не смогла предложить надежных способов разрешения современных глобальных проблем, которые ставят под вопрос выживание человечества. Опираясь на обобщение циклических закономерностей развития Н., можно утверждать, что мы вступили в период очередной научной революции. В порядке предварительного прогноза можно указать основные научные направления, по которым в период 2000–2030 гг. будет развиваться эта революция: нетрадиционная энергетика, микро- и макротехнологии, биотехнология и геновая инженерия, физика квантового вакуума, психофизика. Практическое значение этой новой научно-технологической революции будет состоять в преодолении эволюционного глобального кризиса и в переходе к самоподдерживаемым регуляторам развития в мировом масштабе, а также на региональных и национальных уровнях.

Один из уроков развития Н. в XX в. состоит в том, что ряд научных достижений послужил основой непродуманных действий, которые нанесли большой вред людям и окружающей природе. Поэтому важным направлением научных исследований в XXI в. станет разработка эффективных мер противодействия безответственному использованию научного потенциала.

Литература: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999; Рассел Б. Человеческое познание. Киев, 1997; Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000.

НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ — одно из основных понятий современной философии науки, введенное в научный оборот Т. Куном в его работе «Структура научных революций». Н.р. — это процесс смены *парадигм*. В период нормальной науки (когда ученые заняты решением задач-головоломок, т.е. таких, которые в принципе имеют решение в рамках данной парадигмы) рано или поздно возникает ситуация, когда ученые приходят к выводу, что некоторая задача не может быть решена в рамках данной парадигмы. Такие задачи Кун называет аномалиями. Однако наличие одной или нескольких аномалий еще не означает смены парадигмы (в этом Кун спорит с фальсификационизмом К. Поппера). Со временем количество аномалий растет, и становится очевидным, что парадигма больше не может справиться со своими задачами. Это состояние Кун называет кризисом. Период кризиса — это период конкуренции между альтернативными теориями, однако Кун считает такое состояние ненормальным для науки. Кризис заканчивается, когда одна из теорий доказывает свои возможности по наиболее эффективному разрешению существующих проблем и ее принимает большая часть *научного сообщества*. Эта теория закладывает основы новой парадигмы.

Решение о выборе новой парадигмы не может быть обосновано исключительно рациональными, логическими средствами. Более того, по формальным причинам старая парадигма лучше (она более подробно разработана, уточнена, объясняет большее количество проблем). Выбор новой парадигмы в значительной степени определяется нерациональными факторами, такими, например, как возраст ученого, его личные амбиции и пр. («решение подобного рода может быть основано только на вере»). Данный вывод Куна вызвал многочисленную и ожесточенную критику, поскольку ставил под вопрос рациональность научной деятельности.

НАУЧНОЕ СООБЩЕСТВО — одно из основных понятий современной философии и социологии науки. Обозначает совокупность ученых, исследователей, которые придерживаются сходных взглядов на сущность и цели науки. Н.с. может считаться и группа ученых, исследующих определенную проблему, и все представители данной научной

НАЦИОНАЛИЗМ

дисциплины, и все ученые отдельной страны, региона или народа, и, наконец, все представители науки за все время ее существования.

Понятие «Н.с.» ввел в научный оборот Полани, однако лишь с появлением работы Т. Куна «Структура научных революций», оно вошло не только в терминологический аппарат дисциплин, изучающих науку, но и в общенаучный лексикон (как и другие понятия, введенные Т. Куном). Согласно Куну, Н.с. — это группа ученых, которые признают одну *парадигму*. Поэтому, например, астрологи, экстрасенсы и пр. не могут входить в современное Н.с. (в социологии знания такие группы людей называют эпистемическими (или познавательными) сообществами). По этой же причине парадигма часто отвергает новаторов, т.е. таких ученых, которые претендуют на обсуждение и изменение самих основ парадигмы.

До появления понятия «Н.с.» в философии науки прямо не обсуждалась проблема исторического субъекта научной деятельности. Неявным образом наличие носителя знаний, конечно, подразумевалось, но исключительно как абстрактного, обезличенного субъекта. Развитие знания понималось как смена научных идей, появление новых фактов, экспериментов и т.п. Так, например, логические позитивисты намеренно стремились описать структуру знания через строгие логические процедуры, нивелировав все, что могло относиться к конкретной исторической ситуации. Продолжая эту традицию, К. Поппер создает концепцию «третьего мира» — объективного и автономного мира знания. Введение исторического субъекта научной деятельности оказало серьезное влияние на дальнейшее развитие философии науки, которая оказалась в дальнейшем вынужденной частично утратить свой интересубъективный предмет и сотрудничать с такими дисциплинами, как психология научного творчества и социология науки.

НАЦИОНАЛИЗМ — доктрина, идеология, система взглядов, в основе которой лежат идеи совпадения политических границ государства с границами проживания этноса, образующего это государство (Э. Гелнер). Национализм, как правило, всегда предполагает дихотомию: «мы» и «они»; «наши» и «не наши». Ключевые постулаты Н. — куль-

турное и политическое самоопределение. Крайний Н. находит выражение в теориях о расовом и национальном превосходстве, часто сопровождается идеей об избранности данного народа.

Как массовое движение Н. зарождается в Европе в конце XVIII в. (в связи с Французской революцией) и с середины XIX в. становится наиболее влиятельной идеологией в мире, принимая обличия и поддерживая концепции демократической, коммунистической, фашистской, «самобытных» (арабские и африканские страны) идеологий.

В странах с традиционными социальными структурами феномен Н. может рассматриваться как реакция на модернизацию экономики и политики. В XX в. Н. выступает за социальные преобразования, требуя равных возможностей экономического, социального и культурного развития этносов.

Н. рассматривает нацию в качестве высшей ценности, не имея основательного научного обоснования, опирается на эмоциональные доводы, зачастую предполагает наличие внешнего или внутреннего врага — представителей других этнических групп.

Н. может быть не только этническим, но и региональным, выступающим за разделение государств на национальные единицы (регионы), в которых компактно проживают народы, схожие по своей культуре и историческим традициям.

НАЦИЯ — совокупность людей, объединенных наличием общего отечества. В отличие от *этноса*, с которым Н. нередко отождествляют, сущность Н. наиболее отчетливо выражается в национальных движениях, которые представляют собой деятельность масс людей, направленную к достижению определенных целей, причем чаще всего политических. Н. в этих движениях выступает как определенная общественная, прежде всего политическая, сила.

Н. первоначально возникли в Западной Европе, и их появление связано со становлением и развитием *капитализма*. В процессе преодоления феодальной раздробленности (см. *Феодализм*) шло формирование централизованных государств и одновременно социоисторических организмов, основанных на рыночных связях. Вместе с появлением каждого такого, единого в экономическом отношении социоисторического организма

возникли и его объективные интересы, которые не могли не быть интересами основной массы людей, входивших в его состав. В результате единый социоисторический организм, который одновременно был и централизованным *государством*, выступил в глазах его членов как их общее отечество, а они, все вместе взятые, стали общественной силой, отстаивавшей интересы этого отечества, т.е. Н. Идея национального единства, без которой нет Н., могла оформиться только в борьбе за интересы социоисторического организма. Вначале это была борьба за реальное единство социоисторического организма, затем за ликвидацию феодальных порядков, препятствовавших развитию общества. В ходе буржуазных революций окончательно утвердилась идея отечества, оформилось национальное самосознание и тем самым завершился процесс формирования Н. Так как в данном случае формирование Н. шло по признаку принадлежности к тому или иному социоисторическому организму, то она вполне могла быть по своему составу полиэтнической, т.е. включать в себя людей, принадлежавших к разным этносам. Во французскую Н., например, наряду с этническими французами вошли эльзас-лотарингцы, корсиканцы, бретонцы, баски. Полиэтническими являются также швейцарская, бельгийская и многие другие Н.

Взятая сама по себе разнородность этнического состава единого социоисторического организма не может с необходимостью привести к образованию в его пределах нескольких Н., но создает возможность такого развития. Эта возможность превращается в действительность, когда в действие вступает фактор, именуемый национальным гнетом. Он прежде всего выражается в дискриминации по признаку этнической принадлежности: наличие определенных прав и привилегий у людей, входящих в одну этническую общность, и отсутствие таковых у членов других этносов, обращение с представителями той или иной этнической общности как с существами низшими, преследование их языка и культуры, навязывания им языка и культуры господствующего этноса, а также в отношении к области, компактно населенной тем или иным этносом, как к колонии, т.е. выкачивание из нее средств, торможение ее промышленного развития, превращения ее в сырьевой придаток и т.п.

Национальный гнет с неизбежностью порождает у представителей дискриминируемой этнической общности общие интересы, отличные от интересов социоисторического организма, и вынуждает их объединяться для борьбы за свои права. Дискриминируемый этнос становится политической силой, преследующей свои собственные цели. Если дискриминируемая общность сравнительно велика и члены ее более или менее компактно населяют определенную территорию, то они начинают осознавать как свое отечество только данную область, а не весь социоисторический организм, в котором живут. В результате они становятся особой Н., противопоставляющей себя всему остальному населению страны, а их борьба против дискриминации приобретает характер борьбы за интересы своего отечества против его врагов и угнетателей. Чаще всего новая нация начинает стремиться к созданию собственного независимого государства, а тем самым и самостоятельного социоисторического организма.

Если в первом случае Н. формировалась в основном по признаку принадлежности к населению единого социоисторического организма, то в данном случае она характеризуется по признаку принадлежности к определенной этнической общности: все представители данного этноса образуют Н. В результате возникает иллюзия полного тождества Н. и этноса. На самом деле существуют Н. двух основных видов. Первые можно назвать социорными Н. (соционациями), вторые — этническими Н. (этнонациями).

Но всегда причиной движений, имеющих целью отделение и создание самостоятельно государства, является национальный гнет. Иногда у их истоков — корыстные интересы местной элиты, стремящейся освободиться от контроля сверху, столь же эгоистические интересы местного чиновничества, жаждущего закрепить за собой должности, местных предпринимателей, старающихся вытеснить опасных конкурентов, амбиции местной интеллигенции, желающей монополизировать за собой сферу духовной жизни и «хлебные места» в системе образования, науки, культуры и т.п. Все эти группы апеллируют к родным массам, спекулируют на различного рода теневых сторонах жизни и стремятся выдать себя за истинных защитников национальных интересов. Подобного рода движе-

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

ния правильнее всего назвать псевдонациональными.

Литература: Семенов Ю.И. *Философия истории от истоков до наших дней: основные проблемы и концепции.* М., 1999.

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ — стиль научного мышления, сформировавшийся в первых десятилетиях XX в. По сравнению с предшествующим периодом классической науки, основанной на механистическом картезианско-ньютоновом миропредставлении, Н.р. отличаются динамизм научных представлений и осознание того, что истинность теорий относительна, признание равноправия нескольких различающихся теоретических подходов к описанию одного и того же круга физических явлений; отказ от резкого разграничения объекта и субъекта; включение в теоретическую интерпретацию эксперимента ссылок на средства и операции познавательной деятельности; возникновение междисциплинарного подхода к построению моделей наиболее общих природных феноменов и эволюции Вселенной на всех ее этапах и иерархических уровнях; отказ от наглядности; усложнение языка теории и все более высокая математизация физической теории.

Радикальные изменения произошли в области философских и эпистемологических оснований физики, были переосмыслены категории причинности, случайности и необходимости, соотношения части и целого. Новый смысл получила категория объекта исследования, который стал чаще рассматриваться не как тождественный самому себе предмет, а как динамический процесс.

В связи с изменением представлений об абсолютных истинах и абсолютно достоверном знании фундаментальную роль в процессах познания приобретают правила запрета, по которым строятся многие фундаментальные теории современной физики, а также определяются границы, в рамках которых те или иные физические модели сохраняют справедливость.

Важное значение приобретают принципы, позволяющие отделить научные знания от ненаучных, удобным становится принцип фальсифицируемости науки, предложенный К. Поппером. По удачному выражению английского физика Г. Бонди: «Теория проверяется экспериментами и наблюдениями;

когда теория выдерживает одну проверку, перед ней сразу возникает очередная задача — сделать следующее предсказание, и теория вынуждена все время идти вперед по краю пропасти, вытягивая шею все дальше и дальше, открывая все новые и новые способы проверки». Не менее выразительно известное высказывание А. Эйнштейна: «Как много мы знаем и как мало мы понимаем».

Академик В.С. Степин характеризует развитие науки в последних десятилетиях XX в. как становление постнеклассической рациональности. Одна из примет этого этапа развития стиля научного мышления состоит в том, что в научное исследование теперь во все большей степени включаются ценностные и аксиологические факторы.

Литература: Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. *Философия науки и техники.* М., 1996.

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

Предпосылки для построения Н.л. возникли еще до того, как стали проводиться систематические исследования по логике высказываний (Э. Пост, 1921). В 1908 г. выходит статья голландского математика Л. Брауэра с вызывающим названием: «О недостоверности логических принципов», где дается серьезная критика классических законов исключенного третьего $A \vee \neg A$ и снятия двойного отрицания $\neg \neg A \rightarrow A$. Это был ответ Брауэра на обнаружение парадоксов в теории множеств. В 1910 г. одновременно и независимо друг от друга русский логик Н.А. Васильев и польский логик Ян Лукасевич подвергли критике закон непротиворечия $\neg (A \wedge \neg A)$. Идеи Брауэра были реализованы А. Гейтингом, который в 1930 г. аксиоматизировал интуиционистскую логику.

Совершенно иной подход к построению Н.л. был проявлен А.Н. Прайором, который в результате логического анализа и реконструкции «главенствующего аргумента» Диодора Кроноса впервые ввел в логику временные операторы и построил первые системы временной логики, причем в качестве основы здесь берется вся классическая пропозициональная логика S_2 и уже к ней добавля-

ются аксиомы, определяющие вновь введенные операторы. Подобным образом строятся деонтические логики, эпистемические, императивные и многие другие, поскольку возможности изобретения все новых операторов, добавляемых к S_2 , неограничены.

Таким образом, имеются два основных подхода к конструированию Н.л.: а) ограничение (сужение) S_2 посредством отбрасывания каких-либо законов классической логики; б) расширение S_2 посредством добавления новых логических связей. Однако такое деление не является исчерпывающим, поскольку существуют Н.л., не принадлежащие ни к одному из этих двух классов, например, комбинаторная логика, инфинитарные логики, системы Лесневского и т.д.

Приведем некоторые достаточно известные Н.л.: интуиционистская и конструктивная, суперинтуиционистские (промежуточные), подсистемы классической логики (ВСК, ВС1 и т. д.), многозначная, модальная, доказуемостные логики, временная, модально-временные логики, релевантная и следования, контрфактуалы и кондиционалы, паранепротиворечивая логика, логика комбинаторная и лямбда исчисления, квантовая, эпистемическая, деонтическая, императивная, немотонная логика, свободные логики, частичная логика, логика вопросов (эротетическая логика), интенциональная, индуктивная логика, вероятностная логика, нечеткие (нечеткозначные логики), логика подтверждений и порождения гипотез, логика решений, динамическая логика, логика программ, онтология Лесневского, силлогистика и др.

Огромное разнообразие Н.л. (существуют континуумы логик определенного класса, например, континуум суперинтуиционистских логик), а также критика и возможная элиминация любого закона логики и результаты, связанные с переводом одних логик в другие, — все это поставило сложнейшую проблему выработки, по возможности, единого подхода к такому явлению, как «мир логики».

НЕОБРАТИМОСТЬ — свойство физических процессов протекать только в одном направлении. Все необратимые процессы далеки от равновесия. Они являются предметом изучения термодинамики необратимых

процессов. Систему, в которой произошли необратимые процессы, невозможно вернуть в исходное состояние, не произведя каких-либо изменений в окружающей среде. В замкнутых системах эти процессы всегда сопровождаются возрастанием энтропии.

В диссипативных структурах небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в направлении качественно нового состояния всей макроскопической системы. В описании поведения подобных систем, обладающих нелинейными и неравновесными свойствами, существенную роль одновременно играют необходимость и случайность.

Эйнштейн ошибался, когда утверждал, что время — лишь иллюзия. Фундаментальные законы современной физики включают в себя Н. и вероятность. Н. возникает на уровне динамических корреляций самоорганизующихся систем открытого типа с нелинейными обратными связями.

На этом основании И. Пригожин пришел к выводу о принципиальной нереализуемости программы классической науки о постижении вневременного мира высшей реальности — мира Спинозы. Н. и неопределенность, по его словам, «служит предпосылкой существования мира людей, мира, где есть место новации, есть место творчеству, в котором время не отделяет человека от природы».

Литература: Пригожин И. Постигание реальности // Природа. 1998. № 6.

НЕОКАНТИАНСТВО — философское движение второй половины XIX в., возникшее под лозунгом «назад к Канту» (*Zurück nach Kant*). Возобновление интереса к Канту связано с работами крупнейших историков мысли К. Фишера («Жизнь Канта и основы его учения», 1860), Ф.А. Ланге («История материализма», 1866), О. Либмана («Кант и эпигоны», 1865). Н. объединяет в себе целый ряд разнородных направлений, общим для которых был интерес к идеям Канта, рассматривавшимся во многом в качестве противовеса позитивизму и посткантовскому идеализму. Часть представителей Н. — кантофилологи (Э. Адикес, Х. Файхингер) — видели главной своей задачей создание как можно более адекватного образа кантовской философии; этой цели служили подготовка академического издания работ Канта, которое продолжает выходить до сих пор (с 1900 г. вышло

29 томов), основание кантовского общества (1904) и журнала *Kant-Studien* (1896), а также подробнейшее комментирование основных сочинений Канта. Другие усматривали в философии Канта удобный трамплин для собственных эпистемологических, психологических, онтологических или аксиологических учений. Наиболее значимые результаты были получены представителями Марбургской (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и Баденской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) школ. Коген и Наторп развивали трансценденталистские мотивы кантовской философии, причем под трансцендентализмом понималось выявление логической структуры знания (всякий же «психологизм» отменялся). Изменению в этой связи подверглась трактовка «вещи в себе»: она понимается теперь как неразрешимая задача человеческого разума. Трансцендентальный метод Канта предлагалось распространить за пределы выявления условий возможности естествознания и математики на все другие сферы духовной деятельности человека. Баденская школа акцентировала внимание на другом аспекте кантовской философии: интересе Канта к нормативным принципам. На основе разработки различных аспектов нормативности была осуществлена классификация наук и выявлена специфика наук о духе в отличие от наук о природе. Важнейшими отличительными чертами наук о духе (в противовес естественным наукам) признавался интерес к индивидуальному, а также соотношение духовных фактов с ценностями (добром, красотой и т.п.). В других течениях Н. и близких к нему направлениях предпринимались попытки использовать кантовские разработки учения о познавательных способностях в психологических и психофизических учениях (Й. Мейер, Л. Нельсон), а также в построении новых типов онтологий (Ф. Паульсен, Н. Гартман).

НЕОКОНФУЦИАНСТВО — термин западного происхождения, обозначающий направления *конфуцианства*, сложившиеся в XI–XII вв. Применяется в нескольких значениях: а) взгляды основоположников «учения о принципе» (ли сюэ) — Чжоу Дуньи, Чжан Цзая, Чэн Хао, Чэн И (XI в.), Чжу Си (XII в.) и их последователей; б) «учение о принципе» и конкурировавшее с

ним «учение о сердце» (синь сюэ) Лу Цзююаня (XII в.) — Ван Янмина (1472–1529); в) взгляды китайских философов-конфуцианцев XI–XVII вв.; г) взгляды мыслителей-конфуцианцев Дальневосточного региона XI–XX вв. Понятию Н., помимо биномов ли сюэ и синь сюэ, выделяющих центральные категории указанных школ, соответствует еще несколько китайских терминов. Самые распространенные из них — сун сюэ («учение эпохи Сун», т.е. периода правления династии Сун, 960–1279); дао сюэ («учение дао», или «учение истины», явленной древними «совершенномудрыми») употреблялись как синонимы ли сюэ; термины ши сюэ («учение о реальном») и шэн сюэ («учение совершенномудрых») подразумевают Н. в самом широком смысле.

В XX в. этико-онтологические доктрины Н. (моральная метафизика) получили развитие и истолкование в понятиях западной философии у ряда мыслителей китайского происхождения — Моу Цзунсана, Ду Вэймина и других, а концепции «учения о принципе» послужили одним из оснований «нового учения о принципе» (синь ли сюэ) Фэн Юляна (см. *Конфуцианство*).

См. литературу к статье *Конфуцианство*.

НЕОПЛАТОНИЗМ — направление древнегреческой философии III–VI вв., впитавшее многие элементы предшествующих систем, в первую очередь платонизма, а также испытывавшее влияние различных мистических традиций. Н. возник в школе мыслителей, работавших над примирением взглядов Платона и Аристотеля. Основная метафизическая проблематика Н. связана с обоснованием учения о возникновении сущего из Единого, которое признавалось сверхсущей, т.е. непричастной сущему первопричиной бытия. На этой основе оформилось апофатическое учение о постижении Первоединого.

Основными началами космологии Н. являются обозначенные уже Платоном Единое, Ум, Душа.

Зачинателем Н. считается Аммоний Саккас (ум. ок. 242 г.), не оставивший письменных трудов. Он выдвигал требование согласования платонизма и аристотелизма, подверг критике стоические учения о телесности души и создал учение о единстве духовного начала, которое делится только нисходя в смертные тела.

В историческом развитии Н. можно выделить следующие этапы и школы.

Римская школа (III в.), создавшая теоретическую систему Н.; основатель — Плотин, имя которого стало символом, неоплатонические традиции и влияние которого можно проследить на протяжении всей истории европейской философии. Учеником Плотина был Порфирий — автор Введения и Комментария к «Категориям» Аристотеля, в которых поставлен вопрос о природе общих понятий, явившийся источником средневекового спора об универсалиях.

Малоазиатский Н. (IV в.), не отказываясь от теоретических построений, был сосредоточен на мистической практике. Представлен двумя школами: сирийский Н. (Ямвлих, Феодор Асинский, Сопатр Аламейский, Дексипп) и пергамский Н. (Эдемий Каппадокийский, Юлиан, Саллюстий).

Систематизаторский этап (V–VI вв.) представлен афинской и александрийской школами. В афинской школе (Плутарх, Сирион, Прокл, Дамаскин, Симпликий) преобладали теоретические интересы. В 529 г. император Юстиниан запретил преподавание Н. и закрыл именно эту школу. Александрийская школа (Гипатия, Асклепиодот, Аммоний, Иоанн Филофон, Олимпиодор) частично утратила специфически языческий характер: на почве исследований в области логики и науки происходило сближение неоплатонических и христианских идей.

Латинский Н. (IV–VI вв.) своими переводами греческих сочинений на латынь и их комментариями прокладывал античной философии путь в средние века. В дальнейшем христианский Н. в западноевропейской философии имел своим источником сочинения Августина, Боэция и других латиноязычных неоплатоников (Халкидий, Викторин, Макробий, Марциан Капелла), а с IX в. — Эриугены, который перевел на латинский язык *Ареопагитики*.

Традиции Н. прослеживаются и в восточной патристике в сочинениях Иустина, Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев и особенно в *Согрпус Агеорагитикум* и комментариях к нему, подготовленных Иоанном Скифопольским и Максимом Исповедником. В XI в. Михаил Пселл возобновил преподавание Н. в Константинополе.

Влияние Н. прослеживается у ряда мыслителей эпохи Возрождения (Николай Кузанский, Ф. Патрицци, Дж. Бруно) и Нового времени (кембриджские платонизмы, Спиноза, Лейбниц, Беркли). В XX в. традиции Н. оказались наиболее близкими русской философии всеединства.

Литература: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993; Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991; Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918; Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980; Лосев А. Ф. Философская проза неоплатонизма. История греческой литературы. М., 1960; Idem. Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Amsterdam, 1980; Gersh St. Middle platonism and neoplatonism: The latin tradition. Notre Dame, 1986; Westerink L. G. Texts and studies in Neoplatonism and Byzantine literature. Amst., 1980.

НЕОТОМИЗМ (лат. neo — новый и thomismus — томизм, учение Фомы Аквинского) — влиятельное течение в философии католицизма, уходящее своими корнями в схоластически интерпретированный Фомой Аквинским (1225 или 1226–1274) аристотелизм. В широком смысле термин «Н.» нередко употребляется для обозначения неосхоластики в целом, в узком — для обозначения возрожденного во второй половине XIX в. и радикально обновленного в XX в. томизма. Отличаясь рядом преимуществ схоластической философии — системностью, синтетичностью, широким арсеналом категорий и логических аргументов, Н. достаточно конструктивно реагирует на многообразные феномены культуры. Не отрицающий значения частных наук, признающий в определенных границах роль эмпирического знания, использующий постулаты рационализма и одновременно ставящий их на службу теологии, Н. был провозглашен энцикликой Льва XIII (1810–1903) «*Aeterni patris*» («Отцу вечному», 1879) вечной и единственно истинной философией. Основными центрами Н. являются Институт св. Фомы в Лувене (Бельгия), Католический университет в Фрибурге (Швейцария), Академия Альберта Великого в Кельне, католические институты в Париже, Лионе, Лилле, Турине и др. Видные представители Н. — Ж. Маритен, Э. Жильсон, Г. Веттер, И. Бохенский, Г. Манзер, И. де Фриз и др.

Краеугольным камнем Н. является учение о гармонии веры и разума, утвержда-

ющее, что религиозная вера и знание суть различные пути постижения Бога, который открывается естественным образом через познаваемый разумом сотворенный мир и сверхъестественным образом — через Откровение, божественное слово. Согласно Н., существуют три формы постижения истины: наука, философия и теология. Низшая из них — наука; она фиксирует явления и устанавливает причинно-следственные связи между ними. Философия — более высокая ступень рационального знания. Будучи наукой о высших причинах вещей, философия вместе с тем является учением о первой высшей причине и в этом смысле смыкается с теологией.

Согласно утверждению неотомистов, рациональное знание ценно, ибо позволяет более полно понять истины Откровения. Посредством «света разума» Н. обосновывает такие догматы, как существование Бога, бессмертие человеческой души. Но есть и догматы, при постижении которых обнаруживается ограниченность философии и тем более науки. Таковыми являются догматы боговоплощения, воскресения, тринности Бога, которые постигаются только путем божественного Откровения. В этом смысле теология является в одно и то же время и вершиной рационального знания, доступного человеку, и нерациональным сверхразумным знанием, тождественным вере. В целом принцип гармонии веры и знания сводится к следующему: истины веры не могут противоречить истинам разума, ибо Бог является творцом и Откровения, и разума.

Предмет и основная категория онтологии неотомизма. Дать определения бытия, согласно Н., невозможно, оно — лишь «абсолютно первое понятие», о котором лишь можно сказать, что оно обладает существованием. С одной стороны, бытие предстает как абстракция общих свойств материальных и нематериальных объектов, с другой — как Бог. Поэтому онтология Н. выступает и как учение о свойствах явлений природы, и как учение о бытии Бога. «Бытие в мире» состоит из потенции (она же возможность, или «чистое бытие») и акта (действительности). Потенция означает возможность изменения или становления чего-то определенного, в то время как акт — реализация потенции. Структура бытия зависит от божественной первопричины, определяющей нисходящую

иерархию причин: материальную, формальную, действующую, целевую. Первые две причины находятся в самих вещах, последние — вне их. Материальная причина, как и всякая материя, лишена качественной и количественной определенности; формальная выступает как принцип обретения материей конкретной определенности; действующая означает определенную субстанцию в виде материи и формы, вызывающую какое-либо движение, а затем и возникновение чего-то нового; целевая определяет способ реализации действующей причины, она свидетельствует о направленности Божьего плана.

Многообразие окружающего мира Н. объясняет с помощью идеи гилеморфизма или спецификой соотношения материи и формы. Материя — метафизически понятая возможность, форма — действительность. Материя — это неопределенная, бесформенная и пассивная, неспособная к самодвижению и самосуществованию потенция. Чтобы стать определенной субстанцией, превратиться из возможности в действительность и вообще существовать, материи требуется причина, находящаяся вне ее. В результате действия указанных выше четырех причин форма конституирует содержание — субстанцию.

В гилеморфическом истолковании все сотворенное Богом образует так называемую иерархию бытия. Первые объекты, характеризующиеся материей и формой, — минералы. Над неорганическим миром возвышаются растения и животные, обладающие смертной душой, человек и девять хоров «чистых духов» — ангелов. Человек, как и всякое бытие, есть единство потенции и акта, материи и формы. Человеческая бессмертная душа — это форма, определяющая бытие человека. Она более благородный элемент, нежели телесная организация, поскольку принадлежит Богу. Вопрос о соотношения бытия Бога с сотворенным им бытием неотомисты решают посредством учения об аналогии Бога и мира. Они исходят из того, что Бог и созданный им мир обладают не единой и не противоположной природой, они суть аналогии. В силу этого по свойствам всякого бытия можно составить определенное представление о свойствах Бога.

Процесс познания неотомисты определяют как взаимоотношение субъекта и объекта. Субъектом выступает бессмертная душа че-

ловека, а объектом — сущность вещи: форма, идея. Таким образом, человек познает не сами материальные объекты, а содержащие в них нематериальные сущности. Более того, поскольку инертная и лишенная формы материя не есть объект изучения, то неперемнным условием процесса познания является освобождение от материи (дематериализация формы). Механизм познания выражается в том, что в результате воздействия «внешних бытий» на органы чувств человека у последнего возникают чувственные подобия вещей, являющиеся посредниками между человеком и вещами. На основе данных форм человек конструирует образы вещей, понятия, являющиеся конечным результатом познания. Указанный посредник освобождает форму от материи, и сущность вещи в неотомистском понимании становится доступной человеческому разуму, разум может воспринимать нематериальную форму вещи. В этом смысле рациональное познание Н. предстает как своего рода приобщение к «разуму Бога».

Вплоть до II Ватиканского собора (1962—1965) Н. выступал как единственная философская основа не только теории бытия и теории познания, но и социального учения католицизма. Однако уже на первых сессиях собора многие теологи выступили с критикой Н., ставшего, по их мнению, тормозом на пути католицизма к обновлению, к использованию других, более дееспособных и современных философских систем. Н., который существует ныне и признается официальной церковью, превратился в «ассимилирующий Н.», т.е. активно воспринимающий и приспособляющийся к потребностям католицизма идеи экзистенциализма, феноменологии, позитивизма и структурализма.

Литература: Гараджа В. И. Неотомизм — разум — наука. М., 1969; Губман Б. Л. Современная католическая философия: человек и история. М., 1988; Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982; Овсиенко Ф. Г. Проблема человека в философии католицизма. Киев, 1986; Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987; Красников А. А. Методология современного Неотомизма. М., 1993; Copleston F. Aquinas. L., 1957; Vries J. de. Grundbegriffe der Scholastik. Darmstadt, 1980.

НЕПРОТИВОРЕЧИЯ ЗАКОН — один из основных принципов логического рассуждения, согласно которому два взаимно противоречащих высказывания не могут быть од-

новременно истинными, т.е. одно из них должно быть ложным.

Формулировка Н.з. восходит к софистам. Аристотель формулирует Н.з. прежде всего как универсальный принцип бытия, наиболее достоверного из всех начал: «...невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении». Однако у Аристотеля имеется и не онтологическая, а чисто логическая формулировка Н.з.: «...наиболее достоверное положение — это то, что противолежащие друг другу высказывания не могут быть вместе истинными». Аристотель представил семь «доказательств» незаменности Н.з.

Г. Лейбниц считал Н.з. величайшей основой математики и полагал, что «один этот принцип достаточен для того, чтобы вывести всю арифметику и всю геометрию, а стало быть все математические принципы». Кант же считал, что Н.з. «...есть общий, хотя только негативный, критерий всякой истины и относится только к логике».

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

Нарушение Н.з. приводит к тому, что в большинстве хорошо известных логических исчислений доказуема любая формула, сформулированная на языке этого исчисления, и тогда такая логика не представляет никакого интереса.

НЕСОИЗМЕРИМОСТИ ТЕОРИЙ ПРИНЦИП — основание для специфического понимания развития научного знания, согласно которому две теории, следующие одна за другой, не могут сравниваться ни логически, ни содержательно (фактически), поскольку они не только используют поня-

тия с различным содержанием, но и в целом опираются на различное мировосприятие. Н.т.п. противопоставляется *кумулятивизму*.

Н.т.п. придерживались Кун и Фейерабенд. Так, Т. Кун утверждал, что выбор между двумя *парадигмами* осуществляется на основе не столько рациональных, сколько психологических факторов, при этом никакой преемственности знания между парадигмами не существует. П. Фейерабенд подвергает последовательной критике кумулятивную модель развития научного знания, в основе которой, по его мнению, лежат принцип дедуцируемости (если две теории следуют в истории одна за другой, то последняя может быть выведена из первой) и принцип инвариантности значения (один и тот же термин, используемый в различных теориях, имеет одинаковое значение). Показав, что в истории развития научного знания ни тот, ни другой принцип не имеют места, Фейерабенд неизбежно приходит к формулировке принципа несоизмеримости теорий, который стал отправной точкой в формировании его анархистской методологии.

НЕСТЯЖАТЕЛИ — религиозное течение, сформировавшееся во второй половине XV в. и просуществовавшее до середины XVI в. Первым крупным идеологом Н. был Нил Сорский, продолжателями его учения были Вассиан Косой (Патрикеев), Артемий Троицкий, примыкал к Н. и Максим Грек. Движение Н. тесно связано с деятельностью «заволжских старцев» — так называли монахов из скитов, организованных Нилом Сорским в вологодских лесах.

Н. выступали против втягивания церкви в мирские дела, против обмирщения церкви, ведущего, по их мнению, к забвению ее роли как духовного пастыря. Не дело монахов заботиться о жизни мира, монах должен сосредоточиться на совершенствовании своей души, а для этого он должен уйти из мира, порвать с ним, жить в уединении и предаваться молитве. Уйдя из мира, монах не должен ничего брать из него, даже подаяния, целиком и полностью полагаясь на свои силы и обеспечивая свое пропитание и другие нужды своим трудом, своим ремеслом. Поэтому Н. выступали против монастырского землевладения, которое не позволяет монахам целиком и полностью предаться созерцательной,

«умной» молитве. Вообще крупные монастыри, считали Н., не способствуют сосредоточению на «умной» молитве, т.е. на преображении собственной души. Н. жили в скитах по два-три человека в удалении от населенных пунктов.

Много внимания Н. уделяли изучению «божественного писания» — не только Библии, но и сочинений учителей церкви. Это были образованные и углубленные в себя люди, посвятившие жизнь служению Богу. Для Н. характерна внутренняя свобода мысли, терпимость к чужому мнению и вообще веротерпимость, неприятие навязывания внешних форм благочестия. «Заволжцы», как иногда называют Н., были противниками пышного и богатого церковного убранства, противниками вообще всякой «внешности». Монах-инок должен довольствоваться самым необходимым и все внимание сосредоточить на исправлении души. «Правда умного делания» — вот суть нестяжательства.

Несмотря на стремление уйти от мира, преодолеть всякое «миролюбие» и уединиться в безмолвьи и тишине для «умной молитвы», Н. помимо своего желания были втянуты в мирскую жизнь и даже в политическую борьбу. Их идеология «бессеребренничества» и отрицание монастырского землевладения были использованы великокняжеской властью в ее противостоянии Русской церкви. Иван III, планируя секуляризацию церковных земель (а эти земли составляли почти третью часть всей государственной земли), инициировал выступление на соборе 1503 г. Нила Сорского, который предложил ликвидировать право монастырей на землевладение. Это предложение нашло поддержку у большей части собора. Уже покинувший собор Иосиф Волоцкий срочно вернулся, и ему с трудом удалось отстоять монастырское землевладение. Борьба *иосифлян* и Н. после этого сильно обострилась. Смерть в 1508 г. пользовавшегося большим авторитетом Нила Сорского усилила противников Н. Иосифлянам удалось привлечь на свою сторону Василия III, который стремился найти в церкви союзника в борьбе против удельных князей за укрепление великокняжеского московского престола. Опираясь на великокняжескую власть, иосифлянам удалось склонить собор 1525 г. на осуждение Максима Грека, который симпатизировал Н., а на соборе 1531 г. был осужден ближайший соратник Нила

Сорского Вассиан Косой (Патрикеев). В 1553–1554 гг. уже при Иване IV были осуждены за «ереси» многие Н., и взявшие верх иосифляне практически опустошили скиты «заволжских старцев». Нестяжательство как религиозное течение на Руси фактически прекратило свое существование.

НЕЯВНОЕ ЗНАНИЕ (англ. *tacit knowledge*) — одно из ключевых понятий в философии М. Полани. Согласно его концепции науки, любое знание всегда имеет личностный характер: первичным критерием истинности выступает не объективность, а личный выбор исследователя. Личностное знание опирается на сложную систему индивидуального опыта исследователя, включающую как усвоенные способы мышления, так и принципиально невербализуемые элементы практического мастерства. Последние в совокупности с непосредственно неосознаваемыми интеллектуальными установками и представлениями составляют Н.з. в противоположность знанию фокальному, находящемуся в сфере интеллектуального внимания исследователя. Элементы Н.з. осознаются исследователем лишь в общем контексте их вклада в постижение того целого, на котором сосредоточено внимание, но не сами по себе. Большая часть Н.з. является принципиально неспецифицируемой, поскольку представляет собой практические, деятельностные навыки, сформированные на невербальном уровне, в противоположность рациональному артикулированному знанию. Так, деятельность ученого включает в себя специфическое умение исследователя, которое не может быть полностью передано вербально и транслируется через совместную работу, непосредственно от учителя к ученику с помощью личного примера, составляя определенную традицию научной работы. Такая традиция составляет Н.з., оказывающее непосредственное и серьезное влияние на развитие науки.

Литература: Полани М. Личностное знание. М., 1985.

НИГИЛИЗМ (от лат. *nihil* — ничто) — отрицание общепринятых ценностей, норм, идеалов, стратегий поведения или культуры в целом, понимаемых как чужеродные, изжившие себя формы воспроизводства жизни в социуме либо как репрессивные, сверхличностные и навязанные индивиду обществом им-

перативы. В широком смысле Н. — пафос отрицания, связанный с пессимизмом и декадентскими настроениями (бессмысленность мира и человека) или с попытками упразднить какую-либо сторону социальной действительности (в революционных или молодежно-протестных движениях). Впервые термин появился у Якоби, широко употреблялся Ницше, понимавшим под Н. осознание иллюзорности и несостоятельности традиционных социальных и культурных ценностей и приписывавшим Н. творческий импульс переоценки ценностей и христианской морали. В начале XX в. Н. является составной частью упадочнических настроений, связанных, по мнению Кьеркегора, с «кризисом христианства и распространением эстетического мироощущения», культом наслаждения, аморализма, самоубийства (Э. Гартман). В экзистенциализме перед лицом абсурдности человеческой жизни Н. связывается с ломкой традиционных стратегий поведения и морали, с освобождением от надличных дисциплинарных и моральных императивов социума, подавляющих свободу и личность человека. Это направление развития Н. продолжается в движении «новых левых» и находит свой апогей в молодежном движении конца 60-х гг. В этот период Н. связывается с культом раскрепощения инстинктов, освобождения человека от культуры (Маркузе), надличностных структур «Суперэго» и затем от «Я» (Делез, Гваттари), политическим экстремизмом (Р. Дебре), насилием и терроризмом (Ф. Фанон).

Литература: Ницше Ф. Собр. соч. Т. 1–2. М., 1992; Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М., 1998; Давыдов Ю. Н. Эстетика нигилизма. М., 1975; Deleuze G., Guattari F. L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie. P., 1972.

НИРВАНА (санскр., пали — ниббана, букв. прекращение существования, угасание, затухание) — одна из базовых категорий индийской религиозно-философской мысли, обозначающая состояние, приобретаемое в результате освобождения; конечную благоую цель всякого бытия, а также высший уровень бытия в противоположность феноменальному уровню бытия — *сансаре*. Термин появился в буддизме. В различных вариантах буддийского учения были разработаны различные концепции Н. В раннем буддизме Н. есть состояние просветления, обретаемое

НИЧТО

после смерти эгоцентрической личности. Считалось, что это состояние неопишимо, что его можно определить только отрицательно, как отсутствие страданий, отсутствие желаний, отсутствие иллюзий, обусловленность и т.д. Такая Н. достигается еще при жизни тела в момент просветления. Именно ее достиг бывший царевич Сиддхартха Гаутама под деревом бодхи, когда стал Буддой. В этот момент он не только достиг освобождения, он узрел в страдании сущность феноменального бытия, причину страдания — в волнении *дхарм*, Н. как вечное блаженство и путь, ведущий к ней. После физической смерти тела он достиг полной Н., называемой махапаринирваной.

Изложенное понимание Н. высвечивает психологическую перспективу. С точки зрения онтологической перспективы Н. есть процесс затухания безначального волнения элементов реальности-дхарм. Н. есть вечный покой, к которому стремится каждая дхарма. Стремление к Н. не заложено в каждую дхарму как некая интеллектуальная способность, она придается комплексам дхарм, из которых конструируются живые существа, специальными дхармами — дхармами пути к освобождению: чистой «мудростью» и др. Неодушевленные вещи в буддизме вообще не имеют самостоятельного существования, конструирующие их дхармы вспыхивают в сочетаниях дхарм, создающих иллюзию личности, воспринимающей названные вещи.

В буддизме махаяны появляется новая концепция Н. Здесь подлинной реальностью провозглашается не безначальный поток дхарм (дхармы объявляются такой же иллюзией, как и их проявления в феноменальном мире), а Абсолют (Таттхата), безатрибутный и рационально непознаваемый. Абсолют отождествляется с Буддой в «теле дхармы» (дхарма-кая), он провозглашается вездесущим и изначально присутствующим в каждой личности. Н. также отождествляется махаянистами с Абсолютом. Наличие в каждом Абсолюта, или качества Будды, гарантирует достижение каждым Н. С этой точки зрения можно говорить, что Н. достигает не отдельный человек и не комплекс дхарм, а истинно-сущее, Абсолют, который стремится избавиться от безначального бытия. Путь к успокоению Абсолюта лежит через индивидуальные усилия каждой личности,

через индивидуальное спасение, «...спасая себя, индивидуум тем самым спасает все истинно-сущее, частью которого он является сам» (Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии / Труды по буддизму. М., 1991. С. 193).

НИЧТО — онтологическая категория, означающая в общем случае отсутствие чего бы то ни было, всего: предметов, качеств, и т.д., бытия вообще. Противоположностью Н. являются нечто, бытие. В связи с этим термин «Н.» во многих случаях применяется как синоним «небытия», хотя в целом категория «небытие» более абстрактна (например, в плане отсутствия времени и пространства). Небытие противопоставляется бытию, в то время как Н. — различным нечто.

В истории философии впервые в онтологическом учении Парменида категория небытия появляется в противопоставлении бытию. Согласно Пармениду, в познавательном плане небытие является недопустимой идеей, поскольку небытия нет онтологически.

Самостоятельно, независимо от категории небытия, Н. впервые использовалось в учении Демокрита об атомах и пустоте. Согласно атомистическому учению Демокрита, Н. обладает онтологическим статусом и, более того, является необходимым условием таких феноменов и понятий, как «множество», «движение», «изменение».

В онтологии Платона Н. как противоположность единству эйдосов, приобрело значение Иного. С позиции теории познания Платона ничто тождественно небытию. Кроме того, помимо противопоставления бытия и небытия, Платон ввел понятие сверхбытия, трактовавшегося им как Единое. В связи с этим стало возможным рассматривать небытие не только как негативное отсутствие, но и как позитивное преодоление бытия.

Для Аристотеля Н. есть чистая потенциальность, неосуществленность в противоположность энтелехии, акту. Соответственно, понятие Н. сближается Аристотелем с понятием материи.

В неоплатонизме, в частности у Платина, категория Н. впервые приобрела этическую окраску, стала отождествляться со злом. Равным образом, категории зла был придан онтологический статус — зло как недостаток или отсутствие бытия. Эта идея была в полной мере использована в христианской тео-

дице. Она также имеет параллели в индуистской философии: зло как мера испорченности вещей, степень присутствия в них небытия (Бхагават-Гита и др.).

Христианская трактовка, например у Августина, творения мира Богом из *ex nihilo* — опиралась на аристотелевскую идею о Н. как о неосуществленности, потенциальности, а значит, согласно Аристотелю, материи. Кроме того, в так называемом отрицательном богословии было обосновано тождество Бога, с точки зрения возможностей человеческого познания, и Н. Эта идея привела в позднем средневековье к прямому мистико-онтологическому отождествлению Бога и Н. (Экхарт, Беме). В этой связи всякое нечто трактуется как самоограничение Бога, мистически открывающегося для людей, в то время как Н. — это Бог для себя. Опираясь на мистическую средневековую традицию, Гегель ввел Н. как исходный пункт движения категорий, сливающийся с чистым бытием.

В философии XX в. категория «Н.» наиболее последовательно разработана у Хайдеггера в противопоставлении человеческому бытию, бытию личности. Хайдеггер отказывается отождествлять человеческое бытие и сущее, эмпирический мир, возводя онтологическую основу бытия к конечности, временности. Человек постигает Н. посредством личностных переживаний собственной неповторимости, конечности, смертности. Посредством этих переживаний личность негативным образом постигает собственное бытие.

НОВАЯ КРИТИКА — метод текстологического анализа, предложенный Р. Бартом (1915–1980), активно использующий психоаналитическую теорию и основывающийся на понимании символической природы произведения. В первой же философской работе «Исходный / Нулевой / уровень письма» (1953) Барт заявил основную тему своей философии: «Трудность литературы заключается в том, что она вынуждена самовыражаться посредством несвободного письма». Н.к. поставила задачу рассмотрения целостности литературного произведения, и поэтому центральной становится проблема специфики объекта литературной критики — средства выражения, язык, т.е. то, чем пользуется сама критика. В этом смысле новый критик оказывается писателем. С точки зрения Бар-

та, это закономерный процесс «консолидации внутри двойственной — поэтической и критической — функции письма», но это одновременно и революция в культуре — смещение самого принципа «иерархической организации типов письма». Источником «объективности» новой науки о литературе должна стать «интеллигибельность», заключенная в объективности символов — «лингвистика дискурса» должна будет соответствовать вербальной природе литературы. Это означает, что такая наука будет «описывать логику порождения любых смыслов таким способом, который приемлем для символической логики человека». В связи с этим Барт разрабатывает новаторскую концепцию информативного изображения, в которой проводит анализ различных типов сообщений и делает вывод об особой роли символического сообщения, анализом которого призвана заняться риторика образа, тесно связанная с идеологией. Многие статьи Барта стали «программными»: «Воображение знака» (1962), «Структурализм как деятельность» (1963), «Основы семиологии» (1965).

В своих поздних работах «С/З» (1970), «Удовольствие от текста» (1973) и «Ролан Барт о самом себе» (1975) Барт преодолевает новую критику: задачей семиологии становится снятие закреплённой иерархии жанров и лежащего в их основе нарратива — метатекста, предписывающего построение текстов. Барт приходит к выводу о конце исторического мифа об авторе и произведении, а также о произведении и критике, заменяя его идеей сосуществования, взаимопроникновения читателя и текста, которое дает намного больше, чем простое знание, являясь основой духа человечества.

Литература: Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Тракаты, статьи, эссе. М., 1987; Он же. Избр. работы: Семиотика, Поэтика. М., 1989; 2-е изд. 1994; Он же. Критика и истина / Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Тракаты, статьи, эссе. М., 1987; Он же. Лингвистика текста / Новое в зарубежной лингвистике. М., 1978. Вып. 8; Он же. Мифологии. М., 1996; Он же. Нулевая степень письма / Семиотика. М., 1983; Он же. Основы семиологии / Структурализм: «за» и «против». М., 1975.

НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ — объединение (с 1976 г.) французских философов «поколения Мая 1968 года» — А. Глюксмана,

НОМИНАЛИЗМ

Б.-А. Леви, Ж.-П. Долле, К. Жамбе, Г. Лардро, М. Клавеля и др., — ставшее значимым компонентом национальной философской культуры Франции в 80-е гг. В центре внимания — переосмысление традиционной философской, прежде всего социально-политической, проблематики: вопросы Власти и политического дискурса (история рассматривается как реализация «дискурса Властителя»), идеологии и общественной системы ценностей (они понимаются как своеобразная социодия — социальное моделирование сообразно разумным или благим целям как стремление преодоления социальной несправедливости), мира и войны (доктрина Клаузевица предстает не только как следствие развития идей Гегеля, но как мироощущение сопротивления). Все это свидетельствует о невозможности избежать социально и психологически обусловленных «вечных» вопросов философии. Но с точки зрения «новых философов» невозможно дать однозначный и оптимистичный с позиции социальной справедливости ответ на них. Новый тип интеллектуала вынужден отказаться от абсолютных идеалов и борьбы за них во имя того «негативного гуманизма», который может быть реализован в человеческом обществе.

Популярность идей Н.ф. объясняется во многом активным использованием различных философских теорий: от Сократа и Платона до немецкой классической философии и Ницше, а также современных концепций Лакана, Фуко, Деррида и др.

НОМИНАЛИЗМ (от лат. *nominalis* — относящийся к названиям, именам) — философское учение, согласно которому общее не имеет никакого онтологического содержания, присущего только единичным вещам. Н. — прямая гносеологическая противоположность схоластическому *реализму* и в значительной мере возникла как реакция на него. Социальные предпосылки Н. — развитие городской жизни и усиление индивидуального начала, противостоящего средневековому корпоративизму. Виднейшим представителем Н. в ранней западноевропейской схоластике был Росцелин. Выступлением против него Ансельма Кентерберийского и других схоластиков началась длительная полемика Н. и реализма. Принято различать крайний и умеренный Н. Представители первого отрицали возможность общего не только

вне ума, но и в нем самом, а представители второго — только возможность его существования вне ума; их обычно именуют концептуалистами. Однако четкого различия и противопоставления между ними не было. Виднейшими сторонниками Н. в западноевропейской схоластике были Абеляр (1079—1142), Оккам (1285—1343), Буридан (1300—1358) и др.

НОМИНАЛИЗМ МАТЕМАТИЧЕСКИЙ — направление в философии математики, подчеркивающее логическую и онтологическую первичность индивидуальных объектов и их свойств перед абстрактными понятиями и оформившееся в работах В. Куайна и Н. Гудмена. Номиналисты считают, что такие понятия, как класс и множество, получают строгий математический смысл только в тех пределах, в которых они могут быть определены на основе понятия элемента и операций с элементами. Предыстория Н.м. восходит к идеям польского логика С. Лесневского, который для устранения парадоксов теории множеств предлагал изменить само понятие множества, сделав его более ясным и близким к опыту. В традиционном понимании множества элемент множества не совпадает с его частью. Так называемое мерологическое понимание множества, предложенное Лесневским, стирает различие между элементом и частью в том смысле, что любая часть множества становится его элементом и само множество считается элементом класса множеств, состоящим из одного элемента, т.е. из самого этого множества. Мерологическое понимание множества, мало применимое к собственно математическим, идеализированным объектам, находит благоприятную почву в сфере *метатеории*, ибо о знаках, формулах и сочетаниях формул мы должны говорить преимущественно в категориях части и целого, но не в категориях элемента и множества в их традиционном (канторовском) понимании. Последовательное проведение этой идеи встречается, однако, с трудностями идентификации, различения и сравнения по величине различных множеств.

В современном Н.м. разработана также теория номиналистического синтаксиса, которая состоит в рассмотрении математических знаков как исходных предметов математического рассуждения, вне какой-либо их смысловой интерпретации. Эта идея, выдвинутая Гильбертом, развивается сторон-

никами Н.м. в плане выработки более строгих ограничений на использование в формальном языке таких понятий, как «формула», «подстановка», «теорема» и пр. Номиналистическое определение понятия формулы, к примеру, должно быть дано без употребления понятия множества в его традиционном смысле. Определение, удовлетворяющее этому требованию, в данном случае достижимо: оно может быть осуществлено посредством обычного индуктивного задания понятия формулы. Аналогичные интерпретации в определенной мере оказываются возможными и для других логических и метатеоретических понятий. В этом плане Н.м. является некоторой предельно жесткой версией *финитизма* применительно к формализованной математической теории.

С современной точки зрения является достаточно очевидным, что исключение интуитивного понятия множества из математических рассуждений вместе с соблюдением строгого финитизма предопределяет узость оперативных возможностей Н.м. даже в сфере метатеоретических рассуждений, где такого рода ограничения так или иначе должны быть приняты. Тем не менее номиналистическая математика как часть математики с ограниченными логическими средствами и специфическим пониманием множества оказывается полезной для исследования ряда проблем обоснования математики, в частности для анализа финитных метаязыковых структур.

Литература: Котарбинский Т. Избр. произведения. М., 1963; Goodman N., Quine W.V. Steps toward a constructive nominalism // Journal of symbolic logic. 1947. № 12; Грязнов Б.С. О номиналистическом истолковании проблемы существования и абстракции в современной математике / Методологические проблемы современной науки. М., 1964; Яновская С.А. Номинализм математический / Философская энциклопедия. Т. 3; Ледников Е.Е. Критический анализ номиналистической и платонистической тенденций в современной логике. Киев, 1973.

НОМОТЕТИЧЕСКИЙ И ИДЕОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОДЫ (от греч. νομοτετικός — законодательный и ιδίος — особенный, γραφω — чертить, рисовать, писать) — предложенное неокантианцами баденской школы (Риккерт, Виндельбандт и др.) разделение методов «наук о природе» и «наук о духе». Номотетический метод — это метод естествозна-

ния, его задачей является установление законов на основе обобщения явлений (его еще называют генерализующим методом). Идеографический метод — метод гуманитарных наук (неокантианцы в основном имели в виду историю), его задачей служит описание существенных черт в индивидуальных явлениях (поэтому он еще называется индивидуализирующим методом). Описание существенного достигается путем «отнесения к ценности».

И «науки о природе», и «науки о духе» сходны в том, что они познают мир при помощи понятий. Различие между этими науками состоит в способах образования этих понятий и формулировки суждений. Естествознание делает это путем обобщения; установление общего закона является главной целью ученого-естественника. Гуманитарные дисциплины, напротив, используют общее понятие только как средство, как начальный пункт, отправляясь от которого они начинают исследование индивидуального, уникального. Общезначимое (а следовательно, научное) описание индивидуального достигается путем сравнения его с общим, с ценностями, которые носят вневременной и сверхиндивидуальный характер. Таким образом, неокантианское учение о ценностях представляет собой попытку обоснования объективности гуманитарного знания.

НОРМА МОРАЛЬНАЯ — моральное требование общего характера, не обязательно институциональное, т.е. санкционированное специальными общественными институтами. Н.м. представлены в практике поведения как устойчивые повторяющиеся поступки, в моральном сознании общества — как образцы для подражания, в индивидуальном сознании личности — как наполненные личностным смыслом принятые правила поведения. Многие Н.м. действуют в рамках определенных кодексов.

Первые Н.м. — представленные в виде запретов библейские заповеди «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» и др.

Н.м. предполагает в основном свободное следование ей, основанное на убеждении. Этот процесс имеет творческий характер, если личность усваивает Н.м., выработанные обществом в ходе исторической практики и признанные как целесообразные нормы поведения.

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

Н.м. могут входить в противоречие с правовыми нормами, что само по себе свидетельствует о неблагополучии в обществе, назревшей потребности в установлении нового типа отношений между людьми.

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА — направление этического исследования, в котором содержательно анализируются императивно-ценностные представления и проблемы морали, критерии добра и зла, правильного и неправильного, добродетели и порока, содержание справедливости, долга, идеала и т.д., а также различные моральные системы как кодексы требований. В современной этической науке Н.э. существует наряду с дескриптивной этикой, *метаэтикой*, прикладной этикой, а также моральной психологией.

В традиционной европейской философии формы существования и функционирования морали рассматривались в единстве с ее содержанием, определением того, что человек должен делать и как он должен жить. Однако уже в различии содержания «Основположения к метафизике нравственности» и «Метафизики нравов» И. Канта намечилось разведение двух сторон этического рассуждения. С развитием в XIX и в особенности XX вв. методологии гуманитарных и социальных наук, а также с освоением разнообразного культурно-исторического, этнографического материала доминирующими стали вопросы функционирования морали, в то время как нормативные проблемы перестали по существу рассматриваться «строгой» философией морали. В аналитической этике (в отличие от экзистенциализма и теологически ориентированных течений в моральной философии — неотомизма, протестантской теологии, персонализма) вплоть до 60-х гг. XX в. к ним сохраняется интерес лишь в методологическом плане: с точки зрения уяснения принципиальных условий «освобождения» моральной теории от изначально релятивистского и субъективистского нормативного содержания. Теоретический опыт XX в. показал, что философия морали, не учитывающая по существу моральных требований и ценностей, не способна выйти на универсальное содержание морали и оказывается теорией «без морали». В русской философской традиции этот опыт был выражен, например, в творчестве Н.А. Бердяева, который пришел к убежде-

нию, что этика, как и философия вообще, не имеет в своем основании нравственного опыта и лишена ценности, являясь лишь умственной игрой. Отрицая Н.э., понятию как законоподобное наставление, Бердяев вместе с тем утверждал, что этика должна быть неразрывно связана с учением о смысле и ценностях.

Одной из ключевых методологических проблем Н.э. является соотношение между ценностью и требованием, или добром (благом) и долгом. Суть этой антитезы заключается в вопросе о приоритете в морали ценностного или императивного начала. В ее решении в истории философии прослеживаются две тенденции: согласно одной, которую условно можно назвать «этикой блага», или утилитаризмом в широком смысле слова, ценностные представления являются основополагающими в морали (Демокрит, Аристотель, Августин, Гоббс, Спиноза, Шейфсберри, Милль, Сиджвик, Мур и др.); согласно другой, которую условно можно назвать «этикой долга», или кантианством в широком смысле слова, определяющим является понятие должного или правильного (стоики, Кант, интуитивисты). При втором подходе характер добра оказывается абсолютным лишь в аксиологическом и содержательном отношении, но относительным в функциональном отношении. Принципиальная в порядке теоретического рассуждения, эта антитеза не представляет особой проблемы для самого морального сознания, в рамках которого ценностные и императивные суждения взаимно заменимы. Утверждение чего-то в качестве добра по логике морали одновременно означает обязательность его исполнения в качестве должного и правильного; и, наоборот, определение чего-то в качестве должного означает, что его исполнение есть добро.

В целом в истории философии в соответствии с трактовкой нравственного идеала выделяются этико-нормативные учения *гедонизма, утилитаризма, перфекционизма и гуманизма* (см. *Мораль*). В эту классификацию, основанную на «первичных» ценностях, не включена этика *счастья* (см. *Эвдемонизм*), поскольку представление о счастье редуцируемо к одной из основных «первичных» ценностей. В ней также не оказывается места и так называемой «этике долга», поскольку идея долга основана на мотиве дей-

ствия и предполагает определенные ценностные установки.

Хотя в идеале различные направления этического исследования должны быть взаимопосредствованы, в действительной исследовательской практике разрыв между теоретической и Н.э. продолжает сохраняться.

Литература: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики / О назначении человека. М., 1993; Holmes R. Basic Moral Philosophy. Belmont, 1993; Gibbard A. Wise Choices, Art Feelings: A Theory of Normative Judgment. Oxford, 1990; Moore B.N., Stewart R.M. Moral Philosophy: A Comprehensive Introduction. Mountain View. Toronto, 1993.

НОУМЕНЫ — см. *Вещь в себе*.

НОЭМА (греч. νόημα — мысль) — термин трансцендентальной феноменологии Гуссерля, обозначающий идеальную компоненту интенционального переживания (см. *Интенциональность*), а именно переживаемое как конституируемый сознанием «интенциональный предмет». В качестве равнозначного употребляется также латинский термин «cogitatum». Понятие «Н.» было разработано Гуссерлем в первой книге «Идей» в рамках проекта трансцендентальной феноменологии. Это понятие в определенном смысле наследует ранее использовавшееся Гуссерлем понятие значения (см. *Феноменологическая теория значения*), развивая и распространяя его на область всех переживаний сознания. Исследование нозматических структур как таковых предполагает переход к *феноменологической установке* и осуществление трансцендентальной редукции.

Н. всегда полагается только как Н. некоторой нозсы (см. *Нозсис*) в сущностном единстве интенционального переживания, причем каждому конкретному переживанию принадлежит конкретная Н. Однако в отличие от нозсы Н. не является реальной составной частью переживания сознания, ее связь с нозсой лишь интенциональна.

Необходимо строго отличать интенциональный и действительный объекты. Интенциональный объект — это прежде всего тот предметный смысл, или «содержание», которое осознается в переживании и посредством которого Н. относится к объекту переживания. Один и тот же объект переживания может различным образом «проявляться» («оттеняться») по мере своего осознания,

поэтому одному объекту может соответствовать несколько Н., в то же время одной Н. всегда соответствует только один объект.

Полная Н. — достаточно многослойное образование, включающее целый комплекс нозматических моментов. Предметный смысл («что» Н.) является необходимым ядром всякой Н., в нем сущностно фундированы все другие ее моменты. Основой или центральным пунктом смыслового ядра выступает чистый носитель («субъект») возможных предикатов, чистое предметное Х («нечто») в абстракции от всех своих содержательных определений. Вокруг этого центра объединяется предикативное содержание предмета, актуально данное и горизонтно подразумеваемое в нем. В потоке переживаний и их модификаций смысловое содержание может изменяться, однако сам предмет как нечто, подлежащее осмыслению, неизменно сохраняет свою самотождественность. Предмет в единстве своих определений образует «абстрактную форму» нозматического ядра, которому придает конкретность момент квалификации переживаемого предмета со стороны способов данности (например, по степени ясности). Помимо предметного смысла, к составу полной Н. принадлежит «тетическая характеристика», т.е. характер полагания бытия предмета (например, в качестве достоверного, сомнительного, вероятного, нравящегося, желательного и т.д.). Единство характера полагания бытия и смыслового ядра Н. логически выражается в «предложении».

Г.Г. Шпет усматривает в качестве центрального момента в структуре Н. «внутренний смысл», «энтелехию» самого предмета, содержащую его телеологическое определение.

Литература: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999; Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск, 1996 (см. здесь же Послесловие Е.В. Борисова); Фоллесада Д. Понятие нозмы в феноменологии Гуссерля / Методологический анализ оснований математики. М., 1988.

НОЭСИС (греч. νόησις — мышление) — термин, употребляемый в феноменологии Гуссерля для обозначения реальной компоненты интенционального переживания (см. *Интенциональность*), образуемой направленными актами сознания — нозсами (нозетическими

НРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

моментами). Используются также латинские эквиваленты греческого термина: «*cogitatio*» и «*cogito*». Исследование нозтических структур, т.е. «реальный анализ» переживаний в их собственной сущности, предполагает переход к феноменологической установке и применение феноменологического метода. Понятие Н. охватывает все модусы сознания, к каковым относятся: восприятие, воспоминание, фантазия, желание, удовольствие, оценка, решение и т.д. В феноменологическом анализе Гуссерля приоритет имеет восприятие, «дающее саму доподлинность», показывающее вещь как «она сама». Вместе с тем ясно, что во всяком восприятии нечто воспринимается, во всяком воспоминании нечто вспоминается, в желании — желается и т.д. Это указывает на сущностную связь нозы с ее интенциональным коррелятом — идеальной нозмой. Каждой конкретной нозе принадлежит конкретная полная нозма, которая создается в Н.

Ноза выступает в роли «морфе» (греч. μορφή — форма), актуализирующей («одушевляющей») пассивный материал первичных чувственных данных — «гиле» (греч. ὕλη — необработанный материал), придавая предметный смысл этим данным. Функция смыслообразования является важнейшей функцией Н., конституирующего предметность сознания (см. также *Феноменологическая теория значения*).

Литература: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999; Он же. Картезианские размышления. СПб., 1998.

НРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ — ответственность личности за свое поведение с точки зрения моральности, а также ответственность социальных общностей (семья, род, клан, партия, учреждение, государство и т.п.) за существующие в них нравы и нравственные отношения. Наряду с институциональной административной и юридической ответственностью Н.о. является главным неинституциональным регулятором взаимоотношений между людьми, коллективами, между личностью и обществом, между различными социальными структурами.

Носителем Н.о. является всякий индивидуальный и коллективный субъект социальной деятельности. Объектом Н.о. может быть

любой поступок и его мотивация, экономическая, политическая акция. Н.о. непосредственно зависит от некоторых характеристик субъекта и объекта действия. Например, ребенок или невменяемый душевнобольной не могут нести Н.о., т.к. не способны к сознательно мотивированным поступкам. Мера Н.о. зависит от природы или характера объекта действия. Так, жестокое обращение с ребенком, стариком, беззащитной женщиной представляется морально более безответственным и морально более осуждаемым, чем такое же обращение, например, со зрелым мужчиной, который может постоять за себя и свое достоинство. Н.о. напрямую связана с категорией свободы. От степени и условий свободы морального выбора зависят характер и мера ответственности за совершенное действие. Факторами, обуславливающими этот характер, являются по меньшей мере следующие условия свободы выбора формы поведения: а) объективная, например, физическая возможность выбора. Так, машинист поезда не несет моральную ответственность за гибель пешехода, внезапно появившегося на рельсах, потому что в данном случае закон инерции исключал какую бы то ни было альтернативу. То же самое можно сказать о поступке, например, военнослужащего, обязанного беспрекословно выполнять приказ командира; б) психическая способность личности к сознательному выбору поступка и его мотивов (вменяемость); в) знание субъектом действительности принятых в данном обществе моральных норм, достаточная информированность о том, что разрешается, запрещается, рекомендуется, поощряется или осуждается в поведении (моральная вменяемость). Имеет также значение степень интериоризации (усвоения) личностью существующих в данном обществе господствующих представлений о добром и злом, должном и недожном, моральных норм.

В конкретных случаях при определении ответственности важно различать два понятия: меру ответственности и объем ответственности, т.е. число подответственных деяний для данного субъекта деятельности. Между этими понятиями существует обратная связь: чем выше мера ответственности, тем меньше число подответственных деяний. Так, всякий человек в качестве частного лица несет Н.о. за все без исключения

свои поступки и их мотивы. Тот же человек в качестве должного лица несет ответственность лишь за те действия, которые находятся в пределах его служебной компетенции. Но зато мера этой ответственности значительно выше, т.к., выступая от лица учреждения, государства и т.п., опираясь на силу и авторитет власти, он способен вызвать последствия, имеющие большее или меньшее отрицательное значение для многих людей.

Н.о. лиц и коллективов поддерживается моральными санкциями, положительными или отрицательными. Эти санкции могут быть объективными, внешними, например, одобрение или осуждение общественным мнением, слава или бесславление, падение престижа, рейтинга и т.п.; для личности они могут быть также и внутренними, субъективными, положительными или отрицательными переживаниями: чувство удовлетворения, довольство собою, внутренний душевный комфорт или, напротив, угрызения совести, чувство стыда, душевный дискомфорт, беспокойство, недовольство собою, а также страх перед возможным наказанием. Сила воздействия моральных санкций, особенно внутренних, как правило, зависит от интеллектуальной зрелости, способности к саморефлексии, духовного богатства личности.

ПРАВСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ УЧЕНОГО — проблема этики науки, профессиональной этики ученого — исследователя, изобретателя, проектировщика, конструктора и др. В этой проблеме следует различать два аспекта: а) ответственность сотрудника за моральную атмосферу в научном коллективе, за существующую в нем культуру взаимных отношений, общения, сотрудничества, взаимопомощи и т.п. Важное значение при этом имеет моральный уровень мотивации деятельности ученого. Одно дело, когда эта деятельность побуждается бескорыстной приверженностью науке, жадностью познания истины, желанием принести людям пользу и другими высокими мотивами. Иное дело, когда доминирующими мотивами выступают тщеславное желание блестящей карьеры, единоличной славы любыми средствами, например, путем присвоения чужой интеллектуальной собственности и т.п. Это обычная, общая моральная ответственность, возлагаемая на членов любого трудового, коммунального и других коллективов, требующая вы-

полнения элементарных общечеловеческих правил, норм поведения; б) специфическая профессиональная Н.о.у. возникает с того момента, когда устанавливается ценность его деятельности, как и вообще науки в целом с точки зрения потребностей и интересов людей, общества, человечества. Идея нравственной оценки научной деятельности возникла уже давно. Но во всей своей остроте проблема Н.о.у. встала во второй половине XX в. в условиях современной научно-технической революции, когда человечество пришло к осознанию того факта, что научно-технический прогресс не только ведет к полезным последствиям для людей, но и влечет определенные актуальные и потенциальные опасности. Таковы, например, поражающие воображение достижения ядерной физики, биотехники и медицины (трансплантация органов, генная инженерия, клонирование человеческих существ и т.д.), психиатрии и психотехники (модификация поведения, психотропные средства). Потенциальную угрозу существованию человечества представляют техногенные изменения среды его обитания.

Мировая общественность на государственном-политическом уровне принимает определенные меры к ликвидации или по крайней мере к умалению вредных отрицательных последствий научно-технического прогресса. Так, ООН выработала несколько международных законов, запрещающих использование ядерной энергии, химических отравляющих веществ, бактериологического оружия и других средств массового уничтожения людей.

Возникают неправительственные международные движения и организации («Гринпис», «Пагоушское движение ученых», «Римский клуб» и др.), преследующие те же цели. Можно различить три из занимаемых учеными позиции по данному поводу. Приверженцы «чистой науки» считают, что наука сама по себе не несет никакой ответственности за то, как используются ее открытия и изобретения (Э. Теллер, Коэн). Другие ученые (Эйнштейн, М. Борн, А. Швейцер) прекрасно сознавали нравственную ответственность за свои открытия и за возможность их использования во вред людям, но не видели реальных средств к исправлению положения, и их размышления на этот счет достаточно пессимистичны. И есть одержимые наукой уче-

НРАВСТВЕННОСТЬ

ные, полные гуманистической веры в человеческий разум, которые полагают, что человечество найдет способы обуздать разрушительные силы, деструктивные тенденции научного прогресса и направить его на благо людей.

НРАВСТВЕННОСТЬ — синоним понятия «моральность», хотя в истории этики были попытки их разделить. Так, Гегель под моралью понимал сферу субъективной свободы духа, стремящегося к целому, но не способного его достичь. Под Н. он понимал более высокое общественное состояние в развитии нравов, в котором поведение людей подчиняется совершенной традиции. Такое подчинение с точки зрения Гегеля придаст большую обязательность поведению, позволяет преодолеть субъективизм в мотивации, способный привести к ошибочным решениям.

Соединяясь с традицией, с правом, мораль действительно приобретает большую действенность. Благие пожелания очень часто не способны привести к положительному результату. Тогда же, когда мораль укрепляется правом, находит опору в традиции, она превращается в реальное средство регуляции массового поведения. Гегель увидел слабость изолированного от практических сфер общественной жизни нравственного самосознания и успешно критиковал с этой точки зрения кантовский подход к морали. Но в его собственной концепции фактически устраняется свобода выбора. Это примечательная черта всех утопических учений является следствием идеи, согласно которой возможно достижение полного совершенства в организации практических взаимодействий людей. В представлениях Гегеля о совершенном обществе возможность свободы сохраняется только в сфере абсолютного духа, т.е. в религии, искусстве, философии, которые уже не ориентированы на решение практических вопросов.

НРАВСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ — особый вид общественных отношений, когда они рассматриваются с точки зрения их нравственного качества, моральной ценности их мотивов и результатов. Такие отношения возникают не только между личностями (членами семьи, трудового коллектива или иной социальной группы), но и между лич-

ностью и обществом, государством и между крупными социальными образованиями — классами, сословиями, конфессиями, поколениями, между ветвями государственной власти, наконец, между государствами, этносами, цивилизациями. Однако в межличностном общении нравственный элемент составляет главное содержание отношений или даже их сущность. Но и в этом случае Н.о. в собственном смысле слова в той или иной степени осложняются иными, нравственными побуждениями и интересами. Так, счастливая супружеская жизнь, основанная на взаимной любви, предполагает также множество внешних по отношению к морали факторов. В более широком смысле нравственной оценке подлежит любое межличностное отношение, при этом на первый план выдвигается моральная ценность тех поступков, их мотивов и результатов, в которых это отношение проявляется. Любые по содержанию отношения — экономические, политические, правовые и т.д. — могут быть подвергнуты и моральной оценке, как нравственные или безнравственные, в зависимости от ценностных ориентаций человека, высказывающего свое мнение. Например, взаимоотношения между людьми в условиях так называемой свободной рыночной экономики, смыслом и целью которых является нажива, в утилитаризме считаются вполне нравственными, если соблюдаются «правила игры». В политике будто бы все оправдывает успех в борьбе за власть. Фактически в приведенных примерах критерием нравственности общественных отношений выступают экономическая эффективность и политическая целесообразность, т.е. критерии неморальные, но выражающие идеологию и психологию индивидуального или, чаще, группового эгоизма. Эгоизм — моральное понятие с ясно выраженным отрицательным нравственным содержанием. Таким образом, любое общественное отношение имеет также характер положительного или отрицательного Н.о.

НРАВСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС — процессе улучшения нравов.

В ряде этических теорий прогресс в области морали не признается. В XX в. возникли пессимистические теории, противопоставляющие идее исторического прогресса идею многообразия исторического опыта (Тойн-

би), идею цикличности исторического развития (Сорокин), теории о неизбежности противоречия между цивилизацией и культурой (Шпенглер). Шпенглер, в частности, полагал, что цивилизация, как технологическое развитие, приводит к гибели культуры, вытеснению нравственности бездушным интеллектом. Еще ранее идея о том, что развитие эгоистических установок сознания, связанных с удовлетворением материальных интересов, ведет к вырождению нравственности, высказывалась итальянским мыслителем рубежа XVII–XVIII вв. Джамбаттиста Вико. Он сформулировал теорию крутоворота, согласно которой нации в своем поступательном движении обязательно приходят к новому варварству, но в целом это положительно, т.к. способствует их возрождению. С позиций сенсуалистической этики, зовущей к простоте нравственных отношений людей, не разделенных эгоистическими интересами, идеи Н.п. критиковал Ж.-Ж. Руссо. По его образному выражению пустыня лучше, чем современное общество людей, разделенных в результате возникновения частной собственности.

Многие возражения против идеи Н.п. были выдвинуты философами под впечатлением ухудшения нравов вследствие опустошительных мировых войн, развернувшихся в XX в., а также вследствие процессов урбанизации, нарушивших традиционные механизмы детерминации поведения, вызвавшие рост преступности, усилившие отчуждение людей.

Тем не менее в истории общества можно обнаружить и очевидные свидетельства улучшения нравов. Это выражается в факте признания равенства всех людей, в осуждении всех форм холокоста, расовой дискриминации, в устойчивых попытках исключения войн как средства решения политических и экономических противоречий между государствами, в разработке международных юридических документов, направленных на охрану прав человека.

Н.п. также выражается в росте чувства ответственности людей за судьбы будущих поколений и вообще всего живого на земле. Экологическое движение зеленых, обсуждение вопросов о правах животных, запрещение во многих странах смертной казни, создание хосписов — современные подтверждения того, что человек добровольно расширяет

сферу своей нравственной ответственности, принимает на себя дополнительные моральные обязательства. Все это говорит в пользу признания тезиса о том, что Н.п. существует.

ПРАВЫ — понятие, характеризующее реально существующие в данном обществе нормы поведения. Н. выражаются в поступках, обычаях и моральных традициях. Характеризуя стили морального поведения, говорят, например, о пуританских Н., подразумеваемая под этим строгую ригористическую мораль, о Н. общества массового потребления, подразумеваемая под этим гедонистическую ориентацию и др.

Исходя из принципа формационного анализа общества, говорят о Н. рабовладельческого, феодального, капиталистического, социалистического обществ; исходя из сравнения Н., присущих людям разных стран или регионов, говорят об американских Н., о Н. народов Севера, Запада и Востока и т.д. Предпринимались попытки анализа Н. на основе типов общественной связи, не совпадающей непосредственно с формационным делением общества. При таком подходе основные особенности структур нравственного сознания общества раскрываются как: а) соответствующие личностным отношениям в докапиталистических формациях. Доминирующим здесь является нравственный принцип верности, личной преданности, а также развиваемые на основе общинного образа жизни принципы трудовой взаимопомощи; б) специфика Н. соответствует отношениям вещной зависимости при капитализме. Доминирующими нравственными ориентациями здесь являются идея личной независимости, защита прав человека, нравственное оправдание свободы, направленной на удовлетворение личного экономического интереса; в) Н. соответствуют отношениям свободного общения всесторонне развитых индивидов в посткапиталистических формациях. Доминирующей нравственной ориентацией для данного типа социальной связи, по-видимому, будет долг личности перед самой собой, направленный на развитие ее собственных продуктивных способностей, связанных с приобретением знаний, развитием профессиональных навыков. Основой новой морали будут такие принципы общечеловеческой нравственности, как неиспользование другого в качестве

средства, что является одним из основных условий всестороннего развития каждого человека.

НУМИНОЗНОЕ (от лат. *numen* — божественное волеизъявление, божество) — термин феноменологии религии, обозначающий данности религиозного опыта, связанные с интенсивным переживанием таинственного и устрашающего божественного присутствия. В научный оборот понятие «Н.» было введено немецким теологом и историком религии Р. Отто (1869—1937) в работе «Святое» (1917), который воспользовался для образования этого понятия латинским словом «*numen*», которым древние римляне называли могущественную божественную силу, властно распоряжающуюся человеческой судьбой. Согласно Р. Отто, «Святое», «Божество», манифестируя себя в религиозном опыте, открываются как нуминозный объект — это Н. в модусе своего объективного существования. В религиозном опыте происходит встреча *numen'a* с *sensus numinosus* — врожденной психической данностью, не редуцируемой к какому бы то ни было «естественному» духовному образованию. Опираясь на философию И. Канта, Р. Отто определяет «Н.» как категорию *sui generis* и как «категорию толкования и оценки», которая, будучи неуловимой для сознательной рефлексии целостностью, при определенных обстоятельствах вторгается в духовную жизнь, формируя специфический религиозный способ восприятия реальности и ее интерпретации. Исследование Н. построено у Отто на установлении зависимости между структурой нуминозного опыта и качествами нуминозного объекта, поэтому раскрытие одного есть одновременно постижение другого. Р. Отто наделил Н. сложной внутренней структурой. *Numen*, утверждает Р. Отто, переживается как могущественная сила, поэтому первичное Н. чувство — «чувство реальности», «чувство объективно данного нуминозного». Оно имеет своим продолжением «чувство тварности» — чувство тварного существа, переживающего свое ничтожество перед открывшимся всемогуществом. «Чувство тварности» человеку внушается тем, что возвышается над ним «невыразимой тайной», — это нуминозный объект как *mysterium tremendum* («тайна, повергающая в трепет» или, в переводе С.Л. Франка, «тайна, возбуждающая трепет») — бытие, абсолютно превосходящее че-

ловека и неприступное. *Mysterium tremendum* в психическом плане бытия, т.е. как Н. переживание, представлено сложной гаммой чувств. Поскольку нуминозный объект как *mysterium* есть тайна, потрясающее чудо, постольку Н. переживание есть прежде всего переживание тайны, причем в предельной степени ступора, тупого оцепенения перед ужасающим чудом. Ужасающим *mysterium* становится в силу того, что оно — «чужое и поразительное», полная противоположность тварному, понятному, привычному — это «совершенно иное» (*das Ganz andere*). Сколь глубоко онтологическое отличие между *numen'ом* и тварью, столь же сильно по природе своей различаются Н. чувство «совершенно иного» и «естественное» чувство удивления — первое, подчеркивает Р. Отто, ни в коем случае не является повышением степени второго. Мистика доводит представление о «совершенно ином» до понятия «ничто». *Mysterium* не только сводит с ума ужасом демонически-божественного. *Numen*, окутанный потрясающей человека тайной, пленяет душу человека, будоражит ее восхищением, пьянит и наполняет блаженством. Это «дионисийское воздействие» *numen'a* Р. Отто называет моментом «*fascinans*». Историческими примерами опыта «*fascinans*» феноменолог называет шаманские техники экстаза, христианский опыт «милости», христианскую мистику, буддийский опыт бодхи и нирвану, опыты просветления. Момент *tremendum* открывает в *numen'e* «страшное», «яростное», «губительное». Чувство, обозначенное словом «*tremendum*», — это «страх, исполненный внутреннего ужаса», в нем есть ощутимый момент «призрачности». В этом чувстве концентрируется Н. переживание. Переживание «религиозного ужаса», будучи врожденной данностью души, исторически выражается как «боязнь демонов», «панический страх». Оно обнаруживает себя также в чувстве «жуткого». От этой «боязни» и прорывов чувства «жути» ведет свое начало вся история религии, подчеркивает Р. Отто. На первой ступени религиозное чувство, обнаруживая себя в «боязни демонов», есть «отталкивание», в более поздних своих проявлениях оно развивается в «примирение», обеспечивая возможность формирования позитивных религиозных чувств. Древний «ужас» превращается в «глубочайший внутренний трепет и немоту».

Представление о Н. позволяет, как полагал Р. Отто, вскрыть сущность религиозности и первичное содержание святости как категории религиозного сознания, ибо Н. — это «святое минус его нравственный момент и минус рациональный момент вообще».

Литература: Baetke W. Das Heilige im Germanischen. Tübingen, 1942; Barbosa da Silva A. The Phenomenology of religion as a philosophical problem. Uppsala, 1982; Davidson R.F. Rudolf Otto's interpretation of religion. Princeton, 1947; Leeuw, van der Gerardus. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt, 1961; Otto R. Das Heilige. Gotha, 1926; Splett J. Die Rede vom Heiligen. Freiburg — München, 1971; Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998; Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989.

НУС (греч. νόος — ум, разум, мысль) — одна из важнейших категорий греческой философии, обозначающая все мыслительные, интеллигибельные закономерности космоса. Первые попытки фиксации этого понятия встречаются у Гомера, Фалеса и Ксенофана. Однако наиболее пространно тему мирового Н. разработал Анаксагор: Н. «виновник движения и становления», он есть «принцип всего», космос же творится разумом. У Платона Н. тоже трактуется как принцип мирового порядка и гармонии (Тимей, 29d—31b), однако Платон считает, что Н. и космос не только отличны друг от друга, но и тождественны. По Аристотелю, все идеи вещей образуют мировой Н. — форму форм и ощущение ощущений (О душе, III 8, 432a). Аристотелевский Н. мыслит только сам себя, он «вечно истинен», и даже более истинен, чем само знание. Стоики считали Н. богом или судьбой, наделяя его яркими эпитетами: Н. огненный, пребывающий в эфирной высоте, пронизывающий собой каждую часть космоса. Если уже предтеча неоплатонизма — Аммоний Саккас — четко отделял Н. от всего телесного и душевного, то Плотин дает наиболее совершенное в истории философии учение о Н. Согласно Плотину, Н. есть вечно движущаяся самоотнесенность бытия и его созерцания (Эннеады, V 2, 1); в Н. осуществляется тождество субъекта и объекта, Н. отличается от Единого, которое выше мышления, Души (душа находится в Уме) и космоса. Плотин также детально повествует о пути внутреннего восхождения человека к последней сосредоточенности в Н., а через

Н. и в Едином (VI 9). В позднем неоплатонизме (Прокл) Н. представляет собой триаду: мыслимое сущее, мыслящие идеи, синтез того и другого, который и представляет собой жизнь.

НЬЯЯ (санскр., букв.: правило, основание, метод, заключение, вывод, логика) — система индийской философии из числа ортодоксальных, созданная около II в. Гаутамой-Акшападой и сохранившаяся до настоящего времени. Ее характерной особенностью является интерес к эпистемологическим и логическим проблемам. Базовым текстом системы являются «Ньяя-сутры» Гаутамы, в которых с самого начала провозглашается: «Высшее счастье достигается через познание XVI категорий» (Нья-сутры, I 1, 1), и далее перечисляются чисто эпистемологические категории, вроде инструментов достоверного знания, элементов силлогизма, элементов аргументации и т.п. Высказанные в сутрах положения разворачиваются в комментариях на них Ватсьяны (V в.), Удьютакары (VII в.), в сочинениях Вачаспати и Джаянты Бхатты (IX в.), а также Удаияны (X в.). В истории системы Н. исследователи выделяют четыре периода: а) VI—V вв. до н.э. — X в., древний период, когда разрабатываются основы системы и она существует независимо от вайшешики — другой религиозно-философской системы; б) X—XIII вв., период синкретической Н.-вайшешики, названный так за то, что в это время происходит слияние метафизик вайшешики с эпистемологией Н.; в) XIII в. — вторая половина XVII в., период навья-Н. (новой Н.), в которую Н. трансформируется и которая стала ведущей школой в деле разработки логической проблематики в традиционной индийской философии. Основоположителем навья-Н. считают Гангешу, или Гангешопадхья, написавшего «Таттва-чинтамани». Новизна его позиции проявилась в создании новых методов логического анализа рассуждений, которые в дальнейшем были еще усовершенствованы Рагхунатхой Широмани (ок. 1475—1550). Выдающимися навья-найяками были также Джаядева (Мишра) Пакшадхара (1425—1550), Матхуранатха Таркавагиша (ок. 1600—1675), Джагадиша (XVI в.), Лаугакша Бхаскара (ок. 1590) и Аннамбхатта (XVII в.); г) вторая половина XVII в. по настоящее время, период постнавья-Н.

Онтология найяиков строится на «каркасе» из 7 категорий (падартха), введенных вайшешиками: а) субстанция; б) качество; в) действие; г) родовая характеристика; д) элементарное различие; е) присущность; ж) отсутствие. Субстанции состоят из атомов. Каждая из категорий имеет свой онтологический статус: так, качества и действия пребывают только в субстанциях; родовые характеристики присущи субстанциям, качествам и действиям; элементарные различия пребывают только в атомах и отличают один атом от другого и т.д.

В области эпистемологии найяики признавали четыре источника достоверного знания: восприятие, вывод, сравнение и словесное свидетельство авторитета. Навья-найяики сделали существенный вклад в развитие индийской логики. К примеру, Гангеша в «Таттва-чинтамани» после критического рассмотрения отверг 21 известное определение व्याпти («отношения проникновения» терминов умозаключения) и предложил собственные четыре. В этой школе появляются и развиваются концепции и других видов логических отношений, а именно: отношения контакта (самйого), присущности обладания (самавая) и видового отношения (сварупа-самбандха) — два последние очень напоминают отношение класса и его элемента в математической логике и предикторное у Аристотеля.

Примечательным разделом теории отношений навья-найяиков является концепция «парьяпти-самбандха» — отношения, посредством которого число пребывает в целых

объектах, а не в частях целого. Эта концепция напоминает представления западной логики о числе как классе классов. Навья-найяики обсуждали и развивали также концепции отсутствия (абхава), спецификаторов-определителей (вишешана), абстрактных свойств (дхарма), попарных «обнаруживателей» — «обнаруживаемых» (нирупака-нирупита) и ограничителей (аваччхедака), они предложили также детализированную теорию определений (лакшана). Особенности санскрита, на котором логические выражения записываются одним термином и затем в рассуждении эти термины комбинируются, позволили логикам навья-Н. раньше, чем в аристотелевской логике, поставить и решить некоторые логические проблемы, в частности, они выявили истинностно-функциональный характер логических связок «и» и «или» и использовали (хотя и не формулировали его явно) закон де Моргана. В период постнавья-Н. теоретическое развитие системы почти прекращается.

Литература: Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений): Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989; Nyāyasūtras of Gautama, with Vātsyāyana's Āhāya and Uddyotakara's Vārttika // Indian Thought series / Tr. into Engl. With copious Notes by G. Jha. — In 4 vols. Allahabad, 1915—1919; Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику Навья-ньяя. М., 1974; Радхакришнан С. Индийская философия: Пер. с англ. Т. 2. М., 1993; Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия: Пер. с англ. М., 1954; Vidyābhūṣana S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta, 1911.

О

ОБОБЩЕНИЕ И ОГРАНИЧЕНИЕ ПОНЯТИЙ — операции с *понятиями*, суть которых состоит в переходе от понятия с данным объемом к более широкому или к более узкому по объему понятию. Обобщить понятие А — означает найти понятие В с тем же родом, такое, что объем А строго включается в объем В. Ограничить понятие А — означает найти непустое понятие В с тем же родом, такое, что объем В строго включается в объем А. Например, результатом обобщения понятия «теплокровное существо» является, в частности, понятие «позвоночное существо», а результатом ограничения — понятие «млекопитающее существо».

Пределом ограничения являются единичные понятия (их объем содержит ровно один элемент), а пределом обобщения — универсальные понятия (объем которых совпадает с родом).

Операции О. и о.п. можно осуществлять посредством модификации содержания понятий, опираясь при этом на закон обратного отношения между содержаниями и объемами понятий: чтобы обобщить понятие, необходимо перейти к менее информативному, а чтобы ограничить — к более информативному понятию.

ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ — теоретическая проблема этики, состоящая в определении базисных принципов, опираясь на которые, можно было бы объяснить природу морали или вывести из них ее сущность.

Можно выделить следующие основные способы О.м.: а) конвенционализм; б) утилитаризм; в) абсолютизм (абсолютно автономные, абсолютно гетерономные, интуитивные теории); г) натурализм (классический натурализм, неонатурализм, нередуктивный натурализм, психологическое понимание морали, эволюционная этика); д) космизм; е) социологическое обоснование морали.

В наибольшей степени противостоят друг другу два способа: утилитаризм и абсолютизм. Утилитаризм предполагает выведение морали из внешних социальных благ, необходимых для удовлетворения материальных и духовных потребностей людей. Он ориентирован на достижение морально значимых

целей путем выбора прагматически полезных средств. Но в отличие от других теорий, в которых также используется данный принцип, например, в обычных гедонистических теориях, утилитаризм уже отражает тенденцию разделения общественной и индивидуальной морали. Поэтому он утверждает положительную моральную ценность социальных благ, не касаясь вопроса о том, как именно индивид собирается пользоваться этими благами. Абсолютистские концепции, несмотря на то что в некоторых из них мораль выводится из авторитетного внешнего источника (из Бога или другого Абсолюта), тем не менее, предполагают, что моральный мотив реализуется независимо от других мотивов бытия, он ценен сам по себе. В этих концепциях стремятся рационально обосновать мораль, без апелляции к иным сферам бытия человека.

Конвенционалистские теории морали предполагают, что нравственные установления принимаются людьми по соглашению. Одной из теорий, развиваемых в рамках данного направления, является теория справедливости Дж. Ролза. Данное направление развивается также в рамках этики дискурса К.О. Апелем и Ю. Хабермасом. С их точки зрения, сущность нравственности заключена в самой процедуре соглашения, когда все нравственные субъекты признают себя равноправными участниками дискурса, в ходе которого сравниваются нравственные суждения и находят приемлемые для всех субъектов решения.

Натурализм выводит основные принципы морали из природных качеств человека. Гедонистические, эвдемонистические теории морали строятся на натуралистических основаниях. Натурализм, однако, часто является не единственным основанием морали, даже в концепциях одних и тех же мыслителей. У Джордано Бруно, Спинозы он объединяется с пантеистическим принципом. Это происходит потому, что, исходя из натуралистических оснований, оказывается трудно объяснить высшие формы нравственной активности, или особые познавательные способности субъекта, влияющие на мотивацию его нравственного поведения. Современный натурализм (неонатурализм) пытается вывести мораль из однотипной психической организации и базовых инстинктов, как по-

лагается, присущих всем живым организмам. Некоторые современные натуралисты (Фарбер, Трайб, Ролсон) не только утверждают даже о природном единстве альтруистических чувств, но и отстаивают принципиальную общность основных потребностей человека и иных живых организмов, считают, что моральные ценности едины для всей живой природы.

Психологическое О.м. предполагает выведение нравственности из особенностей организации человеческой психики. Оно строится либо на рассуждении о том, как человек должен жить, чтобы получить больше удовольствий и избежать страданий (здесь психологическое обоснование стыкуется с натурализмом), либо на объяснении того, почему он испытывает сострадание к другому, например, выводит сострадание из способности поставить себя на место другого. Близко к данному способу О.м. примыкает эволюционная этика, считающая, что человек имеет альтруистические чувства, присущие также животным и развивающиеся эволюционно. В отличие от этой позиции нередукционистский натурализм считает, что любое обобщение разных форм жизни и построенное на этом основании решение вопроса о природе нравственности невозможно. Согласно нередукционистскому варианту натурализма, единственное, что мы можем утверждать, — это то, что наши нравственные характеристики определяются нашей натуральной историей.

Космизм соединяет идею эволюции нравственных качеств с идеей развития всего космоса. Он представлен в разных формах (естественнонаучный, эстетический, религиозный). Общим для всех направлений космизма является идея о том, что высшие проявления человеческой духовности и нравственности невозможно понять без включения человека в космическую систему, работа по совершенствованию которой выявит подлинные основания морали и приведет к нравственному совершенствованию человека.

Социологическое О.м. выводит нравственность из идеи общности интересов социальных групп. Наиболее крупным недостатком данных теорий является отсутствие критериев выбора среди множества моральных предпочтений разных общественных групп.

Достаточно распространенным положением, касающимся возможностей теоретического обоснования морали, является идущее от Юма и получившее развитие в *метаэтике* (Айер, Р. Хейр, Р. Бандт), а также в прагматизме (Р. Рорти) и *аксиологии* (М. Шеллер) утверждение о том, что суждения о должном никаким образом не следуют из суждений о сущем. При этом основания для некоторой модальности нравственного практического отношения одного человека к другому рассматриваются различно (от предположения о том, что модальность есть лишь выражение эмоций говорящего, до утверждения абсолютного царства ценностей).

Многообразие подходов к О.м. и недостаточность каждого из них в отдельности показывают, что О.м. должно иметь комплексный характер.

ОБОСНОВАНИЕ НАУК О ДУХЕ — термин, применяемый для обозначения программы обоснования гуманитарных наук Вильгельма Дильтея (1833—1911), которая была осуществлена им с психологических позиций и на базе герменевтической методологии. Дильтей считал метод понимания методом непосредственного постижения духовной целостности. Предметом понимания могут выступать внутренний мир человека, внешний мир и культура прошлого. Понимание внутреннего мира осуществляется при помощи интроспекции. Внешний мир доступен пониманию так же, как постигаем для человека объективно существующий мир. Для понимания культуры прошлого Дильтей использует *герменевтику*.

Дильтей разделял всю сумму духовных явлений, относящихся к сфере науки, на науки о природе и науки о духе, которые весьма относительно отличаются друг от друга по предмету и специфике методов исследования. Это обусловлено тем, что мир природы и духовный мир тесно связаны друг с другом. Природа является фактором, условием и моментом деятельности человеческого духа, жестко определяя жизнь человека. И в то же время человек оказывает обратное воздействие на природу, изменяя природный мир и себя как часть этого мира. Неотвратимое действие природных, независимых от человека сил и свободный человеческий дух сплетаются в единый универсум свойств, связей и отношений, части которого существуют незави-

симо от целого и друг от друга только мысленно.

В универсуме природно-историко-социальных связей собственно человеческие следует рассматривать тоже как целое. Дильтей его называл «психофизиологическим жизненным единством». Оно может быть познаваемо обоими классами наук, которые обнаруживают в нем свой собственный предмет. Но таковой предмет в чистом виде может выделить лишь сила абстракции. Духовная жизнь человека также не существует вне зависимости от психофизиологического жизненного единства. Ясно, что какие бы духовные сущности мы ни рассматривали, понимать их адекватно можно, учитывая системообразующие связи с жизненным единством, с «действительностью» и со всем природным космосом. Любые духовные сущности есть «*проявления жизни*», они не существуют независимо от человека, тем и отличаясь от природных явлений. Поэтому способ познания их должен быть особым.

Специфику всех методологических приемов в науках о духе Дильтей усматривает в преимущественном использовании интерпретационных методов исследования. «Понимание и истолкование, — утверждает он, — это метод, используемый науками о духе. Все функции объединяются в понимании. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой точке открывает определенный мир» (Наброски. С. 141). Но соотношение между методами наук о природе и наук о духе Дильтей понимает весьма диалектично. Так, выделяя три класса высказываний в науках о духе, которые составляют соответственно исторические, теоретические и практические компоненты познавательного процесса в них, Дильтей пишет: «И взаимосвязь между историческими, абстрактно теоретическими и практическими направлениями мысли понижает науки о духе как общая им всем основная черта. Понимание частного, индивидуального служит в них... конечной целью не в меньшей мере, чем разработка абстрактных закономерностей» (Введение. С. 128). Реальная научная практика не дает возможности последовательно провести принцип дихотомии, но Дильтей стремится поддерживать указанное методологическое противостояние, позволяющее дать для наук о духе

такие методы, которые стали бы адекватными для их обоснования.

Дильтей ставит две проблемы: проблему *герменевтической логики* и проблему бессознательного в гуманитарном познании. Причем если первая является относительно новой, то вторая явным образом уже была поставлена Ф. Шлейермахером в его учении о лучшем понимании (см. *Универсальная герменевтика*).

Концепцию логических форм интерпретации Дильтей предваряет исследованием «*проявлений жизни*» и *форм понимания*.

Дильтей говорит о специфической герменевтической логике, выводы которой характеризуются особенностями приемов получения нового знания при интерпретации. И в то же время «понимание нельзя трактовать просто как процедуру мысли». Оно всегда связано с глубинами душевной жизни, поэтому в жизненном единстве целого существует некоторая часть, не познаваемая рациональными методами. Здесь мы вступаем в область бессознательного. Сама природа предмета познания устанавливает границы для познавательных способностей, ограничивая применение рациональных, логических приемов. Но отсюда нельзя сделать вывод о том, что бессознательное не является непознаваемым. Для его познания нужны особые методы, которыми, по мнению Дильтея, могут служить сопереживание, вчувствование, симпатическое проникновение во внутренний мир другого и пр.

Сначала Дильтей пытается подвести под науки о духе психологический фундамент. Существуют, согласно Дильтею, два вида психологии: «описательная» и «объясняющая». Они имеют различные предметы. Объясняющая психология изучает внутренний мир человека, опираясь на внешний опыт и на выдвижение абстрактных гипотетических схем, не способных давать достоверное знание. Главным методологическим пороком объясняющей психологии является изучение психологических свойств индивида в отрыве от его общественной жизни и от материальных предпосылок, ее формирующих. Описательная психология опирается на внутренний мир человека. На ее основе возникает комплекс наук о духе. Внутренняя жизнь человека представлена ему непосредственно. Дильтей предлагает в качестве основного метода ее исследования интроспекцию (самонаблюдение). Внутреннюю жизнь мы понимаем,

а не объясняем. Методы объясняющей психологии здесь не могут быть использованы.

В более поздних работах Дильтей пересматривает свое отношение к интроспекции. Он считает ее неадекватным методом исследования. Дильтей увеличивает возможности применения герменевтики за счет расширения области ее приложения: она теперь используется для постижения любых «жизненных проявлений», а не только для изучения культуры прошлого. Это намечало своеобразный подход к построению методологии гуманитарных наук. За основу новой методологии, способной преодолеть узость и недостатки психологического О.н. о д., он берет герменевтику, понимаемую двояким образом: и как искусство интерпретации, и как теорию такого искусства.

Что же теперь, после устранения внутреннего опыта как основы наук о духе, является предметом понимания, который позволил бы по-новому взглянуть на внутренний мир человека и на его историю? Им является, согласно Дильтею, внутренний мир индивида, объективированный вовне, проявившийся в виде права, религии, языка, норм морали, регулирующих общественное поведение людей. Все эти явления выступают для любого члена общества как объективный дух, который становится посредником при общении и понимании индивидами друг друга. Возможности понимания заложены в недрах историко-культурной общности, где живет и действует индивид. Любое состояние индивидуального сознания выражается в словах, поступках, жестах, выражениях лица. Все это может быть объективировано, выражено вовне в устройстве языка, в структуре общественных отношений и общественных организаций, в государствах, церквях, научных сообществах. Объединение всего этого представляет собой связь, в которой движется история. Такая объективация внутреннего опыта становится доступной любому члену общества, из непостижимого внутреннего плана переходит в план чувственно воспринимаемого, становящегося объектом понимания. На вопрос о том, как возможно понимание, Дильтей отвечает: оно возможно в форме герменевтического анализа физических процессов, т.к. между объектом понимания и понимающим существует общность. Но Дильтей все же придает своей теории значительную психологическую окрас-

ку. Правда, в отличие от первого обоснования наук о духе психологические оттенки в его концепцию вводятся неявно, скорее даже невольно. Понимание побуждается переживанием отдельных состояний сознания в сфере осознанной общности. Общность основывается на одинаковых элементах сознания, которые мы можем обнаружить во всех выражениях жизни, во всех объективациях внутреннего опыта. Например, понимание выражений жизни, зафиксированных в предложениях языка, обусловлено постижением смысла последних. Смысл является общим достоянием многих людей. Эта общность и одинаковость его для многих людей служит основой понимания людей в общении их друг с другом. Здесь следует подчеркнуть, что категория общности характеризует свойство основы (базиса) понимания, а не сам способ понимания. Дильтеевское понятие общности относится не к способу обмена информацией между людьми, а к условиям, в которых оно осуществляется, к внеязыковому контексту общественной коммуникации.

Отметим еще два момента, в которых прослеживается линия наследования герменевтической проблематики. Первый момент связан с проблематикой герменевтического круга, который через Дильтея дошел до современной герменевтики и стал неотъемлемым понятием герменевтического инструментария (см. *Универсальная герменевтика*).

Дильтей усмотрел в герменевтическом круге возможность конструирования уникальности «единичного проявления жизни» из составляющих его частей. Различие между двумя типами герменевтического круга аналогично различию между дедукцией и индукцией, а также между анализом и синтезом. Первый тип его есть истолкование смысла части на основании знания о смысле целого, из знания о целом дедуктивно выводится знание о части («о единичном жизненном проявлении»). Такая операция аналогична анализу. Цель ее — выделить элементарное понимание. Второй тип является интерпретацией «единства жизненных проявлений». Здесь первый тип служит основой для специфического герменевтического синтеза, осуществляющегося путем особой индукции, направленной от искусственно выбранных частных случаев к целому, представляющему собой единый внутренний мир других

людей. Основой для «скачка» от части к целому служит Дильтею аналогия, опирающаяся на существенное сходство внутренней жизни индивидов.

Второй момент относится к усмотрению бессознательного элемента в творчестве художника и в постулировании необходимости явного его выделения интерпретатором.

Что же касается формулы «понять автора лучше, чем он сам понимал себя», то в ней действительно содержится рациональное зерно. Искусство интерпретации состоит в умении увидеть невидимое, не лежащее на поверхности, ментальное, «идеальные побудительные силы», а именно то, как определенные черты индивидуальности автора текста, которые «навязаны» ему внешними обстоятельствами в процессе воспитания или в течение его жизни, а также внутренние черты его личности, такие, как здоровье, характер, темперамент, сила воли, талант, политические взгляды, мировоззренческие установки и пр., влияют на характер произведения. Многие из этих черт автор воспринял бессознательно, интерпретатор же обязан вскрыть этот пласт, сделать бессознательное достоянием знания. Здесь существует вполне конкретная проблема. Решение ее обогащает рационалистическое содержание герменевтики.

Герменевтика предназначалась Дильтеем для снятия упреков, которые неизбежно следовали при ориентации на психологическое О.н. о д. Понимание духовной жизни общества является действительной задачей. Острота постановки этой проблемы не снимается и в настоящее время. Задача была поставлена правильно. Определить основания гуманитарных наук, выявить их специфику, ответить на вопрос об их природе — проблемы, не утратившие своего значения и для современных исследователей. Но Дильтею не удалось объяснить диалектику духовной жизни общества и материальных условий, ее созидающих и являющихся ее жизненным фоном. Неадекватность методологической установки Дильтея ясно осознавалась многими представителями герменевтической философии. Так, в частности, один из «духовных отцов» современной герменевтики Х.-Г. Гадамер писал: «...Дильтей... не мог преодолеть робости к традиционной теории познания. Его исходный пункт, внутреннее бытие «переживаемого», не мог пробить

мост к исторической реальности, потому что великая историческая действительность, общество и государство являются определяющими для каждого «переживания»... В действительности не история относится к нам, а мы относимся к ней. Мы понимаем самих себя прежде всего в воспоминании, мы понимаем себя в семье, обществе, государстве, в которых мы живем» (Gadamer, 1960. S. 260–261). Но отсюда не следует, что предприятие Дильтея было бесполезным занятием. Его неудачи и слабости были неудачами и слабостями тех теорий познания, на которые он опирался. Психологизм не мог быть адекватным принципом методологии гуманитарных наук. Но все же мы должны подчеркнуть, что Дильтей впервые вывел герменевтику на философский уровень. Как писал Гадамер, «Дильтей расширил герменевтику до органа наук о духе» (Там же. С. 250). Именно в этом состоит положительное значение дильтеевского О.н. о д.

Литература: W. Diltheys gesammelte Schriften. 5. Band. Leipzig, Berlin, 1924; Дильтей В. Введение в науки о духе / Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Тракаты, статьи, эссе. М., 1987; Он же. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4; Он же. Описательная психология. 2-е изд. М., 1996; Zöckler Chr. Dilthey und Hermeneutik. Stuttgart, 1975; Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960; Ионин Л. Г. Понимающая социология. М., 1979; Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

ОБРАЗ — мысленное отражение действительности в голове человека, особая субъективная картина реальности. В определенном отношении О. можно отождествить с понятием «психическое отражение», адекватность которого зависит от психических возможностей и от состояния психики человека. Такая трактовка О. сводит его к перцептивным и рациональным формам знания (ощущение, представление, восприятие, понятие и пр.). Существует также расширительное понимание О., в которое включаются культурные, мировоззренческие, научные и общественные характеристики сознательной деятельности людей. В этом случае говорят об О. мира, О. жизни, идеальном О. науки, типичном О. современного человека и пр.

Способность к группировке мысленных или практических действительных усилий на объекте любой природы (реальной, идеальной, чувственной) закрепляется при исследо-

ОБЩЕЕ БЛАГО

вании сознания в понятии внимания. А особый О. в виде идеального желаемого результата любого вида человеческой деятельности фиксируется в понятии *цели*, представляющей собой мысленное предвосхищение реального результата. Ясное видение цели помогает организации деятельности людей как в личной, так и в общественной жизни. Только в этом случае возможно планирование, разумное распределение времени, мыслительных и материальных ресурсов.

ОБЩЕЕ БЛАГО — одна из целей политики, провозглашенная античной политической философией; «земная» цель существования человеческого общества в католической философии. К общему благу обращались мыслители различных ориентаций, включая христианские и светские. Блаженный Августин, например, солидарен с Цицероном в том, что задача государства заключается в заботе о благе всего народа, об О.б. О.б., согласно Августину, нравственно, благородно, но может быть и фальшивым. По этой причине народ должен искать возвышенные идеалы, ставить перед собой высокие цели, находить способы и средства их осуществления и всегда помнить, что благополучие легко можно испортить и развратить, что нет такого блага, которое могло бы обеспечить блаженную жизнь жителей сего «града». Лучшее же благо принадлежит «граду небесному», которое, однако, доступно жителям «града земного». Из требования Евангелия жить в мире со всеми народами и из естественного стремления человека к миру вытекает обязанность государства в обеспечении гражданам внешней безопасности и внутреннего порядка, который уподобляется Августин музыкой гармонии, возникающей в результате совместной игры музыкантов.

В томизме и неотомизме понятие «О.б.» выходит за рамки «чисто» земного существования людей. В упорядоченном человеческом обществе, по мнению Аквината, каждый его член подчинен, во-первых, общей цели — О.б. и, во-вторых, остальным его членам. Так как общая цель трансцендентна, служение «другому» имеет второстепенный, но все же решающий для структуры общества характер. Общество стремится к достижению О.б., которое неотжественно ни личному, ни совокупности личных благ. Оно

обладает первенством перед благом любой отдельной личности, но не является высшим, поскольку таковым, по Аквинату, является только Бог, к которому всякое благо в какой-то степени имеет причастность. О.б. многообразно и сводится Аквинатом в иерархическую систему целей: а) цель каждого творения Божиего — собственное совершенство; б) низшие творения созданы для высших, а все они — для человека; в) все творения должны заботиться о совершенстве всего универсума; г) конечная цель всего универсума — Бог; д) разумные существа занимают в этой системе целей особое место, поскольку они могут обрести Бога благодаря познанию и любви. Государство как раз создано и существует не ради самого себя, а для того, чтобы облегчить своим гражданам достижение их целей. Следовательно, Аквинат придерживается принципа, согласно которому не гражданин существует для государства, а государство для гражданина, что вовсе не исключает принуждения и насилия, но только в том случае, если ради О.б. правителям придется пойти на это.

Столь же большое внимание уделяет О.б. неотомист Ж. Маритен. О.б. — это с точки зрения естественного права правильная, упорядоченная жизнь общества. К О.б., прямо связанному с потусторонним миром, Маритен причисляет не только общественные удобства и услуги (дороги, порты, школы и т.п.), вооруженные силы государства, правовые нормы, культурные ценности и др., но прежде всего совокупность гражданской совести, политические добродетели, чувство свободы и т.д. Благо является «общим» потому, что оно признано отдельными личностями и каждая из них является зеркалом целого. Поскольку оно является благом общества в целом, личность сама находит в нем свою долю, что, по признанию Маритена, является для нее делом трудным. Праведная жизнь, построенная в соответствии с требованиями естественного права, и О.б. — вот те рамки, по мнению Маритена, в которых должна протекать деятельность и каждой отдельной личности, и всего общества.

Важнейшим элементом О.б. является единство общества, члены которого спаяны между собой, и общественный порядок, основывающийся на иерархическом строении общества. Так как человеческая природа предполагает неравное участие людей

в О.б., каждый человек занимает свое собственное, соответствующее его вкладу положение в обществе. Взятая в целом совокупность неравенств представляет собой, по Маритену, общественный порядок. Требование ликвидации неравенства Маритен считает безрассудным, поскольку оно вытекает из иерархического порядка бытия, физического и психического неравенства людей, а не из социально-экономических условий, как полагает марксизм. В то же время наряду с неравенством существует равенство: все люди равны перед Богом и между собой в том, что все они являются детьми одних прародителей, что над всеми одинаково тяготеет первородный грех, что все в равной мере искуплены Христом и потому имеют равные возможности стать обитателями рая.

Другим элементом О.б. является мир, сотрудничество и солидарность между общественными группами, слоями населения и классами, существование которых Маритен не отрицает, но не считает, что противоречия между ними носят антагонистический характер. Наоборот, они, по его мнению, дополняют друг друга, солидарны друг с другом, если ставят заботу об О.б. выше своих классовых интересов. Между ними нельзя обострять конфликты, ибо они могут завершиться исторической катастрофой.

В светской философии в XIX–XX вв. О.б. стало предметом тщательных исследований Дж.С. Милля, И. Бенгтама, В. Парето и было конкретизировано в формуле, разработанной последним: «Благо общества не может быть общим, если кто-либо не охватывается им». Оно включает в себя только земные блага людей и часто выражается производными понятиями «образ жизни», «уровень жизни», «качество жизни», «жизненные стандарты» и др.

Литература: Августин Бл. Творения. Т. 1–3. СПб.—Киев, 1994; Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966; Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Рим—Люблин, 1994; Martein J. Man and State. Chicago, 1951.

ОБЩЕЕ ДЕЛО — так Н.Ф. Федоров называл задачу сохранения, совершенствования и восстановления жизни. Существующая действительность, по Федорову, не совершенна. Все в природе подвержено болезням и смерти, в мире господствует зло, несправедливость, небратские отношения

между людьми. Первоначальная первопричина царящего зла лежит не в политических, юридических и экономических условиях жизни, а в рабской зависимости всех людей от неразумно и не нравственно действующих стихийных сил природы, которые ведут ко всеобщему разрушению и смерти. Для устранения существующей вражды и всех бедствий земного существования нужно начинать, по Федорову, не с изменения отношений между людьми, а с изменения отношений людей к природе и природы к людям. Слепое, лишенное разума развитие природы, с одной стороны, и пассивное либо же хищническое отношение людей к природе — с другой, должно быть заменено сознательной регуляцией человеком стихийных сил природы. Победа над голодом, стихийными бедствиями, болезнями людей, животных и растений, победа над самой смертью — вот задача, достойная человека, наделенного разумом. В этом деле, деле регуляции стихийных сил природы ради ликвидации самой смерти должно объединиться все человечество — это его О.д. Только объединение всех людей в этом О.д., деле регуляции природы ради устранения самой причины смерти может привести к устранению вражды и зла среди людей, установлению естественной основы нравственности, утверждению всеобщего мира, при котором явится возможность жить не для себя лишь одного (*эгоизм*) и для других только (*альтруизм*), а со всеми и для всех (братство, семья и собор).

Но О.д. всех людей, по Федорову, не исчерпывается только регуляцией природы и уничтожением причин смерти живущих. Сыны человеческие, Божией помощью и силою универсального знания и объединенной воли ставшие бессмертными сами, не в праве оставить в плену у смерти тех, кто дал им жизнь, отцов своих, предков. Восстановление жизни, *воскрешение* отцов — вот высший нравственный долг сынов человеческих, который может быть уже реально исполнен благодаря искупительной жертве Христа. Мало верить в Спасителя, надо участвовать в О.д. спасения: человек, делаясь исполнителем воли Божией и учеником Христа, из пособника смерти, каким он, вольно или невольно, бессознательно или умышленно был доселе, станет орудием жизни, силою животворящею.

ОБЩЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ

Чтобы все люди осознали задачи, стоящие перед человечеством, необходима философия О.д., которая должна иметь своей целью обоснование необходимости всеобщего спасения, спасения от смерти всех живущих и умерших. Определить эту цель, обосновать ее научно и нравственно, привлечь к ее осуществлению все силы мысли, могущество знания, ресурсы техники, творческое вдохновение искусства, создать проект осуществления всеобщего спасения сознательными, добровольными и единоплеменными усилиями всех сынов человечества — вот задача философии. Философия О.д. Н.Ф. Федорова ставит своей целью осуществление всех этих задач.

ОБЩЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ — термин, в который представители разных философских направлений вкладывают далеко не одинаковый смысл. Одни говорят о тождестве О.б. и собственно *общественного сознания*. Другие выделяют О.б. как нечто отличное от общественного сознания, имея в виду прежде всего *общественные отношения* и *общественные институты*. Но при этом одна часть полагает, что О.б. является производным от собственно общественного сознания. Другая, настаивая на том, что О.б. определяет общественное сознание, в то же самое время рассматривает первое как производное от второго. Марксисты подразделяют все общественные отношения на два качественно различных вида. Первый — отношения объективные, материальные, существующие вне и независимо от сознания, воли людей и определяющие их сознание и волю. Такими объективными общественными отношениями являются только социально-экономические, или, иначе, производственные отношения. Второй вид — общественные отношения, существующие вне сознания людей, но зависящие от этого сознания, — отношения волевые. Социально-экономические отношения, существуя вне и независимо от общественного сознания, определяют последнее, действия людей, а тем самым все прочие их отношения, являющиеся волевыми. По отношению к общественному сознанию система социально-экономических связей выступает как его объективный источник, как О.б., как социальная материя. По отношению к общественному сознанию и производным от него волевым отношениям вместе

взятым эта же самая система социально-экономических связей выступает как базис, порождающий соответствующую надстройку.

ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ — в широком смысле совокупность всех без исключений продуктов человеческого духовного творчества, включая и естественные науки. В узком смысле под О.с. понимают представления людей лишь об общественных явлениях. Это собственно О.с. («социальное сознание») в отличие от О.с. в целом. О.с. в целом обычно подразделяется по «вертикали» на обыденное и научное (теоретическое). В собственно О.с. нередко выделяют такие два уровня, как общественную психологию (менталитет, ментальности) и идеологию. По «горизонтали» О.с. в целом подразделяется на формы: мораль, искусство, религию, науку, философию.

ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ — понятие, используемое Марксом для обозначения определенных ступеней в развитии общества. Понятие формации («образование») он взял из геологии. Впервые оно появилось в его работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта». В классическом виде эта категория была представлена в Предисловии Маркса «К критике политической экономии», написанной в 1859 г. В этой работе Маркс писал: «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества... В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7).

Категория О.-э.ф. имеет дело с общей логикой развития человеческого общества, абстрагируясь от частных явлений и случайностей. Конечно, реальный процесс неизмеримо богаче и содержательнее, чем любая философская категория. *Феодализм*, по выражению Энгельса, никогда не соответствовал своему понятию. То же самое можно сказать о *капитализме*, *рабстве* и т.д.

Отсюда не следует, что категория формации — идеальная конструкция и не отражает объективной реальности. Она ее отражает адекватно, но адекватность следует понимать как отражение сущности, а не явления. Исторический процесс — совокупность самых разных явлений и событий. Формация имеет дело с логикой истории, показывает ее единство и многообразие. О.-э.ф. включает в себя все явления, которые имеются в обществе (материальные, духовные, политические, социальные, семейно-бытовые и пр.). Стержнем формации является способ производства материальной жизни в единстве производительных сил и производственных отношений. А основой производственных отношений является форма собственности на средства производства. О.-э.ф. соответствует исторически конкретное общество на данном этапе его развития. Каждая формация — это особый социальный организм, развивающийся на базе своих имманентных законов. Вместе с тем О.-э.ф. — это определенная ступень в развитии исторического процесса по восходящей линии.

Маркс разбил всю историю человечества на пять формаций: первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, буржуазная и коммунистическая. Правда, у Маркса есть еще и другое деление мировой истории: первичная формация (первобытное общество), вторичная формация (рабство, феодализм, капитализм) и третичная формация (коммунизм). Согласно Марксу, каждая последующая формация является более прогрессивной по сравнению с предыдущей. Он подчеркивал, что общество не может перескочить через естественные фазы своего развития, что более развитая страна показывает менее развитой ее собственное будущее. Маркс выявил сложный и трудный характер развития исторического процесса. Но он вовсе не считал, что каждая страна в обязательном порядке должна пройти все формации. Для него важно то, что все человечество проходит эти формации.

Маркс употребил еще понятие азиатского способа производства, вызвавшее острые дискуссии, начиная с 20-х гг., которые, в сущности, ни к чему не привели. Понятие азиатского способа производства обозначало такой общественно-экономический строй, в котором отсутствует частная собственность на средства производства, прежде всего на

землю, нет класса эксплуататоров, есть общины, владеющие землей, но эксплуатируемые государством. Власть имеет деспотический характер. Монарх сосредоточивает в своих руках все рычаги власти — экономические, политические, юридические и т.д. Причины возникновения на Востоке азиатского способа производства — суровые климатические условия, необходимость ирригационных работ, которые под силу только государству.

С точки зрения философии истории совершенно неважно, существовал азиатский способ производства или нет, не важно также, сколько было формаций — пять, шесть, десять или двадцать — но важно, что во всей мировой истории имеют место определенные ступени, стадии, свидетельствующие о том, что исторический процесс не стоит на месте и что каждая его стадия или формация качественно отличается от предыдущей.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ЗАКОНЫ — понятие, употребляемое для обозначения внутренних, объективных, необходимых, устойчивых, повторяющихся связей явлений и процессов развития и функционирования общества. О.з. имеют свою специфику. В зависимости от диапазона их действия, от продолжительности их существования они делятся на общие, частные и специфические. Общие законы действуют на протяжении всего исторического процесса. К их числу относятся закон соответствия производственных отношений уровню развития производительных сил, закон о решающей роли материального производства в общественном развитии и др. Частные законы действуют на протяжении нескольких формаций. Например, закон стоимости является частным законом, поскольку он не действовал в первобытном обществе. Специфические законы свойственны лишь определенной формации, и с переходом к другой формации они прекращают свое существование. Так, специфическим законом капитализма является наличие промышленной резервной армии, т.е. безработицы.

Общие, частные и специфические законы действуют только вместе. Они проявляются в зависимости от конкретно-исторических условий, от традиций и культуры народа, от уровня цивилизации и т.д.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ — связи между индивидами, система которых делает совокупность данных индивидов обществом, а самих их — общественными существами. В основе общества лежит производство материальных благ. Без него невозможно существование человека ни как биологического индивида, ни как социального существа. Производство всегда включает в себя: а) собственно производство, т.е. процесс создания материальных благ; б) процесс их распределения; в) чаще всего также процесс обмена их; г) и, наконец, процесс потребления созданного продукта. Собственно производство и потребление суть отношения людей к вещам, распределение и обмен — отношения между людьми. Отношения распределения и обмена принято называть экономическими (социально-экономическими) или производственными отношениями. Система этих отношений образует общественную форму, в которой идет процесс производства. Существует несколько разных типов социально-экономических отношений, разных общественных форм, в которых идет производство, и, соответственно, разных общественных типов производства, именуемых способами производства. Специфика социально-экономических отношений состоит в их объективности, первичности по отношению к человеческому сознанию, т.е. в материальности. Они не просто существуют независимо от сознания и воли людей, а определяют их сознание и волю, т.е. являются материальными отношениями.

Хотя социально-экономические отношения существовали всегда, впервые они были открыты как объективные, материальные отношения лишь с возникновением капитализма. Особенность капиталистических социально-экономических отношений, отличающая их от всех прочих производственных отношений, заключается в том, что, выступая как отношения капиталистического рынка, они прямо, непосредственно диктуют людям, как им нужно действовать прежде всего в сфере экономики, но не только в ней. Обще-признанно, что при капитализме не существует внеэкономического принуждения. А это может означать лишь одно: система экономических отношений выступает как явление, существующее независимо от сознания и воли людей, живущих в этой системе, и прямо, непосредственно заставля-

ющее, принуждающее этих людей действовать именно так, а не иначе, т.е. определяющее их сознание и их волю. И люди, живущие под диктатом экономических отношений, рано или поздно с неизбежностью должны были осознать вначале практически, а затем и теоретически и существование этих отношений, и их объективность, т.е. их независимость от человеческого сознания и человеческой воли. Понимание объективности социально-экономических отношений присутствует у представителей классической политической экономики от У. Петти до А. Смита и Д. Рикардо. Но реального истока этой объективности они раскрыть не смогли. Они пытались найти ее корень в природе человека, что привело их к выводу, что иных социально-экономических отношений, кроме капиталистических, быть не может. Этой точки зрения и сейчас придерживаются многие современные западные и российские экономисты.

К. Маркс с самого начала исходил из факта существования нескольких отличных типов социально-экономических отношений и тем самым способов производства, которые в процессе исторического развития последовательно сменяли друг друга (рабовладельческий, феодальный, капиталистический и др.). Это и позволило ему найти разгадку объективности социально-экономических отношений. Каждая система экономических отношений была общественной формой, в которой шел процесс создания общественного продукта. Общественный продукт создавался определенной силой, которую составляли работники, вооруженные средствами труда. Эти люди вместе со средствами труда, которые они приводили в движение, составляли производительные силы общества. И бросалось в глаза, что в разные эпохи разными были не только системы экономических отношений, но и производительные силы общества. Одной производительной силой были люди, вооруженные деревянными копьями, иной — люди, создававшие нужные им вещи с помощью бронзовых орудий, и совсем другой — люди, использовавшие в своей производственной деятельности машины, приводимые в действие паром. Разные стадии производства отличались друг от друга не только типами экономических отношений, но и уровнем развития производительных сил.

И отсюда был сделан вывод о зависимости типа существующих в обществе эконо-

мических отношений от уровня развития его производительных сил. Уровень производительных сил общества определяет существующую в нем систему экономических (производственных) отношений. Изменение производительных сил общества рано или поздно ведет к тому, что одна система экономических отношений сменяется качественно иной их системой.

Зависимость типа существующих социально-экономических отношений от уровня развития производительных сил особенно наглядно видна на примере *первобытного общества*.

В классовом обществе, где с необходимостью существует государство, экономические отношения собственности закрепляются в праве, в котором выражается воля государства. Волевые отношения собственности в этом обществе принимают форму не моральных, как в раннепервобытном обществе, а правовых, юридических. И во всех докапиталистических классовых обществах экономические отношения определяли поведение людей не прямо, непосредственно, как при капитализме, а через посредство права и других такого же рода общественных явлений. Для этих обществ было характерно внеэкономическое принуждение. Крестьянин, например, работал на феодала потому, что законом был прикреплен к земле, и потому, что феодал по закону имел права на его личность и тем самым его рабочую силу. И здесь экономические отношения были прикрыты волевыми. На поверхности выступали только правовые отношения.

В любом обществе отношения собственности существовали в двух видах. Один вид — экономические отношения собственности, существующие в форме отношений распределения и обмена. Другой вид — волевые отношения собственности, выступающие в форме либо моральных, либо правовых отношений. Социально-экономические отношения, или экономические отношения собственности, — единственные материальные О.о. Но волевые отношения собственности — далеко не единственные волевые О.о. Кроме них существует множество форм волевых О.о.

Таким образом, О.о. в целом прежде всего подразделяются на два основных рода: а) материальные, к которым относятся одни лишь социально-экономические, и б) волевые, которые охватывают все прочие соци-

альные связи. Материальные О.о. определяют *общественное сознание* в узком смысле, общественные действия людей, а тем самым и все их волевые отношения. Система материальных отношений выступает по отношению к собственно общественному сознанию и производным от него волевым отношениям как их фундамент, а тем самым как базис, основа общества в целом. Собственно общественное сознание вместе с системой волевых отношений, узлами которой являются всевозможные социальные институты, образуют надстройку общества.

Важнейшую роль среди волевых О.о. играют отношения власти, организация власти в обществе. В систему властных отношений входит мораль, которая даже в раннепервобытном обществе регулирует не только распределение, но и действия людей во всех сферах общества. С появлением государства возникает государственная власть, а вместе с ней право и политика, сложная система правовых и политических отношений.

Именно система О.о. делает совокупность индивидов обществом, а самих индивидов социальными существами, качественно отличными от животных. Бесспорно, что каждый человек — это также и биологический организм. Несомненно, что у людей существуют все основные биологические инстинкты, прежде всего пищевой и половой, и без удовлетворения этих инстинктов существование людей абсолютно невозможно. Но кроме этих биологических стимулов у людей существуют качественно иные, более мощные, чем первые. Поведение людей уже в раннепервобытной общине определяется, помимо биологических инстинктов, нормами, которые не просто сосуществуют с этими инстинктами, а регулируют и контролируют их проявление, ограничивают их действие — иными словами, господствуют над ними. Под строжайшим контролем данных норм находится не только пищевой, но и половой инстинкты. На стадии раннепервобытного общества существовал, например, абсолютный запрет половых отношений внутри рода, обычно именуемый экзогамным табу. Эти новые факторы поведения в отличие от старых имеют свои корни вовсе не в биологических структурах. У них совершенно иная материальная основа — система социально-экономических отношений. Последняя представляет собой особый вид материи — соци-

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДОГОВОР

альную материю, которая невещественна, нетелесна, не имеет физического бытия, но, тем не менее, существует и определяет сознание и волю людей. Система этих материальных отношений, образуя основу объединения людей, превращает такое объединение в особый организм, качественно отличный от биологического и развивающийся по особым своим законам — иным, чем те, что действуют в животном мире. Вместе с возникновением социальной материи возникает и новая форма движения материи, включающая в себя в качестве своего момента биологическую (а тем самым химическую, физическую и т.п.), но не сводимую к ней социальную форму материального движения.

Зная организм человека, мы практически ничего не знаем о нем как о действующем субъекте. Конечно, люди всегда нуждаются в пище и стремятся ее получить. Но все дело в том, что в обществах с разной социально-экономической структурой люди, чтобы получить пищу, должны действовать совсем по-разному. Если человек живет в раннепервобытном обществе (см. *Первобытное общество*), он автоматически имеет право на долю добычи любого другого члена общины. А при капитализме он может приобрести пищу лишь на рынке за деньги. Потому важнейшая задача заключается в приобретении денег. Разными членами общества она решается различным образом в зависимости от места, которое эти люди занимают в системе социально-экономических отношений. Чтобы знать, что представляет собой человек, к чему он стремится, чего он хочет и т.п., необходимо исследовать не его биологический организм, а тот социогисторический организм, в состав которого он входит, и место, занимаемое человеком в структуре этого организма, прежде всего социально-экономического. Социальная материя в нормальных условиях определяет, каков человек. Человек — в том числе и биологический организм. Но не в этом заключается его сущность. Вот почему неверно утверждение, что человек есть общественное животное. Он — вообще не животное, он — общественное существо. В этом и только в этом — его сущность. Как писал К. Маркс: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений».

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДОГОВОР — понятие, используемое в ряде социальных и нравственных теорий для объяснения возникновения государства, права, морали. Большинство теорий О.д. предполагает, что в древности существовало «естественное состояние», в котором люди не знали нравственных и правовых ограничений. Это породило множество конфликтных ситуаций, в результате чего люди пришли к необходимости заключения договора. Идеи О.д. были высказаны еще в древности софистами, Эпикуром, Цицероном, но в классическом виде эта теория была сформирована в XVII—XVIII вв. Она представляла попытку светского обоснования государства, права и морали в противовес идее божественного их происхождения.

Один из классических основателей теории О.д. Т. Гоббс полагал, что в естественном состоянии имела место война всех против всех. Чтобы преодолеть опасность полного взаимоуничтожения люди и пришли к договору. В других теориях, например, у Ж.-Ж. Руссо естественное состояние оценивается не столь драматично и даже противопоставляется государственному как этап более спокойного и нравственного существования. Но договор становится необходимым после того, как возникает частная собственность и связанное с ней разделение на богатых и бедных. Оба класса нуждаются друг в друге.

В большинстве теорий О.д. используется также понятие «естественного закона». Этот закон отражает элементарное представление о справедливом и показывает, на что должен быть направлен О.д. Многие сторонники теорий О.д. считали, что народ, апеллируя к естественному закону, может свергнуть своего правителя, если тот неправильно выполняет свои функции, т.е. действует наперекор естественному закону.

Один из основателей либеральной теории, Дж. Локк считал, что в естественном состоянии индивид обладает всеми правами самозащиты и действует, руководствуясь естественным законом. В государственном состоянии люди передают функцию интерпретации естественного закона органам законодательной власти, а функцию самозащиты — органам исполнительной власти. Так возникает современное государство с разделением властных полномочий.

Понятие О.д. и естественного состояния используется Дж. Ролзом в современном варианте теории справедливости. Однако в отличие от классических договорных теорий Ролз не считает естественное состояние реальной фазой в развитии общества. Он использует это понятие для определения исходной, гипотетической ситуации незнания, в которой индивид смог бы выбрать справедливое общество, не имея представления о том, какое именно положение он в нем займет. В такой ситуации рациональный индивид, с точки зрения Ролза, во-первых, должен выбрать справедливое общество, т.е. общество, в котором все имеют равные возможности и где исключается увеличение блага одних за счет ограничения свободы других. Скажем, исключаются такие институты, как рабство. Во-вторых, рациональный индивид должен выбрать эффективное общество, т.е. такое общество, которое при наличии основных свобод одновременно давало бы максимальный прирост общественного блага. Ролз пытается доказать, что в таком случае может быть выбрано только такое общество, в котором неизбежно неравенство. Но последнее допустимо с его точки зрения только в том случае, если оно приводит к неравному, но все же реальному увеличению блага для всех.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС — переход от менее совершенных форм организации человеческой деятельности к более совершенным, развитие всей мировой истории по восходящей линии. Переход от старого к новому подготавливается всем ходом предшествующей истории. Предпосылки возникновения нового уже находятся в недрах старого, и когда рамки старого становятся узкими для нового, тогда происходит скачок в развитии общества. Он может носить как эволюционный, так и революционный характер. Вообще надо сказать, что революции — исключение, тогда как эволюционный путь прогресса является естественной формой восходящего развития общества.

Человечество непрерывно совершенствуется. Оно идет по пути социального прогресса. Это — универсальный закон общества. Но отсюда вовсе не следует, что в развитии не бывает регресса, никаких попятных движений, или что все страны и регионы развиваются равномерно, одними и теми же темпами. История — сложный и противоречи-

вый процесс, и бывают периоды, когда новое терпит поражение, и в результате этого общество совершает гигантские скачки назад. Кроме того, социальный прогресс не обладает прямолинейным характером, прогрессивное развитие общества протекает разнообразно. В зависимости от конкретных социально-экономических условий в разных странах и регионах прогресс осуществляется по-разному.

Актуальной проблемой теории О.п. является выяснение его критерия. Одни исследователи в качестве такового выдвигают моральное совершенствование, другие — производительность труда или производительные силы, третьи — способ производства как единство производительных сил и производственных отношений, четвертые вообще отвергают важность общеполитического критерия, считая понятие прогресса лишь оценочным суждением.

В качестве общеполитического критерия О.п. может выступать положение человека в окружающей природной и социальной действительности.

ОБЪЕКТ (позднелат. Objectum — предмет, от лат. objicere — бросаю вперед, противопоставляю) — 1) в онтологическом смысле самостоятельный центр бытийной активности; 2) в гносеологическом смысле — то, на что направлена активность субъекта. О. представляет собой выделенный относительно обособленный фрагмент реальности, самостоятельно организующий и поддерживающий себя посредством имманентных механизмов воспроизводства (онтологическая трактовка) либо конструируемый познающим субъектом в ходе познавательной деятельности.

См. литературу к статье *Субъект*.

ОБЪЕКТ И СУБЪЕКТ в физике. В основе классической физики лежит предположение, что можно описать мир или его часть, ничего не говоря о нас самих. В рамках модели классического естествознания человеку отводится роль стороннего наблюдателя, который может на математическом языке описывать с какой угодно точностью происходящие вокруг него события, не оказывая при этом никакого воздействия на их ход.

Квантовая теория, исследующая явления микромира, основана на иных исходных

ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

предположениях. Следуя традиции человеческого восприятия, она должна описывать эксперименты в понятиях классической физики, но одновременно признавать, что эти понятия не вполне точно соответствуют наблюдаемой природе. Противоречивость этих исходных положений определяет статистический, вероятностный характер квантовой теории. В игре жизни, говорил Н. Бор по этому поводу, мы одновременно и зрители, и участники. Однако в научном отношении к природе наша собственная деятельность становится важной лишь при исследовании таких областей природы, проникнуть в которые удается только с помощью сложной техники.

Еще более парадоксальным оказывается соотношение субъективных и объективных факторов в физическом эксперименте в области квантовой теории сознания. Обращение к этой теории позволяет на научной основе поставить вопрос, возможно ли с помощью сознания влиять на мир неживой природы. В 1980-х гг. в Принстонском университете США под руководством Р. Джана был поставлен большой цикл опытов по воздействию человеческого сознания на генератор случайных событий. В качестве такого генератора использовались как электронные, так и механические системы. Результаты экспериментов показали, что оператор в состоянии оказывать мысленное воздействие на эти события, причем выявлен эффект существования индивидуальных почерков операторов. Современные теории физического вакуума могут предложить механизм подобных психокинетических эффектов.

Рассматривая проблему взаимоотношения О. и с., один из создателей квантовой механики А. Шредингер писал: «Мир для меня есть только один, а не два, один из которых существует, а другой воспринимается нашим сознанием. Субъект и объект составляют единое целое. И нельзя сказать, что барьер между ними был разрушен в результате недавних экспериментов в области физики, поскольку такого барьера нет».

Литература: Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989; Джан Р., Данн Б. Границы реальности. Роль сознания в физическом мире. М., 1995.

ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ — одно из центральных понятий философии Гегеля, обо-

значающее вторую стадию развития духа, следующую за стадией субъективного духа. На стадии О.д. дух осуществляет реализацию свободной воли, проходя через три стадии развития. На первой стадии О.д. осуществляет себя в правовых отношениях; ей противостоит стадия морали, права субъективной (индивидуальной) конечной сознательной воли. Синтезом обеих стадий является нравственность, реализующаяся в семье, гражданском обществе и государстве. Поскольку в нравственности совпадают правовое и моральное (всеобщее и конкретное), она является высшей стадией развития О.д., на которой индивидуальный дух достигает подлинной индивидуальности, тождественной народному духу. Конечной стадией реализации нравственности является соответствующее своему понятию государство, осуществляющее синтез субъективного и объективного в народном духе и выступающее как носитель Абсолютного духа, который является последней стадией развития духа.

Литература: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 1988; Наука логики. СПб., 1997; Философия права. М., 1990.

ОБЫЧАЙ — способ регулирования отношений в обществе, когда должное и сущее полностью совпадают. Одной из основных характеристик О. является стремление к воспроизводству регулируемых им общественных отношений в неизменном виде. Необходимость исполнения О. определяется ссылкой на то, что так было всегда. В О. закрепляются многие стороны поведения людей, а также их социальный статус и профессиональная принадлежность.

О. играли большую роль в так называемом традиционном обществе. Старшее поколение пользовалось в нем особым уважением в связи с тем, что выступало носителем традиции и О.

Несмотря на то что О. регламентируют многие стороны нравственной жизни людей, они не оставляют человеку свободы выбора, не требуют развитого рационального обоснования (часто основаны лишь на мифологических представлениях), претендуют на то, чтобы быть всеобщими правилами поведения. Это показывает ограниченные возможности О. в выборе свободного нравственного поведения людей. Многие О. противоре-

чат всеобщим нравственным императивом, принимаются лишь в отдельных группах людей. Они часто содержат такие регламентации поведения, которые являются исторически обусловленными или направленными на утверждение статуса этих групп.

Требования современной морали часто вступают в противоречия с некоторыми основанными на О. нормами поведения. Например, нормы современной морали осуждают половые отношения среди несовершеннолетних, хотя О. некоторых стран этого не запрещают. Современная мораль в целом исходит из идеи равенства всех людей независимо от их профессии, пола, расовой или национальной принадлежности, О. же зачастую закрепляют те или иные привилегии и преимущества.

Тем не менее без апелляции к О., к исторической традиции, не обходится практически ни одна система морали. Любая инновация в области поведения так или иначе соотносится с принятыми в обществе нормами. При этом очень часто пытаются трансформировать О., видоизменить суть поведения, не меняя привычной формы выражения моральных норм, одобряемых общественным мнением. В этом смысле обычное, т.е. принятые в обществе нравы, устойчивые представления правосознания, традиции, составляют своеобразную основу целостности системы регуляции поведения, отвечающей данному обществу. Существенное изменение О. происходит только в период радикальных преобразований общества. Но социальные силы, утверждающие новую мораль и новые принципы правовых взаимоотношений, все равно апеллируют к О.

ОДЕЙСТВОВАНИЕ — термин, применяемый А.И. Герценом в работах 1840-х гг. для обозначения процесса превращения духа в действительность, знания в действие, в практику.

Занимаясь изучением философии Гегеля, Герцен обратил внимание на момент воплощения духа в действительность, на процесс «оформления» идеи, т.е. придания материи, как инобытию духа, определенной формы. Термином «О.» он характеризует превращение потенции, заложенной в духе, в действительность. Мысль об О. идеи, мысли, сущего развивается Герценом в «Письмах об изуче-

нии природы», где термин «О.» как раз и используется в указанном смысле.

Несколько иной смысл термина «О.» — историософический — рассматривается Герценом в работе «Дилетантизм в науке», где он говорит об О. своего призвания каждой личностью, которая оставляет благодаря этому печать своей индивидуальности на событиях (см.: Герцен А.И. Собр. соч. В 30-ти т. Т. 3. М., 1954–1966. С. 86). Здесь Герцен несколько уточняет и дополняет гегелевское понимание истории и роли в ней человеческой личности. Гегель полагал целью философии ведение, т.е. познание. Но познание, подчеркивает Герцен, — лишь момент в целостной человеческой деятельности, которая должна завершаться каким-то действием, поступком, т.е. превращением знания в действие, О. знания. В работе «Публичные чтения г. Грановского» (статья 2-я) Герцен отмечает, что первым заметил односторонность гегелевского построения истории, которая заключается в том, что О. познанной истины предоставляется только грядущему, а не настоящему. Герцен подчеркивает сиюминутность О., каждодневность этого процесса в жизни каждой личности и в развитии человеческой истории. Для Герцена О. есть ежедневный процесс воплощения своего призвания, своих знаний в действие, в реальный процесс воздействия личности на развитие истории, творчество истории.

ОККАЗИОНАЛИЗМ (от лат. *occasio* — случай, повод, удобное время) — философско-теологическое учение, возникшее в XVII в. в Западной Европе. Приверженцы О. были последователями Р. Декарта (И. Клауберг, А. Гейлинкс, Н. Мальбранш и др.) и утверждали принципиальную невозможность взаимодействия души и тела. Одновременно происходящие изменения в телесной и духовной сферах, по убеждению сторонников О., в действительности всякий раз вызываются вмешательством Бога, который «при okazji» осуществляет соответствующие взаимообуславливающие изменения. Так, душевный процесс всегда является поводом, побудительным случаем для наступления соответствующего психического процесса, однако действительное наступление какого-либо из этих процессов является результатом непрерывного чуда — прямого вмешательства Бога в каждом конкретном случае. Отдельные

представители О. распространяли данный принцип на все причинные связи, считая их кажущимися, признавая лишь Бога действительной причиной всех происходящих событий. В философском учении Лейбница о причинно-следственных связях О. трансформировался в концепцию предустановленной гармонии.

ОНТОЛОГИЯ (от греч. *οντα*, род. падеж *οντος* — сущее и *λόγος* — слово, понятие, учение) — учение о бытии как таковом; раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего. Иногда О. отождествляется с метафизикой, но чаще рассматривается как ее основополагающая часть, т.е. как метафизика бытия. Термин «О.» впервые появился в «Философском лексиконе» Р. Гоклениуса (1613) и был закреплен в философской системе Х. Вольфа.

О. выделилась из учений о бытии природы как учение о самом бытии еще в раннегреческой философии, хотя специального термина еще не было. Парменид и другие элеаты объявили истинным знанием только лишь мысль о бытии — однородном, вечном и неизменном единстве. Они подчеркивали, что мысль о бытии не может быть ложной и что мысль и бытие суть одно и то же. Доказательства, выдвинутые ими в пользу вневременной, внепространственной, немножественной и умопостигаемой природы бытия считаются примером первой логической аргументации в истории западной философии. Подвижное многообразие мира рассматривалось элейской школой как обманчивое явление. Эта позиция была смягчена последующими онтологическими теориями досократиков, предметом которых было уже не «чистое» бытие, а качественно определенные начала бытия («корни» Эмпедокла, «семена» Анаксагора, «атомы» Демокрита). Подобное понимание позволяло объяснить связь бытия с конкретными предметами, умопостигаемого — с чувственным восприятием. Одновременно возникает критическая оппозиция софистов, которые отвергают мыслимость бытия и, косвенно, — саму осмысленность этого понятия. Сократ избегал онтологической тематики, и можно лишь догадываться о его позиции, но его тезис о тождестве [объективного] знания и [субъективной] добродетели позволяет предположить, что впервые им поставлена проблема личностного бытия.

Платон синтезировал раннегреческую О. в своем учении об «идеях». Бытие, по Платону, есть совокупность идей — умопостигаемых форм, или сущностей, отражением которых является многообразие мира вещей. Платон провел границу не только между бытием и становлением (т.е. текучестью чувственно воспринимаемого мира), но и между бытием и «безначальным началом» бытия (т.е. непостижимой основой, называемой им также «благом»). В О. неоплатоников это различие зафиксировано в соотношении сверхбытийного «единого» и «ума»-бытия. О. у Платона тесно связана с учением о познании как интеллектуальном восхождении к истинно сущим видам бытия.

Аристотель систематизировал и развил идеи Платона, а также существенно продвинулся вперед, уточняя (в «Метафизике» и других сочинениях) смысловые оттенки понятий «бытие» (*οντων*) и «сущность» (*ουσιαι*). Еще важнее то, что Аристотель вводит ряд новых и значимых для позднейшей О. тем: бытие как действительность (*ενεργεια*), божественный ум (*νοος*), бытие как единство противоположностей и конкретный предел «осмысления» материи формой. О. Платона и Аристотеля (особенно ее неоплатоническая переработка) определила всю дальнейшую западноевропейскую онтологическую традицию. Эллинистическая философия (если не считать «школьной», платоно-аристотелевской традиции) была заинтересована в О. в той мере, в какой та могла стать основой для этических построений. При этом предпочтение отдавалось архаическим вариантам О.: учениям Гераклита (стоики), Демокрита (эпикурейцы), старших софистов (скептики).

Средневековые мыслители (и христианские, и мусульманские) искусно приспособили античную О. к решению теологических проблем. Подобное сопряжение О. и теологии было подготовлено некоторыми течениями эллинистической философии (стоицизмом, Филоном Александрийским, гностиками, средним и новым платонизмом) и раннехристианскими мыслителями (Марий Викторин, Августин, Бозций, Дионисий Ареопагит, каппадокийцы). В средневековой О. понятие абсолютного бытия могло отличаться от божественного Абсолюта (и тогда Бог мыслился как даритель и источник бытия) или отождествляться с Богом (при

этом парменидовское понимание бытия часто сливалось с платоновской трактовкой «блага»; множество чистых сущностей (платоновское бытие) сближалось с представлением об ангельской иерархии и понималось как бытие, посредствующее между Богом и миром. Часть этих сущностей (эссенций), наделяемых Богом благодатью бытия, толковались как наличное существование (экзистенция). Характерен для средневековой О. «онтологический аргумент» Ансельма Кентерберийского, в соответствии с которым необходимость бытия Бога выводится из понятия о Боге. Аргумент имел долгую историю и до сих пор вызывает споры как богословов, так и логиков. Зрелую схоластическую О. отличает подробная разработка категорий, детальное различение уровней бытия (субстанциального и акцидентального, актуального и потенциального, необходимого, возможного и случайного и т.п.).

К XIII в. накапливаются антиномии О., и за их решение берутся лучшие умы эпохи: это время великих «сумм» и систем. При этом не только учитывается опыт ранней схоластики и арабского аристотелизма (Авиценна, Аверроэс), но и происходит пересмотр античного и патристического наследия. Намечается разделение онтологической мысли на два потока: на аристотелевскую и августирианскую традицию. Главный представитель аристотелизма — Фома Аквинский — вводит в средневековую О. плодотворное различение сущности и существования, а также подчеркивает момент творческой действительности бытия, сосредоточенной в полной мере в самом бытии (*ipsum esse*), в Боге как *actus purus* (чистый акт). Из традиции Августина исходит Иоанн Дунс Скот, главный оппонент Фомы. Он отвергает жесткое различение сущности и существования, полагая, что абсолютная полнота сущности и есть существование. В то же время над миром сущностей возвышается Бог, о котором уместнее мыслить с помощью категорий Бесконечности и Воли. Эта установка Дунса Скота кладет начало онтологическому волюнтаризму. Различные онтологические установки проявились в споре схоластов об универсалиях, из которого вырастает номинализм Оккама с его идеей примата воли и невозможности реального бытия универсалий. Оккамистская О. играет большую роль в де-

струкции классической схоластики и формировании мировоззрения Нового времени.

Философской мысли Ренессанса онтологическая проблематика в целом чужда, но в XV в. мы находим значительную веку в истории О. — учение Николая Кузанского, которое содержит и суммирующие моменты, и новаторские (см. учения о *possest* — «бытии-возможности»; об абсолютном максимуме; о «неином»). Кроме того, далеко не бесплодно развивалась поздняя схоластика, и в XVI в. она создает в рамках томистских комментариев ряд уточненных онтологических построений (Капреол, Каетан, Суарес).

Внимание философов Нового времени концентрируется на проблемах познания, однако О. остается неперменной частью философской доктрины (в частности, у мыслителей-рационалистов). По классификации Вольфа, она входит в систему философских наук вместе с «рациональной теологией», «космологией», и «рациональной психологией». У Декарта, Спинозы, Лейбница О. описывает взаимоотношение субстанций и соподчинение уровней бытия, сохраняя некоторую зависимость от неосхоластической О. Проблема субстанции (т.е. первичного и самодостаточного бытия) и связанные с ней проблемы (Бог и субстанция, множественность и взаимодействие субстанций, выводимость из понятия субстанции ее единичных состояний, законы развития субстанции) становятся центральными для О. Однако обоснованием систем рационалистов служит уже не О., а гносеология. У философов-эмпириков онтологические проблемы отходят на второй план (например, у Юма О. как самостоятельная доктрина вообще отсутствует) и, как правило, решение их не имеет систематического единства.

Поворотным пунктом в истории О. явилась «критическая философия» Канта, противопоставившая «догматизму» старой О. новое понимание объективности как результата оформления чувственного материала категориальным аппаратом познающего субъекта. Бытие таким образом раскалывается на две реальности — на материальные феномены и идеальные категории, соединить которые может только синтезирующая сила Я. По Канту, вопрос о бытии самом по себе не имеет смысла вне сферы действительного или возможного опыта. (Характерна кантовская критика «онтологического аргу-

мента», основанная на отрицании предикативности бытия: приписывание бытия понятию не прибавляет к нему ничего нового.) Предшествующая О. толкуется Кантом как гипостазирование понятий чистого рассудка. В то же время само кантовское разделение универсума на три автономных сферы (миры природы, свободы и целесообразности) задает параметры новой О., в которой единая для докантовского мышления способность выхода в измерение истинного бытия разделена между теоретической способностью, обнаруживающей сверхчувственное бытие как трансцендентную запредельность, и практической способностью, открывающей бытие как посястороннюю реальность свободы.

Фихте, Шеллинг и Гегель, опираясь на открытие Кантом трансцендентальной субъективности, отчасти вернулись к докантовской рационалистической традиции построения О. на основе гносеологии: в их системах бытие является закономерным этапом развития мышления, т.е. тем его моментом, когда мышление выявляет свое тождество с бытием. Однако характер отождествления бытия и мысли (и соответственно О. и гносеологии) в их философии, делающей содержательной основой единства структуру субъекта познания, был обусловлен кантовским открытием активности субъекта. Именно поэтому О. немецкого классического идеализма принципиально отличается от О. Нового времени: строение бытия постигается не в статичном созерцании, а в его историческом и логическом порождении; онтологическая истина понимается не как состояние, а как процесс.

Для западноевропейской философии XIX в. характерно резкое падение интереса к О. как самостоятельной философской дисциплине и критическое отношение к онтологизму предшествующей философии. С одной стороны, достижения естественных наук послужили основой для попыток нефилософского синтетического описания единства мира и позитивистской критики О. С другой стороны, философия жизни пыталась свести О. (вместе с ее источником — рационалистическим методом) к одному из побочных прагматических продуктов развития иррационального первоначала («воли» у Шопенгауэра и Ницше). Неокантианство и близкие к нему направления форсировали

гносеологическое понимание О., намеченное еще в классической немецкой философии, превращая О. скорее в метод, чем в систему. От неокантианства идет традиция отделения от О. аксиологии, предмет которой — ценности — не существует, но «значит».

К концу XIX — началу XX в. на смену психологической и гносеологической трактовкам О. приходят направления, ориентирующиеся на пересмотр достижений предшествующей западноевропейской философии и возврат к онтологизму. В феноменологии Гуссерля разрабатываются пути перехода от «чистого сознания» к структуре бытия при помощи анализа интенциональных структур сознания, к полаганию мира без субъективных гносеологических привнесений; развивается идея «региональных О.», что позволяет вместо традиционной всеохватывающей О. строить эйдетическое описание; вводится концепт «жизненного мира» как онтологической предзаданности и нередуцируемости повседневного опыта. Н. Гартман в своей О. стремится преодолеть традиционный разрыв абстрактного царства онтологических сущностей и действительного бытия, рассматривая различные миры — человеческий, вещественный и духовный — как автономные слои реальности, по отношению к которым познание выступает не определяющим, а вторичным началом. Неотомизм возрождает и систематизирует О. средневековой схоластики (прежде всего Фомы Аквинского). Различные варианты экзистенциализма, авторы которых пытались преодолеть психологизм в трактовке природы человека, описывают структуру человеческих переживаний как характеристики самого бытия. Хайдеггер в своей «фундаментальной О.» вычленяет при помощи анализа наличного человеческого бытия «чистую субъективность» и стремится освободить ее от неподлинных форм существования. При этом бытие понимается как трансценденция, не тождественная своим опредмеченным проявлениям, т.е. «сущему». Философия жизни, тяготея в XX в. к сближению с философией религии, пытается построить согласованную с современным естествознанием онтологическую картину мира, в которой основными структурными элементами оказываются онтологизированные базовые биологические модели (Бергсон, холизм Смэтса

и Александра, Флоренский, Тейяр де Шарден, пробацизм). В русской философии первой половины XX в. реализуются заново осмысленные модели классической О. на основе платонизма («всеединство») и лейбнизианства (персонализм Н. Лосского). Этим тенденция противопоставляет неопозитивизм и аналитическая традиция, рассматривающие все попытки возрождения классической О. как рецидивы заблуждений философии и теологии прошлого. С точки зрения неопозитивизма все антиномии и проблемы О. решаются в рамках науки или устраняются путем логического анализа языка. Со временем аналитики приходят к необходимости реабилитировать О. или как полезную мировоззренческую функцию, или как инструмент снятия семантических антиномий: показательно системное развитие О. как философской дисциплины в теориях Стросона и Куайна, в ходе которого О. из семантической конвенции, обосновывающей натуралистические установки этих философов, превращается в полагание самой онтологической реальности. Постструктурализм — особенно в версиях Фуко, Делеза, Лиотара, Деррида — постоянно обнаруживает «незапланированные» онтологические эффекты в ходе своих попыток демонтировать традиционную рационалистическую О. (см. *Метафизика*), косвенно доказывая, что фундаментальные структуры европейской О. богаты нераскрытыми резервами и способны давать описание современным состояниям сознания и культуры.

Литература: Доброхотов А. Л. Учение доксократаков о бытии. М., 1980; Он же. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986; Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988; Лосев А. Ф. Бытие, его сверхлогические, логические и алогические моменты (диалектика) // Начала. 1994. № 2—4; Основы онтологии. СПб., 1997; Гайденок П. П. Волюнтаризм метафизики и новоевропейская культура / Три подхода к изучению культуры. М., 1997; Она же. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997; Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998; Куайн У. Вещи и их место в теориях / Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). М., 1998; Деннет Д. Онтологическая проблема сознания / Там же; Gilson E. Being and Some Philosophers. Toronto, 1952; Huber G. Das Sein und das Absolute. Basel, 1955; Diemer A. Einführung in die Ontologie. Meisenheim am Glan, 1959; Logik and Ontology. N.Y., 1973; Trapp R.

Analytische Ontologie. Fr. am Main, 1976; Ahumada R. A History of Western Ontology: From Thales to Heidegger. Washington, 1979; Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology. (Ed. Smith B.) München, 1982; Wolf U. Ontologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Eds. J. Ritter — K. Gründer. Bd. 6. Basel / Stuttgart, 1984. S. 1189—1200; How Things Are. Dordrecht-[a.o.], 1985; Schönberger R. Die Transformation des klassischen Seinsverständnis. Studien zur neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter. Berlin—N.Y., 1986.

ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ МАТЕМАТИЧЕСКИЙ — взгляд на исходные математические понятия как на отражение реальных операций (операциональной деятельности) в сознании человека. Концепция О.м. была разработана в 1950-х гг. швейцарским психологом Ж. Пиаже. С точки зрения Пиаже, наряду с физическим опытом существует особая сфера логико-математического опыта, которая порождает первичные понятия логики, арифметики и геометрии. Когда ребенок считает камешки, то он, по Пиаже, полностью отвлекается от их физических различий и рассматривает их исключительно в качестве объектов операций. Математические понятия, с этой точки зрения, возникают в логико-математическом опыте, в котором на первый план выдвигается рассмотрение свойств операций с предметами как таковыми, безотносительно к физическим свойствам объектов оперирования. Пиаже полагает, что операциональная трактовка первичных математических идеализаций позволяет уяснить их истинную природу и подойти к рациональному пониманию статуса первичных утверждений логики и элементарной математики. Такой подход, по его мнению, дает нам рациональную основу для устранения из логики и философии математики предрассудков априоризма, конвенционализма и платонизма.

Принципиальное значение операционального подхода состоит в том, что он определенным образом восстанавливает понятие предмета математики, которое было устранено формалистской философией математики. Предметом математики выступает здесь не какая-либо сторона реального мира типа пространства, времени, количества, порядка и т.п., как это имело место в традиционном эмпиризме математическом, а материальная и идеальная операциональная деятельность субъекта. Конкретные теории при операциональном подходе понимаются в качестве

ОПРЕДЕЛЕНИЕ

идеализированного описания некоторой сферы реальных операций, а более абстрактные — как теории второго, третьего и т.д. уровней, которые имеют своим предметом идеальные операции, принятые в теориях более низкого уровня, т.е. как теории, имеющие своим предметом операции над операциями и т.д. Настаивая на существовании аспекта реальности, выступающего в качестве первичного предмета математики, операционализм очевидным образом противостоит формалистским и идеалистическим воззрениям на математику. Операциональная трактовка математики может быть понята также как существенное уточнение традиционного эмпиризма, без принципиального выхода за его пределы.

Основная трудность операционалистской философии математики состоит в том, что она не дает достаточного объяснения исторической стабильности и интерсубъективности исходных математических представлений, т.е. тех моментов бытия математики, которые подчеркиваются априоризмом и платонизмом. Если допустить, что исходные математические представления — некая абстракция от опыта, пусть и специфического, то необходимо допустить возможность их ревизии и, следовательно, возможность исторического пересмотра исходных принципов математических теорий. Пиаже преодолевает это затруднение посредством того предположения, что операциональный опыт берется не сам по себе, не в качестве прямого индуктивного обобщения, но в идеализированной форме принятых по соглашению аксиоматических систем. Но это предположение, вывод О.м. из поля прямой эмпирической критики, приводит его к проблеме устойчивости и общезначимости математических конвенций. В ряде современных работ по философии математики предпринимаются попытки объединить операционалистскую концепцию математики с идеями эволюционной эпистемологии.

Литература: Пиаже Ж. Структуры математические и структуры операциональные / Преподавание математики. М., 1960; Он же. Избранные психологические труды. М., 1969; Kitcher Ph. The Nature of Mathematical Knowledge. N.Y., 1983; Rav Y. Philosophical Problems of Mathematics in the Light of Evolutionary Epistemology // *Philosophica*. 43. 1989. № 1.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ, дефиниция (от лат. *definitio* — предел, граница) — логическая

процедура придания строго фиксированного смысла (содержания) терминам языка. Так как значения терминов зависят от их смыслов, то всякий раз, придавая через О. какой-либо смысл термину, одновременно с этим указывают и его значение. Например, в толковых и энциклопедических словарях каждый термин посредством его О. получает некую однозначную стандартную трактовку.

Велико значение четкой терминологии в научных исследованиях, где О. широко используются при доказательстве теоретических положений, установлении отношений между различными теориями и т.д. Для решения различных научных задач одному и тому же термину могут ставиться в соответствие различные смыслы, эти смыслы нередко в соответствии с развитием научного знания уточняются, а термины переопределяются.

В науке выделяют несколько основных видов О. Так как О. выполняют в познании две основные функции: а) либо вводят в систему знания новый термин, б) либо раскрывают точный смысл ранее введенного термина, различают соответственно синтетические и аналитические О. Важно также деление О. на явные и неявные. К числу первых относят те О., в которых осуществляется непосредственное раскрытие смысла термина, ко вторым — те, в которых раскрытие смысла термина осуществляется через указание на контексты их употребления.

Явные О. выражаются в языке конструкциями вида $A =_{\text{д}} B$. При этом A называется определяемой частью, B — определяющей частью, а знак $=_{\text{д}}$ (читается: равно по дефиниции) указывает, что выражение A означает то же самое, что и выражение B . Неявные О. выражаются конструкциями вида « A есть то, что удовлетворяет условиям: B_1, B_2, \dots, B_n », где B_1, \dots, B_n — предложения, в состав которых входит определяемый термин A .

В зависимости от характера определяющей части различают следующие виды явных О.: генетические, в которых в определяющей части указывается на способ порождения (образования) предметов; целевые, в которых указывается на то, как используется предмет, какие функции он выполняет, для достижения каких целей он применяется; квалифицирующие, в которых фиксируется, что предмет представляет собой, т.е. фиксируются какие-то его структурные

особенности, атрибуты, а также особенности внешнего вида; перечислительные, в которых просто перечисляются предметы, подпадающие под определяемый термин; операциональные, в которых указывается проверочная процедура, осуществляя которую можно узнать, подпадает ли произвольный предмет под данный термин или нет; и др.

Явные О. обладают одним важным свойством — определяемые и определяющие части могут в любом контексте замещаться друг другом, т.е. для них верно следующее правило:

$$\frac{C =_D D}{K(C) = K(C:D)},$$

называемое правилом замены по О. Запись $K(C:D)$ означает, что в контексте $K(C)$ некоторые или все вхождения выражения C меняются на D .

В свою очередь неявные О. делятся на индуктивные, рекурсивные и аксиоматические. Примерами индуктивных О. является О. натурального числа в арифметике, О. формул в логических системах и др. Рекурсивные О. применяются для задания различного рода функций, например сложения и умножения в математике. В аксиоматическом О. конкретный термин определяется путем указания той совокупности аксиом, в которой он содержится. Так, аксиомы геометрии неявно определяют смыслы терминов «точка», «прямая», «плоскость», «отношение принадлежности точки прямой» и ряд других.

О. делятся также на реальные и номинальные. При этом О. считается реальным, если значением определяемого термина являются реально (материально) существующие предметы или их характеристики (свойства и отношения). О. считается номинальным (от лат. *nomen* — название, имя), если значением определяемого термина являются предметы, реально (материально) не существующие, а также их характеристики.

К О. предъявляют различного рода требования, соблюдение которых гарантирует корректность этой логической операции. Они распадаются на требования общего характера, которые применяются ко всем О., и требования, которые должны выполняться для отдельных их видов. Всякое О. должно быть ясным и четким. Это означает, во-пер-

вых, что термины, посредством которых разъясняется смысл определяемого термина, сами должны быть осмысленными выражениями. Если смыслы этих терминов не ясны, не понятны, то О. не достигает основной своей познавательной цели. Во-вторых, в О. надо указывать лишь то, что необходимо и достаточно для задания смысла термина, т.е. в О. не должно быть ничего лишнего. В науке требование ясности и четкости О. приводит к построению системы взаимосвязанных О. Эти совокупности О. не должны содержать порочного круга, т.е. не должно возникнуть ситуаций, когда термин В, посредством которого определяется термин А, в конечном итоге сам определяется через термин В.

В случае явных О. определяемый термин из определяемой части А не должен встречаться в определяющей части В. Если явное О. таким свойством не обладает, то про него говорят, что оно является тавтологичным, т.е. определяет то же через то же, а тем самым не несет никакой новой информации об употреблении терминов.

Еще одно требование — это требование соразмерности, т.е. класс предметов, который традиционно считается подпадающим под определяемый термин, должен совпасть с тем классом, который задается определяющей частью.

ОПЫТ — компонент познавательной деятельности, обеспечивающий непосредственную связь системы знания с познаваемым объектом. По своей психологической форме О. выступает как непосредственное знание предметов, чувственно данных познающему субъекту. Логическая структура О. основывается на единстве непосредственного и опосредованного знания. Если в плане психологическом О. является для человека констатацией непосредственно данного, то в плане историческом и логическом выступает воплощением активной предметной деятельности общественного субъекта.

В истории философии понимание О. являлось одним из пунктов расхождения между материалистами, для которых О. — это отражение предметов, существующих независимо от сознания человека, и идеалистами-эмпириками, у которых действительность тождественна субъективному опыту. Европейская философия античности и средневековья обсуждала проблему О. в связи с

решением вопроса о взаимоотношении и сравнительной ценности разума и чувственности в процессе познания. Так, у Платона врожденные идеи, невыводимые из чувственного опыта, тем не менее, считались непосредственно воспринимаемыми душой еще до того, как она соединилась с телом. Напротив, в эмпирической философии XVII–XVIII вв. провозглашалось, что всякое знание происходит из О. Выделение О. как констатации данного в отличие от деятельности мышления приобретает принципиальный характер: ведь если все знание происходит из О., то получаемые в О. идеи есть те исходные элементы, результат комбинации которых и образует всю систему знаний в целом. Если у Локка О. еще понимается как чистая данность, а содержательность знания отождествляется с фиксацией этой данности, то уже у Юма, начинавшего с сенсуализма и эмпиризма, О. и наблюдение признаются вообще непригодными для понимания какого-либо объекта знания. В XX в. в философии Рассела и Мура предпринимаются попытки преодолеть психологизм и разграничить логические и психологические элементы О. Используя аппарат математической логики, они разрабатывают концепцию «чувственных данных», понимая под ними не элементы О. как психологического процесса, осуществляющегося в индивиде, а те внешние для познающего субъекта содержания, которые он воспринимает и которые не являются ни физическими, ни психическими по своей природе. Акцент в этой концепции уже ставится не на анализе чистого опыта, а на логическом конструировании системы мира и знания из «чувственных данных». В логическом позитивизме, продолжившем программу Рассела, например, у Карнапа происходит отход от ряда положений эмпиризма, в частности от самого понятия О. Вопрос о том, какова должна быть структура языка науки — будет то внешний язык или же язык «чувственных данных», — решается путем свободного выбора.

Отрицание понятия О. происходило и по другой линии. Еще Локк обратил внимание на то, что познающему субъекту непосредственно в О. даны не только мир внешних объектов, но и способность переживания субъектом самого себя как чего-то внутреннего, отличного от внешнего объекта. Этот факт Локк назвал внутренним О. в отличие от внешнего О., т.е. познания внешней дей-

ствительности. Эти идеи привели к складыванию в европейской философии и психологии концепции о тождественности субъекта и объекта познания во внутреннем О. и к возникновению психологии как науки, призванной изучать внутренний мир человека, и интроспекции как основного ее инструмента. Развитие интроспективной психологии не привело к каким-либо значительным результатам и закончилось кризисом, а на смену ей пришел бихевиоризм.

Литература: Локк Д. Опыт о человеческом разуме / Собр. соч. Т. 1. М., 1981; Юм Д. Исследование о человеческом разуме. СПб., 1904; Кант И. Критика чистого разума. М., 1994; Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957.

ОРТОДОКСИЯ (от греч. *ὀρθός* — правильный и *δόξα* — мнение) — такая приверженность традициям, основам какого-либо учения или мировоззрения, которая исключает отклонение от этих основ. Термин возник в христианстве во II в., это понятие употреблялось для обозначения традиционного учения церкви в противовес еретическим учениям.

ОРФИКИ — представители древнегреческого религиозного движения, возникшего в VI в. до н.э. в результате реформы культа Диониса. О. верили в реальное существование мифического певца Орфея, участника древнегреческого сказания об аргонавтах, учение которого они считали древнее и авторитетнее теологии Гомера и Гесиода и почитали его основателем культа Диониса. В орфических поэмах омофагия (центральный ритуал дионисийских оргий, заключающийся в поедании сырого мяса растерзанной в вакхическом экстазе животной жертвы) толкуется как первородный грех титанов, растерзавших ребенка-Диониса и вкусивших его плоти. Согласно орфической мифологии, искупить грех титанов, наследуемый всем человечеством, мог только «чистый», т.е. посвященный в *мистерии* и ведущий орфический образ жизни, существенной чертой которого было вегетарианство. Тема титанического греха потребовала принятия веры в бессмертие души и загробное воздаяние и создания оригинальной теокосмогонии, что и было сделано в гекзаметрических поэмах О., приписываемых Орфею. Эти поэмы создавались в течение 1000 лет, отражая

различные изменения в религиозно-философской картине мира греков, однако до нас дошли только два поздних памятника: сб. «87 гимнов Орфея» (Малая Азия, ок. 200 г.) и «Орфические аргонавтики» (V в.). Остальные произведения сохранились во фрагментах и косвенных переложениях.

После разгрома пифагорейского союза оставшиеся его члены соединились с О., учение которых об аскетической жизни и переселении душ соприкасалось с пифагорейством.

В современной литературе О. называют авторов «поэм Орфея» (Ономакрит — Афины, VI в. до н.э. и др.), а также всех последователей культа Орфея.

Литература: Orpheus Hymni, ed Guil. Quandt, Berolini, 1955; Kern O. Orphicorum fragmenta. Berolini, 1963; Русаева А. С. Орфизм и культ Диониса в Оливии // ВДИ. 1978. № 1.

ОСНОВАНИЯ МАТЕМАТИКИ — совокупность исследований, направленных на анализ строгости доказательств и непротиворечивости математических теорий. Как особая сфера исследований оформилась в начале XX в. в связи с проблемой устранения парадоксов, обнаружившихся в теории множеств. Первая задача этих исследований состоит в обосновании строгости признанных доказательств и освобождении существующих математических теорий от парадоксов известных типов. Вторая — в выявлении условий полной надежности математической теории в смысле строгости доказательств и отсутствия противоречий. Первую задачу в настоящее время следует считать в целом решенной, поскольку имеются достаточные основания полагать формализованные доказательства абсолютно строгими (свободными от контрпримеров) и поскольку указаны приемлемые ограничения формулировки аксиом теории множеств, гарантирующие отсутствие в ней парадоксов всех известных типов. Что касается второй задачи, то преобладающее мнение сегодня состоит в том, что она не может быть полностью решена, по крайней мере в рамках чисто логических подходов.

В начале XX в. были сформулированы три программы О.м., а именно *логицизм*, *интуиционизм* и *формализм*. Главная идея логицистской программы, которая была намечена Г. Фреге (1884) и развита позднее

Б. Расселом и А. Уайтхедом, состояла в том, чтобы обосновать истинность и непротиворечивость математики через редукцию ее основных теорий (прежде всего арифметики) к элементарным логическим исчислениям. Аксиомы математических теорий должны были быть представлены в виде тавтологий, имеющих чисто логическое оправдание. Фреге и Рассел исходили из того безусловно правильного положения, что простые требования логики являются наиболее надежной частью нашего понятийного мышления. Однако была показана принципиальная нереализуемость этой программы, поскольку выяснилось, что такие важные принципы математики, как аксиома бесконечности и аксиома выбора, не могут быть представлены в качестве истин логики.

Программа интуиционизма, сформулированная Ж. Брауэром в 1907 г., ставит своей задачей оправдать математические теории, опираясь исключительно на собственные интуиции математики, а именно исходя из первичной интуиции числа и из интуитивного представления о правильной математической конструкции. Эта программа не предполагает использования аксиоматики и логических средств анализа. О.м. должно состоять в представлении ее объектов как воспроизводимых посредством интуитивно ясной конструкции и в оправдании свойств этих объектов либо из самого процесса конструирования, либо на основе системы логических выводов, не разрушающих возможности прямого конструктивного оправдания. Это последнее условие ведет к существенному сокращению приемлемых логических средств: логическое обоснование в рамках интуиционизма не допускает использования закона исключенного третьего и правила снятия двойного отрицания применительно к бесконечным множествам, а также связано с ограничениями использования кванторов общности и существования. Хотя принято считать, что интуиционистски оправданная часть математики является абсолютно гарантированной от противоречий, интуиционистская программа в целом должна быть также признана несостоятельной по той причине, что она заведомо недостаточна для реконструкции центральных областей математики, имеющих практическое оправдание.

Формалистская программа обоснования математики, предложенная Д. Гильбертом,

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ЧИСТОГО РАССУДКА

состоит в отыскании методов прямого (абсолютного) обоснования непротиворечивости математической теории, не опирающихся на ее редукцию к другим теориям. Основным понятием программы Гильберта является понятие несомненно истинной содержательной *метатеории*, в которой могла бы быть с полной достоверностью обоснована непротиворечивость формализованного аналога теории, а именно невозможность выведения в нем формул, выражающих противоречие. К. Гедель, однако, показал (1931), что такого рода метод в принципе не приложим к арифметике и ко всем более сложным теориям, включающим арифметику.

Крушение основных программ О.м. привело к пессимистическим выводам относительно разрешимости этой задачи вообще, которые преобладают и в современной философии математики. Имеются, однако, попытки наметить принципиально новые подходы к проблеме в рамках логики (см., например, *Финитизм*). Другой еще недостаточно использованный ресурс продвижения вперед в решении проблем О.м. находится в сфере теории познания, а именно в углублении наших представлений о статусе математических идеализаций и логики.

Литература: Рассел Б. Введение в математическую философию. Новосибирск, 1996; Рузавин Г. И. Философские проблемы оснований математики. М., 1978; Frege G. Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchungen über den Begriff der Zahl, Breslau, 1884; Brouwer L. E. J. Collected Works, Vol. 1. Philosophy and Foundations of Mathematics. Amsterdam—Oxford, 1975; Frege and Gödel. Two fundamental texts in mathematical logic. Ed. by Jean van Heijenoort. Cambridge (Mass.), 1970.

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ЧИСТОГО РАССУДКА (нем. Grundsätze der reinen Vernunft) — термин кантовской философии, обозначающий фундаментальные принципы априорного синтетического знания. О.ч.р. составляют метафизический каркас естествознания и исчерпывают сферу того, что рассудок а priori может познать о вещах. Основой классификации О.ч.р. является таблица категорий. В соответствии с четырьмя классами категорий Кант выделяет четыре группы основоположений. Категориям количества соответствуют аксиомы созерцания (их принцип состоит в том, что всякое созерцание конструируется как экстенсивная величина), категориям ка-

чества — антиципации восприятия (их максима заключается в том, что всякому реальному в созерцании присуща интенсивная величина, т.е. степень), категориям отношения — аналогии опыта (всякое изменение происходит сообразно закону причинности, субстанция сохраняется неизменной, все сосуществующее находится во взаимодействии), категориям модальности — постулаты эмпирического мышления вообще (возможность — согласие с формальными условиями опыта, действительность — связь с материальными условиями опыта, необходимость — связь с действительностью по общим законам опыта). Первые две группы основоположений обосновывают возможность математического познания явлений, и именно поэтому Кант называет их математическими. Третья и четвертая группы касаются существования и его условий и объединяются Кантом в рубрику динамических основоположений. Математические основоположения в силу их тесной связи с формами созерцания обладают интуитивной достоверностью, динамические — дискурсивной. В доказательствах разных групп основоположений (точнее, не самих этих рассудочных принципов, а их «схематизированных», т.е. темпоральных, формул) Кант применяет совершенно различные тактики аргументации (общее для всех основоположений доказательство дано Кантом в трансцендентальной дедукции категорий). Математические основоположения удостоверяются анализом формальных особенностей созерцания предметов во времени и пространстве (в частности, однородности временных моментов и феномена различной наполняемости времени). Аналогии опыта доказываются как принципы, позволяющие познавать реальные объекты посредством субъективных переживаний, и сами доказательства построены на анализе структуры конституирования предметности. Постулаты же эмпирического мышления нуждаются не в доказательствах, а в разъяснениях, т.к. относятся не к вещам, а к мышлению о вещах.

ОТРИЦАНИЕ — 1) в естественном языке — в зависимости от местоположения различают внешнее и внутреннее О.

Внешнее О. (пропозициональное) служит для образования сложного высказывания из другого (не обязательно простого)

высказывания. В нем утверждается отсутствие положения дел, описываемого в отрицаемом высказывании. На основании классического понимания истинности как соответствия действительности это означает, что в случае истинности отрицаемого высказывания отрицающее его высказывание будет ложным, и наоборот. В русском языке пропозициональное О. обычно выражается посредством оборота «неверно, что», за которым следует отрицаемое высказывание.

Внутреннее О. входит в состав простого высказывания. Различают О. в составе связки (отрицательная связка) и терминное О.

О. в составе связки выражается с помощью частицы «не», стоящей перед глаголом-связкой (если он имеется) или перед смысловым глаголом. Оно служит для выражения суждений об отсутствии каких-то отношений («Иван не знает Петра») или для образования отрицательной предиктирующей связки в составе категорических атрибутивных суждений.

Терминное О. используется для образования негативных терминов. Оно выражается через приставку «не» или близкие ей по смыслу («Все незрелые яблоки — “зеленые”») (о терминном О. подробнее см. *Силлогистика*). Если сопоставить термин с множеством предметов, которые он обозначает, то отрицательному термину будет соответствовать дополнение к отрицаемому термину на некотором универсуме рассмотрения. Таким образом, с терминным О. ассоциирована операция взятия дополнения. Последнее можно распространить и на другие виды О., если соотнести с произвольным высказыванием множество ситуаций (возможных миров, и т.п.), в которых оно истинно; 2) О. в искусственных языках — в языках символической логики О. называется особая унарная пропозициональная связка, используемая для образования из одной формулы другой, более сложной. Для обозначений О. обычно используются символы « \neg », « \sim » или « $\bar{}$ ». В классической логике высказываний формула $\neg A$ истинна тогда и только тогда, когда формула A ложна, в противном случае формула $\neg A$ ложна.

На основании отмеченного выше соответствия между О. и операцией взятия дополнения, используя метод формализации, можно установить определенные соотноше-

ния между внешним и внутренним О. (см., например, *Силлогистика*).

В неклассической логике О. может обладать различными свойствами из следующего набора:

- 1) «контрапозитивность»: $(A \rightarrow B) \rightarrow (\neg B \rightarrow \neg A)$;
- 2) «введение двойного О.»: $A \rightarrow \neg \neg A$;
- 3) «снятие двойного О.»: $\neg \neg A \rightarrow A$;
- 4) «противоречие влечет все что угодно»: $(p \ \& \ \neg p) \rightarrow q$.

Минимальное О. удовлетворяет свойствам (1) и (2), а интуиционистское О. — свойствам (1), (2), (4). Минимальное О., удовлетворяющее свойству (3), называется О. Де Моргана. Наконец, О. Де Моргана, обладающее свойством (4), называют О. Буля (при условии принятия аксиомы дистрибутивности для конъюнкции и дизъюнкции) (о других свойствах О. см. *Паранепротиворечивая логика, Многозначные логики*). Кроме того, О. используется в языках программирования для образования отрицательных выражений, например, в языках логического программирования имеется так называемое «отрицание как неудача».

ОТЧУЖДЕНИЕ (нем. *Entfremdung*) — процесс, в ходе которого результаты активности или сама активность некоторого субъекта становятся самостоятельными по отношению к этому субъекту, отделяясь от него и определяя себя чуждым ему образом. Термин «О.» вошел в широкий философский обиход в середине XX в. благодаря публикации в 1930-е гг. ранних работ К. Маркса и ревизии философского наследия последнего, произведенной неомарксизмом.

Проблематика О. впервые по-настоящему затрагивается в возникающих в Новое время теориях общественного договора. Так, Гуго Гроций использовал термин «О.» в юридическом смысле для обозначения передачи прав суверена от одного лица другому. К проблематике О. близок анализ передачи человеком своих прав политическому организму у Гоббса, Локка, Руссо.

Философское значение О. придал Гегель, описавший становление действительности (объективацию) как процесс само-О. Абсолютного духа, который возвращается к себе в человеческом сознании. Человек, по Гегелю, оказывается одновременно результатом О. и преодолевающим О. существом: в той мере,

ОЧЕВИДНОСТЬ

в какой он принадлежит природе, человек является само-отчужденным духом; но в той мере, в какой он способен к познанию абсолюта, он преодолевает О.

Предложенную Гегелем схему подверг критике Л. Фейербах: не человек является само-отчужденным Богом, но, напротив, Бог представляет собой само-отчужденного человека: «Абсолютная сущность, Бог человека есть его собственная сущность» («Сущность христианства»).

К. Маркс расширил и обобщил критику гегелевской схемы О. Фейербахом. О. подвергаются продукты деятельности человека, окружающая среда, другие люди, а также — посредством всего перечисленного — сам индивид. В той мере, в какой человеческая деятельность подлежит объективации, она отчуждается в форме производимых ею объектов, которые в дальнейшем имеют самостоятельное и независимое от человека значение и выступают как внешняя, порабащая его сила. Сосредоточенный преимущественно на экономическом аспекте проблемы, Маркс подчеркивал значение О. для системы капиталистического общества: «Предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя... Претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего из действительности, опредмечивание выступает как утрата предмета и закабаление предметом, освоение предмета — как отчуждение, как самоотчуждение».

В дальнейшем различные неомарксистские концепции существенно расширили трактовку О., пик полемики вокруг которого пришелся на первые десятилетия после второй мировой войны. Одними из первых на концепцию О. в философии Маркса обратили внимание Д. Лукач и Г. Маркузе. Проблема О. становится также одной из центральных для экзистенциализма (Сартр, Ясперс, Хайдеггер), Франкфуртской школы, отдельных направлений психоанализа (Э. Фромм, отчасти В. Райх). Ж.-П. Сартр считал О. следствием онтологического конфликта между неотчуждаемой свободой индивида и окружающим его миром; тем самым О. становится неотъемлемой компонентой человеческого бытия. Для Маркузе О. представляется следствием доминирования инструментальной рациональности в совре-

менной европейской культуре, превращающей все элементы бытия в средства, отчуждающей их от индивида. Фромм сделал О. одним из ключевых понятий своего психоанализа культуры.

Литература: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 2000; Фейербах Л. Сущность христианства / Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1995; Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. / Из ранних произведений. М., 1956; Fromm E., Marx's concept of man. N.Y., 1961; Schaff A., Alienation as a social phenomenon. L., 1980; Geyer R. F., Alienation theories. Oxford, 1980.

ОЧЕВИДНОСТЬ в математике — одно из основных понятий философии математики, характеризующее непосредственную данность сознанию исходных математических объектов и их свойств. Непосредственно очевидным является то, что прямая может пересекать окружность не более чем в двух точках, что натуральный ряд чисел можно продолжать как угодно долго и т.п. Ясно, что без наличия такого рода очевидных и интересубъективных математических фактов математика как наука вообще не могла бы существовать.

Необходимо различать два вида О.: асерторическую (корректируемую) и аподиктическую (некорректируемую). Первая — это обычная О. опыта, вызываемая непосредственной данностью предмета в опыте. Некоторые связи вещей представляются нам совершенно очевидными в силу их постоянного повторения в опыте. Асерторическая О., сколь бы надежной она ни представлялась, не является абсолютно надежной и защищенной от контрфактов, т.е. от появления событий и свойств, противоречащих сложившейся практике. Аподиктическая О., напротив, безусловна для сознания. По своей сути, она представляет собой непосредственную данность сознанию самих принципов мышления, связанных с его природой. Аподиктическая О. интересубъективна и в высшей степени стабильна. Законы логики, простые принципы арифметики и геометрии даны человеческому сознанию с аподиктической О. в том смысле, что мы не можем допустить возникновения реальной ситуации, в которой эти принципы обнаружили бы свою ложность или приближенность.

Понятие О. следует отличать от понятия *интуиции*, которое используется для характеристики процесса математического творче-

ства. Понятие интуиции относится к характеристике способности индивида непосредственно постигать истины, которые еще неясны для других. Интуитивно ясное для одного индивида может быть неясным для большинства. Под понятием О. в математике мы имеем в виду не процесс постижения каких-либо скрытых истин, и не сами истины, к которым мы таким образом приходим, а непосредственную данность общезначимых утверждений, имеющих статус тривиального факта, типа утверждения о том, что $2 + 2 = 4$. Понятие О. схватывает наличие в человеческом сознании общезначимого базиса, системы представлений, присущих каждому мыслящему сознанию, которые даны непосредственно и для постижения которых не требуется методических усилий, которые мы связываем с понятием интуиции.

Различные философские течения дают разную трактовку понятию математической О. У Декарта и Лейбница намечено понимание самоочевидных принципов математики как врожденных, т.е. обусловленных психофизиологическим строением познающего субъекта. Кант полагал, что такого рода очевидные принципы являются продуктом чистого созерцания пространства и времени, свойственного человеческому сознанию. Для Канта математические О. intersubъективны и не имеют никакой связи с психологическими особенностями субъекта или общества. До настоящего времени продолжает существовать и идущая от Аристотеля эмпирическая точка зрения, согласно которой ряд математических представлений обладают самоочевидностью вследствие того, что в них фиксируются простейшие свойства вещей, данных в опыте. В феноменологической теории познания математическая самоочевидность — это необходимая конструкция сознания, создаваемая сознанием на основе опыта, но независимая от него в своей структуре и свойствах. Необходимо признать, что современная теория познания пока не выработала общепринятых взглядов по этому важному вопросу.

Вопрос о природе математической О. принципиально важен для понимания математики, ибо является фактом, что все математические рассуждения приобретают значимость лишь тогда, когда они редуциру-

ются к шагам, обладающим свойством аподиктической О. Ясно, что наше понимание строгости математического доказательства непосредственно связано с пониманием статуса фундаментальных О., лежащих в его основе. Ответ на вопрос, достигают ли математические доказательства стадии окончательной строгости и надежности или они не достигают ее, зависит от нашего ответа на вопрос о характере тривиальных О., на которых оно в конечном итоге покоится. Если математическая О. — только О. опыта, то математическое рассуждение, конечно, не может претендовать на особый статус в сфере опытного знания. В настоящее время мы имеем основания связывать само существование математики как науки с наличием аподиктически очевидного компонента в человеческом мышлении и утверждать, что О., лежащая в основе математического мышления, никоим образом не может быть отнесена к обычной эмпирической О.

Литература: Декарт Р. Правила для руководства ума / Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1989; Кант И. Критика чистого разума / Соч. в 6-ти т. Т. 3. М., 1964; Каринский М. И. Об истинах самоочевидных. СПб., 1893; Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909.

ОЩУЩЕНИЕ — переработанный в коре головного мозга результат взаимодействия внешнего мира и органов чувств человека. Существует достаточно много видов О., из которых в качестве основных можно выделить зрительные, слуховые, осязательные, обонятельные, вкусовые. Каждый из основных видов О. обладает специфическими признаками, по которым они отличаются друг от друга. Например, звук колокола не может ощущаться зрительно. Но существуют также О. смешанного характера: вибрационные, температурные, болевые, вестибулярные (равновесие или его потеря), мышечные. Например, тот же звук колокола может вызывать вибрацию тел и ощущаться осязательно. Цвет пищи может вызывать раздражение вкусовых рецепторов и соответственно чувство голода или, наоборот, отвращение от пищи. Многие свойства, отражающие особенности внешнего мира, возникают как результат взаимодействия нескольких органов чувств. Такими являются, например, ощущения формы, пространственная локализация предметов. Долгое время господ-

ОЩУЩЕНИЕ

ствовала точка зрения, что результат О. — это свойство определенного предмета, но *образ* непосредственный. Между актом воздействия предмета на органы чувств и образом практически не существует временного промежутка или он таков, что им можно пренебречь. В последнее время становится все более влиятельной рационалистическая кон-

цепция, утверждающая опосредованность результатов О. деятельностью мышления. В последнем доказывается существование врожденных и/или приобретенных категорий, которые и являются опосредствующим звеном между непосредственной информацией органов чувств и результатами ее обработки, что и называется собственно О.

П

ПАМЯТЬ — свойство мыслительной деятельности, заключающееся в способности хранить, воспроизводить и вводить в сферу сознания информацию о прошлом. Качество П. определяется длительностью хранения информации и адекватностью ее воспроизведения. Имеются следующие виды П.: чувственно-образная и вербально-рациональная. Существует также моторная, эмоциональная и аффективная П.

ПАНЕНТЕИЗМ (от греч. *πάν* — все, *έν* — в, *θεός* — бог; букв.: все в боге) — термин, появившийся в 1824 г. в Германии. В отличие от пантеизма П. подчеркивает погружение в безличного Бога природы, но в особенности и главным образом человеческой души. У многих итальянских и немецких философов XV—XVII вв. — М. Фачино, Т. Мюнцера, Я. Беме, И. Шеффлера и др. — переплетался с пантеизмом и смыкался с мистикой. В качестве неортодоксального («еретического») направления П. имел и многих других сторонников в античности, в средневековье и в Новое время.

ПАНЛОГИЗМ (от греч. *πάν* — все, весь и *λόγος* — слово, мысль, разум) — принцип, согласно которому действительность является логическим выражением понятия и по своей структуре эквивалентна логической структуре мышления. С методологической точки зрения П. предполагает умопостигаемость действительности и ее соответствие законам формальной логики. Термин предложен Ерлманом (J.E. Erdmann) в 1853 г. для характеристики доктрины Гегеля, философия которого считается классическим выражением принципа П. Согласно Гегелю «все действительное разумно, а все разумное действительно», логика и действительность совпадают, а действительность представляет собой процесс развертывания в истории понятия, самопознания абсолютного духа. Л. Кутюра (L. Couturat) в 1901 г. использовал термин «П.» для характеристики доктрины Лейбница. П. характерен также для философии Спинозы, включавшего мышление в число атрибутов субстанции, а также для марбургской школы неокантианства.

Литература: Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Соч. Т. 1–3. М., 1972; Спиноза Б. Этика / Избранные произведения. Т. 1. М., 1957; Лейбниц Г. В. Монология / Соч. В 4-х т. Т. 1. М., 1983.

ПАНПСИХИЗМ (от греч. *πάν* — все, весь и *ψυχή* — душа) — представление, согласно которому все элементы действительности обладают «внутренним» или «психическим» бытием, являются одушевленными. К П. часто относят также анимизм, свойственный представлениям первобытных народов, и гилозоизм в древнегреческой философии. В узком смысле П. представляет собой философскую доктрину, предназначенную для решения проблемы дуализма души и тела, сознания и материи. Истоки философской интерпретации П. обыкновенно возводят к Лейбницу, у которого элементами онтологии являются деятельные психические субстанции — монады. Следование идее П. позволяет снять вопрос об условиях появления психической субстанции и сознания, поскольку наличие психической жизни оказывается имманентным свойством вещей и мира в целом.

Литература: Лейбниц Г. В. Монология / Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1983; Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Собр. соч. Т. 1. М., 1992; Fechner T. Nanna, oder über das Seelenleben der pflanzen. 3d ed. Leipzig, 1903; Whitehead A. Models of thought. L., 1938; Schiller F.S.C. Logic for Use. L., 1929.

ПАНТЕИЗМ (от греч. *πάν* — все и *θεός* — бог) — многочисленные учения и воззрения, отождествляющие бога и природу. Пантеистические воззрения появились уже в древности, в древнеиндийской, древнегреческой философии. В средневековых философских воззрениях в противоположность монотеистическим представлениям официального креационизма о творении личным Богом природы и человека «из ничего» пантеисты развивали концепцию извечного, вневременного творения безличным Богом. Обезличивание Бога вело к натуралистической трактовке природы и человека, позволяло сочетать дух и природу в некотором единстве и приводило в конце концов к натуралистическому П. Виднейшим представителем П. был Давид Динапский (XII—XIII вв.). Натуралистический П. в особенности был присущ натурфилософии Возрождения, пантеистический характер которой наиболее после-

ПАРАДИГМА

довательно сформулировал Джордано Бруно: «Природа — это Бог в вещах». Классическим философом натуралистического П. стал Бенедикт Спиноза (1632—1677), центральный тезис его метафизики: «Бог, или субстанция, или природа». В дальнейшей европейской истории философии влияние спинозизма было весьма велико, особенно в немецкой философии XVIII — начала XIX в. Гегелевская трактовка Бога как абсолютной идеи и системы взаимосвязанных категорий, «отчуждающихся» в мир природы, — разновидность логизированного П.

ПАРАДИГМА — одно из основных понятий современной философии науки, введенное в научный оборот Т. Куном в его работе «Структура научных революций». В общем виде П. означает совокупность научных достижений, «которые в течение некоего времени признаются определенным научным сообществом как основа для развития его дальнейшей практической деятельности». (Примерами П. являются физика Аристотеля, геоцентрическая система Птолемея, классическая механика Ньютона, электродинамика Максвелла, теория относительности Эйнштейна и т.п.). Однако П. — это не просто совокупность теорий, это еще и набор образцов решения конкретных задач, исследования конкретных вопросов. Кроме того, П. задает в целом тот круг проблем, которые имеют смысл и принципиально решаемы, тем самым определяя, что вообще может относиться к научным фактам, а что нет («Парадигма задает мир»).

П. развивается, укрепляется и уточняется в период «нормальной науки». Научная революция — это процесс смены П.

В дальнейшем Кун уточняет термин «П.» с помощью термина «дисциплинарная матрица», в котором учитывается принадлежность ученого к определенной научной дисциплине и, соответственно, конкретизируются правила научной деятельности.

Введенное Куном понятие П. стало весьма популярным и в настоящее время уже утратило значение узкоспециального термина философии науки, перейдя в общенаучный лексикон.

Понятие «П.» тесно связано с понятием «научное сообщество».

ПАРАДОКС ЭЙНШТЕЙНА — ПОДОЛЬСКОГО — РОЗЕНА — феномен информации

онного взаимодействия элементарных частиц, описанный в статье, которую в 1935 г. опубликовали А. Эйнштейн, Б. Подольский и Н. Розен, и получивший название по их именам, сокращенно ЭПР-парадокс. Рассматриваются две частицы, каждая из которых характеризуется собственными импульсом и координатами, а обе вместе — полным импульсом и расстоянием между ними. Спустя продолжительное после взаимодействия частиц время производят измерение сначала импульса, а затем координаты частицы 1, не возмущая при этом частицы 2. Используя закон сохранения полного импульса, отсюда можно рассчитать импульс и координату частицы 2. Однако из соотношений неопределенности Гейзенберга следует, что точно измерить обе эти величины невозможно. Реальность импульса и координаты частицы 2, пишут авторы статьи, «ставятся в зависимость от процесса измерения, производимого над первой системой, хотя этот процесс никоим образом не влияет на вторую систему, никакое разумное определение реальности не должно допускать этого». Отсюда Эйнштейн делает вывод о неполноте квантовой механики.

Разъясняя смысл этого парадокса, Н. Бор обращался к *принципу дополненности*. Понятие «объективная реальность», которое предполагает возможность описания явления вне зависимости от условий их наблюдения, несовместимо с аксиоматикой квантовой механики. В различной интерпретации этого понятия проявилось принципиальное расхождение между взглядами Эйнштейна и концепцией копенгагенской школы Бора.

ПАРАДОКСЫ В МАТЕМАТИКЕ — ситуация, когда в рамках той или иной математической теории доказываются два взаимно исключающих друг друга утверждения, причем каждое из этих утверждений выведено законными с точки зрения данной теории методами. П. в м., как правило, свидетельствует о глубоких недостатках математической теории. И неудивительно, что обнаружение парадоксов часто ведет к попыткам существенной перестройки всей теории. Наибольшую известность получили парадоксы «наивной» теории множеств и классической математической теории вероятностей. В обеих теориях обнаружение парадоксов стимулировало дальнейшие исследования и

привело к появлению соответствующих аксиоматических теорий.

П. в м. связаны, как правило, с необычными способами образования понятий. При этом, однако, эта необычность удивительным образом оказывается в рамках допустимого в данной теории. И аксиоматизация теории направлена на то, чтобы образование такого рода понятий перестало быть допустимым. Рассмотрим некоторые примеры наиболее известных парадоксов.

1. Парадокс Кантора. Кантор рассматривает множество M всех возможных множеств, а также множество всех его подмножеств $P(M)$. Ясно, что множество $P(M)$ включено в M , поэтому мощность множества M по крайней мере не меньше, чем мощность множества $P(M)$ (утверждение 1). С другой стороны, согласно известной теореме Кантора, мощность множества всегда меньше, чем мощность множества всех его подмножеств. Другими словами, мощность множества M , согласно этой теореме, строго меньше, чем мощность множества $P(M)$ (утверждение 2). Очевидно, что утверждение 1 и утверждение 2 взаимно исключают друг друга. Следовательно, пользуясь законными с точки зрения «наивной» теории множеств Кантора средствами, мы приходим к парадоксу. Его можно интерпретировать как доказательство несуществования множества всех множеств M . Однако существуют аксиоматические системы теории множеств, например, система Куайна, в которой можно доказать существование множества M . Но в данной системе парадокс Кантора не выводим, ибо используемую при его формулировке теорему Кантора о мощности удается доказать лишь в некоторой специальной форме, недостаточной для получения парадокса. Аналогичный парадокс строится и для множества всех ординальных чисел.

2. Парадокс Рассела — Цермело. Этот парадокс вызывал значительно большую тревогу, чем парадокс Кантора, ибо связан не с каким-либо специальным вопросом теории множеств, а с самим канторовским пониманием множества. Рассматривается свойство множеств, заключающееся в том, что оно выполняется для произвольного множества X тогда и только тогда, когда X не является элементом самого себя. Ясно, что для подавляющего большинства множеств, таких, например, как множества всех натуральных

или всех действительных чисел, данное свойство выполняется. Поэтому множества, обладающие таким свойством, получили названия нормальных. Рассмотрим теперь множество R всех нормальных множеств. Очевидно, возможны два случая: R либо является элементом самого себя, либо нет. Из определения множества R получаем, что в первом случае R не является элементом самого себя, а во втором — является. Таким образом, в обоих случаях мы приходим к двум исключаящим друг друга утверждениям и, следовательно, к парадоксу. Как и в случае с парадоксом Кантора, парадокс Рассела можно интерпретировать как утверждение, что множества R не существует. Однако для такой интерпретации в рамках «наивной» теории множеств нет достаточных оснований, поскольку в ней считается естественным, что всякое точно описанное свойство объектов определяет множество R тех объектов, которые удовлетворяют нашему свойству. Парадокс Рассела — Цермело как раз призывает осторожно относиться к этому и подобным естественным представлениям о множествах. В связи с этим возникает точка зрения, что либо некоторые свойства не являются точно описанными, либо имеются точно описанные свойства, которые не определяют множеств. Следовательно, и те свойства, которые широко употребляются в теории множеств и с которыми пока еще не связаны парадоксы, могут в будущем также привести к парадоксам. Таким образом, даже если мы сможем построить аксиоматику теории множеств, в рамках которой мы избегаем всех до сих пор известных парадоксов (см. *Теория типов*), нет никакой гарантии того, что эта теория не содержит каких-либо других парадоксов. Тем не менее в настоящее время существуют признаваемые достаточно надежными различные пути избегания П. в м., хотя, разумеется, их нельзя признать совершенно надежными. Наиболее известным из таких «надежных» путей является аксиоматическая система Цермело — Френкеля, которая, по-видимому, наиболее полно и адекватно отражает свободную от парадоксов теоретико-множественную математику.

В то же время в современной философии математики существует точка зрения, впервые выдвинутая Л. Витгенштейном, что задача предотвращения всех возможных, пока еще не выявленных парадоксов вряд ли име-

ПАРАДОКСЫ КВАНТОВОЙ ФИЗИКИ

ет смысл, ибо противоречивость не есть свойство, присущее математической теории самой по себе. Противоречивость теории, считает Виттенштейн, определяется нашим употреблением системы правил, принятой в данной теории, но все возможные употребления в принципе невозможно предвидеть заранее. Проблема элиминации противоречий возникает, согласно Виттенштейну, лишь тогда, когда они появляются, вернее, создаются нашим употреблением правил. Пока они не созданы, они не существуют.

Литература: Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984; Беляев Е. А., Перминов В. Я. Философские и методологические проблемы математики. М., 1981; Секей Г. Парадоксы в теории вероятностей и математической статистике. М., 1990.

ПАРАДОКСЫ КВАНТОВОЙ ФИЗИКИ — парадоксы, возникающие из необходимости интерпретировать мир квантовых явлений на языке классических представлений. Несмотря на сложную математическую надстройку, квантовая механика в своей основе сутобо эмпирическая наука. Ее эмпирический характер очень ясно проявляется в выборе фундаментальных констант, входящих во все уравнения теории. Численные значения этих констант можно взять только из опыта. Таких фундаментальных констант довольно много: заряд и масса электрона, масса протона, постоянная Планка, скорость света и др.

Со времен Галилея основным методом физического исследования природы является эксперимент. Теоретическая интерпретация его результатов потребовала введения специальных понятий, которые с точки зрения классического естествознания казались относительно простыми, — масса, сила, энергия и др. С переходом к исследованию мира микроскопических явлений характер научных теорий резко изменился.

Для установления основополагающих принципов квантовой физики, пишет по этому поводу Б. Рассел, «мы должны распрощаться со всякими наглядными изображениями того, что происходит в атоме, и должны оставить попытки сказать, что представляет собой энергия. Мы должны сказать просто: имеется нечто количественно измеримое, чему мы даем название «энергия»; это нечто весьма неравномерно распределено в пространстве; имеются весьма малые области,

в которых сосредоточены очень большие количества этого нечто и которые называются «атомами»... Квантовые уравнения дают правила, определяющие возможные формы энергии, испускаемой данным атомом».

Все это, с одной стороны, делает теоретическую физику эзотерическим учением, которое доступно лишь немногим адептам, а с другой — приводит к возникновению многих П.к.ф. К числу таковых относятся корпускулярно-волновой дуализм и *парадокс Эйнштейна—Подольского—Розена*. В качестве других примеров укажем мысленный эксперимент Э. Шредингера с кошкой и проблему редукции волновой функции. Шредингер предложил вообразить кошку, посаженную в закрытый ящик, под который заложена бомба. Взрыв происходит при спонтанном прохождении радиоактивной частицы через счетчик Гейгера, соединенный с бомбой. В силу спонтанности процесса в классике его результат очевиден — кошка либо погибает, либо остается жива, если взрыв не состоялся. Иной ответ дает квантовая теория: прохождение частицы через камеру счетчика Гейгера подчиняется принципу суперпозиции альтернативных состояний. И следовательно, возможно такое состояние, когда кошка ни жива, ни мертва или, что то же самое, и жива, и мертва одновременно. Очевидно, этот строгий с точки зрения квантовой теории результат противоречит здравому смыслу.

Другой парадокс, касающийся редукции волнового пакета, состоит в том, что волновая функция, которая описывает данную систему, меняется скачком в тот момент, когда наблюдателю становится известен результат наблюдения. Если до измерения система характеризуется суперпозицией состояний, то после измерения она оказывается лишь в одном чистом состоянии. Согласно копенгагенской интерпретации этого парадокса, когда завершается переход от возможного к действительному, иными словами, когда осуществляется выбор действительного из «статистической смеси» состояний, решающую роль в этом играет наблюдатель. Механизм этого выбора состоит в неконтролируемом взаимодействии системы с измерительным прибором и остальным миром.

Эти парадоксы иллюстрируют важную особенность квантовой физики, заключающуюся в том, что в ней допускается наруше-

ние принципа классической логики «*Tertium non datur*» — третьего не дано. В квантовой теории этот закон должен быть изменен.

Приведем еще один пример нарушения этого принципа, относящийся к понятиям материальных частиц и силы, которые трактуются в классической физике как полностью самостоятельные. В квантовой физике, пишет В. Гейзенберг, «это различие силы и вещества полностью исчезает, т.к. всякое силовое поле содержит энергию и в этом отношении представляет собой также часть материи. Каждому силовому полю соответствует определенный вид элементарных частиц. Частицы и силовые поля — только две различные формы проявления одной и той же реальности».

Литература: Рассел Б. Человеческое познание. Киев, 1997; Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.

ПАРАЛОГИЗМ ЧИСТОГО РАЗУМА (нем. *Paralogismus der reinen Vernunft*) — термин кантовской философии, обозначающий один из видов диалектического умозаключения разума, когда из понятия чистого Я делаются выводы о свойствах души как трансцендентального субъекта. Паралогизм вообще — ошибочное по форме умозаключение. В случае П.ч.р., или «трансцендентального паралогизма», ошибка, по мнению Канта, состоит в смешении всеобщей формы мышления (чистой апперцепции) с субъектом мысли. Рациональная психология пытается применить чистые понятия рассудка к душе (душа — простая единая субстанция, относящаяся к возможным предметам в пространстве, т.е. в принципе независимая от них). Все эти свойства аналитически содержатся в понятии апперцепции. Однако переход от апперцепции к ее носителю, т.е. абсолютному, или трансцендентальному, субъекту делает эти свойства синтетическими (суждения о предметах, каковы бы ни были эти предметы, всегда синтетичны). Для синтетических суждений нужно созерцание. Однако трансцендентальный субъект не дан нам ни в каком созерцании (если бы он имелось у нас, оно должно было бы быть интеллектуальным, возможность чего в «Критике чистого разума» Кант отрицает). Чувственное же созерцание самих себя во времени не дает никаких оснований для применения категорий субстанции, простоты и т.д., т.к. в явлениях

внутреннего чувства нет ничего устойчивого и простого.

ПАРАМАНУ (санскр. «парам-ану» — наимельчайшая частица; атом) — термин для обозначения атома (хотя П. — не всегда «неделимый») в ряде школ классического периода индийской философии. Атомистическую гипотезу строения вещества (П.-ваду) развивали прежде всего сторонники *вайшешики*. Они мыслили атом как наимельчайшую неделимую частицу, не доступную чувственному восприятию. П. вечны, а складывающиеся из их различных сочетаний тела возникают и уничтожаются под божественным воздействием. П. различаются между собой не только количественными характеристиками: по форме, весу, положению, но и качественно — свойствами бхут. В рамках своего учения о составных (дискретных) субстанциях (дравья) вайшешики строили рационалистические доказательства существования атомов. В *ньяе* и *мимансе* П. понимаются подобным же образом, как и в вайшешике. В джайнской философии ану мыслятся изменчивыми, бесконечно малыми частицами, что придает им некоторое сходство с гомеомериями Анаксагора. В вайбхашике, буддийской философской школе, имелось представление о не воспринимаемых чувствами атомах, существующих одно мгновение, подобно вспышкам, но непрерывно сменяющих друг друга и образующих агрегаты вещества.

ПАНЕПРОТИВОРЕЧИВАЯ ЛОГИКА (греч. *παρά* — возле, вне) — класс логических исчислений, в которых логический принцип «из противоречия следует все что угодно», не имеет места. Термин «П.л.» введен в 1976 г. перуанским философом Ф. Мироквисада.

Дадим строгое определение П.л. Пусть $|$ — есть отношение логического следования. Назовем его чрезмерным, если оно удовлетворяет условию, что для любых формул A и B , из A и не- A следует B (символически: $\{A, \neg A\} \vdash B$). Классическая логика, интуиционистская логика, многозначные логики Лукасевича и большинство других стандартных логик являются чрезмерными. Логика называется П.л. тогда и только тогда, когда ее отношение логического следования не является чрезмерным.

ПАРТИКУЛЯРИЗМ

Наибольшим стимулом для появления П.л. была потребность в разработке противоречивых, но нетривиальных теорий. Теория называется тривиальной, если множество ее теорем совпадает с множеством ее формул; в противном случае теория называется нетривиальной. В стандартных системах логики понятия противоречивости и тривиальности не различаются, т.е. противоречие в теории ведет к ее тривиальности. Отсюда еще одно определение П.л., несколько менее общее, чем предыдущее: логика называется П.л., если она может быть положена в основу противоречивых, но не тривиальных теорий. Впервые в литературе такое определение П.л. появилось в работах польского логика С. Яськовского (1948) и независимо от него было дано бразильским логиком Н.С.А. да Коста (1963). Иногда используется еще один критерий паранепротиворечивости (критерий Яськовского) для логических исчислений с правилом вывода *modus ponens*: в таких системах не должен иметь места закон Дунса Скотта $A \supset (\neg A \supset B)$. Понятно, что по правилу *modus ponens* из противоречивых посылок получаем произвольную формулу *B*. Таким образом, П.л. позволяет «локализовать» действие противоречия в том смысле, что наличие в теории противоречия не ведет последнюю к разрушению. Построение П.л. является реализацией тезиса о не-универсальности закона непротиворечия.

Наличие противоречивых, но нетривиальных теорий и признание того, что существуют истинные противоречия (концепция диалектизма), являются философской основой для изучения паранепротиворечивости. Примерами таких теорий служат наивная теория множеств с парадоксом Рассела, классическая теория истинности, порождающая семантические парадоксы типа «Лжец». Примеры противоречивых, но нетривиальных теорий можно найти в истории науки: аристотелевская теория движения, первоначальное исчисление бесконечно малых, теория атома Бора и т.д. Интересные примеры имеются в юриспруденции, в частности, различные биллы о правах и тексты конституций. Противоречивой является теология (парадокс всемогущества). Неоспоримым фактом также выступает то, что большинство людей, не осознавая этого, имеют противоречивые убеждения (верования). Вообще, по-видимому, имеет веские основания тезис, что любая достаточ-

но сложная и интересная философия будет противоречивой. На возможность построения логик без закона непротиворечия впервые одновременно (1910) и независимо друг от друга указали русский логик Н.А. Васильев и польский логик Ян Лукасевич. Первый предложил модифицировать аристотелевскую *силлогистику*, в которой теперь появляется новая форма: *S* есть *P* и не-*P*; Лукасевич же подверг серьезной критике все формулировки закона непротиворечия у Аристотеля.

Существуют различные способы опровержения и ограничения принципа «из противоречия следует все что угодно». Отсюда и большое разнообразие самих П.л., которых на самом деле бесконечно много. Примером П.л. являются *релевантные логики*.

ПАРТИКУЛЯРИЗМ (от англ. Particular — частный, частичный) — понятие, употребляемое в современной этике в теориях, которые основное внимание уделяют исследованию особых условий существования нравственного субъекта, конкретной ситуации принятия моральных решений. На основе методологического принципа П. развивается современная этика добродетелей (А. Макинтайер), ситуационная этика (Дж. Флетчер), ряд теорий неопрагматизма (Р. Рорти). Данный принцип специально разрабатывается в трудах американского ученого М. Нусбаум. Как принцип П. противоположен универсализму. В древнегреческой философии партикуляристский подход выражен Аристотелем, универсалистский — Платоном.

ПАССИОНАРНОСТЬ (от лат. *passio* — страсть) — термин, обозначающий главенствующий побудительный мотив деятельности отдельных индивидуумов или групп в их стремлении к осуществлению своих идеалов. Впервые введен в научный обиход Л.Н. Гумилевым в качестве центрального понятия теории П. П. — признак, отличающий личностей от большинства населения, «отклонение от видовой нормы, но отнюдь не патологическое». Пассионария как личность, обладающую П., отличает от обычных людей способность преодоления наиболее мощных родовых инстинктов — инстинкта самосохранения, инстинкта продолжения рода и т.д., т.е. способность к самопожертвованию во имя осуществления своей идеи, идеала. На великую силу страстей указывал Гегель: «Мы дол-

жны вообще сказать, что ничто великое в мире не совершается без страсти». Но Гегель сводит страсть к «интересу», а под этим словом, отмечает Гумилев, в XIX в. понималось стремление к приобретению материальных благ, что заведомо исключает возможность самопожертвования.

Преданность идее и готовность к самопожертвованию во имя ее осуществления — один из ключевых моментов евразийского учения, к последователям которого относил себя Гумилев. Один из основоположников *евразийства*, Н.С. Трубецкой отмечал, что идея, во имя которой надо жертвовать собой, не может иметь в своем основании ни эгоизма, ни своекорыстия. Содержанием такой идеи может быть «общее дело», «общее благо» определенного субъекта истории, связанного общей исторической судьбой и *месторазвитием*.

Принимая выводы основоположников евразийства, Гумилев идет дальше, он старается объяснить причины и механизм появления П., различные ее фазы. П., по Гумилеву, формируется в результате мощных выбросов биохимической энергии космоса, открытой В.И. Вернадским. Такие выбросы не распространяются по всей территории земного шара, они концентрируются на сравнительно небольших пространствах Земли, инициируя появление пассионариев в пределах определенных этносов. Как утверждает Гумилев, по степени потребления биохимической энергии люди могут быть разделены на три типа. Гармоничные (их большинство), располагающие энергией в количестве, достаточном для удовлетворения потребностей, диктуемых инстинктом самосохранения. Эти люди работают для того, чтобы жить. Есть люди, П. которых значительно ниже, чем у гармоничных людей. Их Гумилев называет субпассионариями — люди этого типа живут, не работая, ориентируются на потребление за счет других людей. Наконец, существует третий тип людей с «экстремальной энергетикой», с избытком ее для реализации инстинкта самосохранения и продолжения рода. Этот избыток энергии — П. — заставляет человека работать во имя своей идеальной цели. Соотношение людей разных типов в каждом этносе меняется во времени, что позволяет говорить о П. уже не на индивидуальном, а на популяционном уровне. Так называемый пассионарный толчок может привести к пассио-

нарному наполнению этноса и видоизменению последнего по целому ряду фаз, параметров. Вначале П. устойчиво растет, что соответствует фазе пассионарного подъема. В это время идет интенсивное образование из целого ряда субэтносов единого нового этноса. Затем П. достигает максимальных значений и наступает акматическая (от греч. *ἀκμή* — расцвет) фаза — фаза этногенеза, результатом которой становится создание единого этнического мира, суперэтноса, состоящего из отдельных, близких друг другу по поведению и культуре этносов.

Вся последующая этническая история связана с разрушением создавшегося суперэтноса вследствие падения П. После акматической фазы следуют фаза надлома, инерционная фаза, фаза обскурации, фаза мемориальная, фаза реликта. В целом этот процесс — от пассионарного толчка до угасания этноса — длится 1200—1500 лет.

Самые тяжелые моменты как в жизни этноса, так и людей, его составляющих, — это фазовые переходы, т.е. точки смены фаз. Фазовый переход всегда является глубоким кризисом, т.к. не только меняется степень П., но и происходит глубокая психологическая ломка стереотипов поведения ради приспособления к новой фазе.

По теории Гумилева, пассионарный толчок, приведший к созданию российского (евразийского) суперэтноса, начался на рубеже XIII в. Сейчас мы находимся в конце фазы надлома, начавшейся после Отечественной войны 1812 г. Перестройку и последующие «реформы» можно характеризовать как переход к новой фазе — инерционной, со всеми вытекающими последствиями.

Теория П. Гумилева — дальнейшее развитие учения евразийцев и их непосредственных предшественников. Она перекликается с концепцией триединого процесса развития нации К. Леонтьева — от «первоначального периода простоты», через период «цветущей сложности» к периоду «вторичного смешительного упрощения». Она согласуется, особенно в практических выводах, с культурологической и цивилизационной концепцией Данилевского, считавшего «европейничанье» страшной болезнью, от которой надо избавляться России, а также с выводами Н. Трубецкого, предостерегавшего от опасности «европеизации» России. Вхождение России в «семью цивилизованных народов», считает

ПАТРИОТИЗМ

Гумилев, приобщение российского этноса к «общечеловеческим ценностям» — величайшее заблуждение, ибо вхождение в чужой суперэтнос всегда предполагает отказ от своей собственной этнической доминанты и замену ее на господствующую систему ценностей нового суперэтноса. Это в свою очередь может привести к ликвидации российского этноса и России как государства.

Литература: Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1998; Он же. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993; Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991; Леонтьев К. Византизм и славянство / Избранное. М., 1993; Трубецкой Н. Европа и человечество. София, 1920; Евразийство: опыт систематического изложения. Берлин, 1926; Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 8. М., 1935.

ПАТРИОТИЗМ — нравственный принцип, нравственная норма и нравственное чувство, возникшие еще на заре становления человечества и глубоко осмысленные уже античными теоретиками. Патриот — человек, выражающий и реализующий в своих поступках глубокое чувство уважения и любви к родной стране, ее истории, культурным традициям, ее народу. В античной Греции со времен Сократа рассматривали П. не только как свойство человека, раскрывающее его нравственные качества, но и не меньшей мере и как характеризующие его общественно-политические черты, которые проявляются в его поступках, действиях как гражданина, сторонника или противника тех или иных политических сил, выражающих определенные общественные интересы. Как стойкое нравственное чувство П. вырастает из особенностей образа жизни и культурных традиций того или иного этноса, формируется в процессе овладения подрастающими поколениями языком и господствующими формами мышления, нормами и эталонами культуры и закрепляется в определенных фиксированных установках поведения благодаря общению с представителями старших поколений, одобряющих или порицающих поведение молодых. Считается, что на становление патриотических чувств самое непосредственное влияние оказывает ментальность этноса, обусловленная природными, национальными и социокультурными условиями, в которых на протяжении длительно-

го времени живут те или иные народы. Ментальность как образ мыслей или склад ума включает в себя все аксиологические формы сознания и, сочетаясь с миром коллективного бессознательного, образует тот менталитет, который определяет образ жизни этноса, его основные поведенческие реакции, предпочтения, вкусы, способы и методы общения и социального контроля. Формирование патриотических чувств населения проходит не только естественным историческим путем, за счет адаптации подрастающих поколений к социокультурным условиям бытия, но и осуществляется политической властью и используется ею в собственных целях. П. противостоит космополитизму и национальному изоляционизму. Еще в своих первых работах К. Маркс говорил о том, что пролетарии не имеют отечества, и в противовес П. выдвинул принцип интернационализма, объединения пролетариев всех стран, против буржуазии, чей П. имеет своекорыстные, узкоэгоистические интересы. Эти положения марксизма были использованы В. И. Лениным, особенно после Октября 1917 г., когда для успешной борьбы с буржуазией и иностранной интервенцией был выдвинут принцип революционного (потом — советского) П., неразрывно связанного с интернационализмом. В современной эмпирической (преимущественно социологической и политологической) научной традиции П. определяется как «национальный» или как «национализм» и провозглашается основной общественной ценностью. При этом П. понимается скорее как преданность национальной политической власти. Другими словами, в современном общественном сознании наметились два разных подхода к анализу этого сложного социального феномена: а) исследование П. в рамках изучения особенностей менталитета этносов, их социокультурных особенностей; б) изучение П. как значимой характеристики политической жизни современных народов с целью эффективного управления формированием патриотических чувств, их направленности.

ПАТРИСТИКА (от лат. *patres* — отцы) — термин, охватывающий совокупность теолого-философских учений «теоретиков» раннехристианской церкви II—VIII вв., так называемых отцов церкви. П. развивалась в борьбе против языческого политеизма, гностицизма, манихейства, влияние которых

рождало многочисленные «ереси» в становящемся христианстве. П. находилась в сложном отрицающем и утверждающем взаимодействии с античной философией, в особенности с платонизмом и неоплатонизмом.

В период становления христианской догматики (до Никейского собора 325 г.) представители П. обычно именовались апологетами, поскольку главной задачей их была защита христианства от обвинений и нападок сторонников языческой культуры. После Никейского собора началось более систематичное осмысление христианского вероучения как в восточной, грекоязычной, так и в западной, латиноязычной П. Самым крупным мыслителем последней стал Аврелий Августин (354–430), оказавший огромное воздействие на западноевропейскую схоластику. В восточно-греческой П. крупнейшим теологом стал Григорий Нисский (325–394), обосновавший в духе платонизма догмат божественного триединства (троицы). В начале V в. появились анонимные произведения Псевдо-Дионисия Ареопагита, в которых была развита так называемая положительная (катафатическая) и отрицательная (апофатическая) теология. Первая из них утверждала «всеемьность» Бога и открывала перспективу схоластики, а вторая — его «безымянность», открывая большие возможности мистики. В VI–IX вв. как на византийском Востоке, так и на Западе П. трансформируется в схоластику.

Основная проблема П. — проблема Бога как внеприродного и вневременного, но личностного существа, создавшего природу «из ничего» и закончившего в соответствии с ветхозаветным мифом творение созданием человека. Важнейшая идея П. — идея сверхразумного откровения, противопоставленная рационализму античной философии. Среди других собственно теологических проблем П. наиболее важной была христологическая проблема, т.е. проблема соотношения божественного и человеческого начал в личности Христа. Христологические споры в П. привели к формированию идеи богочеловека.

ПАТРОЛОГИЯ (от греч. *πατήρ* — отец и *λόγος* — слово, учение) — церковная дисциплина, предметом которой является христианская богословская письменность. Впервые термин «П.» в значении «учения об отцах

церкви» был введен протестантским ученым И. Герхардом (ум. в 1637 г.). Первые патрологические опыты можно обнаружить уже в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (ум. ок. 340 г.), в сочинении «О знаменитых мужах» Иеронима Стридонского (ум. в 420 г.), в «Библиотеке» патриарха Фотия (ум. в 890 г.). Начиная с XVII в., когда в ее область начинает проникать критический текстологический анализ, П. оформляется в строго научную дисциплину.

В компетенцию П. входят: а) установление личности писателя и, в случае необходимости, составление его биографии; б) каталогизация подлинников и псевдоэпиграфов произведений; в) проверка аутентичности оригиналов; г) выяснение возможных влияний или заимствований из творений других авторов; д) текстологическая подготовка критических изданий памятников святоотеческой письменности; е) анализ содержания и богословская оценка этих памятников.

П. представляет собой одну из важнейших дисциплин во всех христианских конфессиях. В протестантизме термины «П.», «история догматов» и «история христианской литературы» иногда понимаются как взаимозаменяемые. Тем самым подчеркивается беспристрастность научного подхода к любым текстам, в том числе и апокрифическим, и «еретическим», и отсутствие узкоконфессиональной позиции в оценке памятников святоотеческой письменности. С православной патристической точки зрения среди богословов можно различать: христианских (христиан, не принадлежавших к православной церкви и излагавших христианское, но не православное учение); церковных (православных, чье изложение православного вероучения не было признано церковью абсолютно точным) и святых отцов (чье вероучение признано церковью эталонным выражением соборного). Католические теологи в вопросе причисления того или иного автора к «отцам церкви» придерживаются правила, по которому кандидат должен соответствовать четырем требованиям: а) ортодоксальность учения; б) святость жизни; в) признание церковью; г) древность.

П., как науку историко-критическую, следует отличать от других богословских дисциплин (экзегетики, церковной истории, догматики и пр.), в особенности от родственной ей патристики. Патристика занимается

поиском, систематизацией и изложением аргументов, содержащихся в святоотеческих писаниях и доказывающих истинность положений догматического, нравственного и прочего богословия и канонического права. Поэтому в широком смысле она представляет собой «историю догмы» и относится к сфере догматического богословия.

В России П. как особый предмет в духовных семинариях и академиях не преподавалась, поскольку поглощалась другими дисциплинами: историей церкви, догматикой и т.п. Только в 1841 г. Св. Синод определил ввести отдельным предметом патристику. Курс П. в МДАиС был введен только в XX в.

ПЕРВОБЫТНОЕ ОБЩЕСТВО — первая форма существования и развития человеческого общества, пришедшая, примерно, 35—40 тыс. лет тому назад на смену человеческому праобществу (см. *Антропосоциогенез*). Около 5 тыс. лет тому назад П.о. сменилось классовым, цивилизованным.

В истории доклассового, или П.о., принято прежде всего выделять стадию собственно П.о. и стадию общества, переходного от собственно первобытного к классовому, — предклассового общества. В свою очередь, стадию собственно П.о. теперь чаще всего подразделяют на этап раннего первобытного (раннепервобытного) общества и этап позднего первобытного (позднепервобытного) общества.

Для раннего П.о. была характерна совместная *собственность* всех членов первобытной общины, вместе взятых, как на все предметы потребления, так и на средства производства. Эта общественная собственность проявлялась в том, что все члены раннепервобытной общины имели право на продукт, добытый любым из них, исключительно лишь в силу принадлежности к этому коллективу. Других оснований не требовалось. Весь созданный продукт распределялся между всеми членами общины сообразно их потребностям. Действовал принцип: от каждого — по способностям, каждому — по потребностям. Таким образом, в раннем П.о. существовали первобытно-коммунистические, или коммуналистические, отношения распределения и тем самым собственности, и, соответственно, коммуналистические способы производства. Коммуналистический характер социально-экономических

отношений раннепервобытного общества был обусловлен объемом общественного продукта. Последний в применении к первобытному обществу подразделяется прежде всего на жизнеобеспечивающий продукт, т.е. такой, который абсолютно необходим для поддержания физического существования членов первобытного коллектива, и избыточный продукт, т.е. превышающий этот уровень.

Пока весь общественный продукт был жизнеобеспечивающим, никакое другое распределение, кроме коммуналистического, не могло существовать. Любая другая форма распределения привела бы к тому, что часть членов общества получила бы меньше продукта, чем необходимо для поддержания их существования, и, в конце концов, погибла бы. А это привело бы к деградации и распаду самой общины. Появление сравнительно небольшого избыточного продукта также не могло сколько-нибудь существенно изменить ситуацию.

Ситуация изменилась, когда избыточный продукт стал производиться в большем количестве. Так как люди по-прежнему получали долю продукта от общества исключительно лишь в силу принадлежности к нему, то возникла возможность неравномерного распределения продуктов труда. Необходимыми стали новые стимулы к труду. И они появились. Произошла перестройка системы экономических отношений, которая выразилась прежде всего в возникновении распределения по труду, начавшего постепенно вытеснять коммуналистическое распределение. На смену раннему П.о. пришло позднее. Произошло раздвоение экономики на жизнеобеспечивающую и престижную. Престижно-экономические отношения приобрели такое значение, что позднепервобытное общество можно было охарактеризовать как первобытно-престижное. Возникновение распределения по труду и престижной экономики с необходимостью предполагало появление наряду с общественной собственностью частной собственности членов общества и тем самым соответственно имущественного и социального неравенства. Еще на стадии первобытно-престижного общества стали возникать различные методы и типы эксплуатации.

Их развитие привело к переходу от первобытно-престижного общества к предклассовому, где возникли такие методы эксплуа-

тации, как систематический военный грабеж, данничество, посредническая торговля и ростовщичество, а также нехарактерные для П.о. способы производства. В частности, шло формирование политарного способа производства (см. *Политаризм*), который в последующем лег в основу первых классовых обществ.

ПЕРВОБЫТНОСТЬ — слово, которым принято обозначать период времени от появления первых людей (1,6 млн лет тому назад) до возникновения первых цивилизаций, классовых обществ (конец 4-го тысячелетия до н.э.). В действительности же это время распадается на два периода. Первый, длившийся примерно с 1,6 млн лет до 35–40 тыс. лет тому назад, представляет собой эпоху перехода от животного мира к человеческому обществу, эпоху становления человека (антропогенеза) и формирования человеческого общества (социогенеза). Антропогенез и социогенез — не самостоятельные процессы, а две неразрывно связанные стороны единого процесса — *антропосоциогенеза*. Общество этого периода было еще только формирующимся — праобществом. Оно существовало как множество первобытных общин — праобщин. Второй период, охватывающий время с 35–40 тыс. до 5 тыс. лет тому назад, представляет собой начальный этап истории готового сформировавшегося человеческого общества. Общество этого периода принято называть *первобытным обществом*.

ПЕРЕЖИВАНИЕ — важнейший конститутивный элемент душевной жизни человека, которая в целом может рассматриваться как субъективный процесс разного рода психических актов (эмоциональных, перцептивных, связанных с актами мышления, памяти, продуктивного воображения и т.д.). К отличительным особенностям П., образующих мир нашего внутреннего опыта, относятся: а) их специфическая временная организация, проявляющаяся, с одной стороны, в их необратимости, т.е. в невозможности точного повторного воспроизведения прошлых П., а с другой стороны — в возможности конструктивного присутствия элементов прошлого опыта в П., происходящем в настоящий момент времени; б) их непрерывность, т.е. принципиальная невозможность жесткого разграничения и различения конкретных

П. в едином потоке внутреннего опыта; в) недоступность содержания некоторых П., особенно относящихся к сфере эмоциональных состояний, для адекватной рациональной рефлексии и тем более для адекватно воспринимаемых intersubjectively описаний.

В ряде философских направлений (например, *феноменология*) П. рассматриваются как единственное содержание нашего сознания, для анализа и описания которого предлагается использовать особые философские методы (например, метод феноменологической редукции, рациональной интуиции и пр.), отличные от методов не только естественных, но и психологических наук. В психоаналитической традиции основной упор сделан на разделении осознаваемых и неосознаваемых психических П. и разрабатываются психологические методы актуализации, понимания и коррекции бессознательных слоев душевной жизни (метод свободных ассоциаций, истолкования сновидений, речевых практик, религиозной символики и т.д.). В ряде европейских философских течений XX в. особый интерес вызывают первичные дорефлексивные переживания личности, фундирующие и задающие границы ее последующему сознательно-рефлексивному опыту и социальному поведению. Подобные базовые слои внутреннего опыта могут связываться или с непосредственным П. чувства единства с мировым целым (С.Л. Франк, М. Бубер), или же, наоборот, с ощущением враждебного сопротивления последнего (М. Шелер), или с первичным опытом собственного тела (М. Мерло-Понти), или, наконец, с основными модальностями эмоционально-экзистенциального бытия — страхом, заботой, тревогой и т.п.

В некоторых направлениях восточной (и отчасти русской) философии обосновывается мистический характер привычного потока человеческих П. и разрабатываются пути обретения «истинных» П., соответствующих подлинным, невербализованным основам бытия.

Особое значение категория П. имеет для анализа ценностных форм сознания. Так, способность сопереживать чужой боли и страданию — важнейшее условие персонального постижения этического опыта и основ нравственного поведения личности. Фундамент эстетического сознания образует спо-

способность к эмоционально-чувственному. П. художественного образа или символа.

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА — деление истории на определенные периоды, эпохи или этапы на основе некоторой концепции, определяющей направление, критерии и механизмы развития общественных образований.

Одну из известных теорий развития истории создал итальянский мыслитель Дж. Вико. В его книге «Основания новой науки об общей природе наций» показывается, что история совершает круговороты с постоянной цикличностью, последовательно проходя три периода: Век Богов, Век Героев и Век Людей. Каждая нация совершает поступательное движение от божественной эпохи до человеческой, а потом возвращается к своему первоначальному состоянию. Но это не есть абсолютный возврат к первоначальному состоянию. После завершения круга развитие начинается снова по восходящей линии. Каждая эпоха имела свои нравы, обычаи, характеры, юридические законы и пр. В божественную эпоху, например, *право* каждого зависело от богов и доводилось до людей через оракулов, в героическую эпоху решающую роль играло право силы, т.е. был прав тот, кто оказывался физически сильнее. В Век Людей право базировалось на человеческом разуме. Каждому веку соответствовали и свои формы правления. В Век Богов форма правления носила теократический характер, т.к. люди верили, что все приказы исходят от богов. В Век Героев правили аристократы, а в Век Людей правление имело демократическую направленность. Все граждане были уравнированы законами и пользовались одинаковыми правами.

Сторонник теории исторического прогресса, французский ученый Кондорсе в основу деления истории на определенные эпохи положил прогресс человеческого разума, который он понимал довольно широко. В своей книге «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» он весь исторический процесс разбил на десять эпох и дал соответствующую характеристику каждой из них. Первую эпоху Кондорсе рассматривает как эпоху первобытного состояния людей, когда они были соединены в племена, которые образовались из слияния нескольких семейств. Во вторую эпоху совер-

шается переход от пастушеского состояния к земледелию. При характеристике третьей эпохи французский мыслитель особое внимание обращает на разделение труда, способствовавшее поступательному движению общества по восходящей линии, т.к. человек-производитель достигает большего совершенства, когда происходит определенная специализация или разделение труда. Последнее приводит к образованию классов собственников, рабов и прислуги. Появляются государственные формы устройства общества, быстро развиваются медицина, астрономия и другие науки. Четвертую и пятую эпохи Кондорсе связывает с Древней Грецией и Древним Римом. Шестая и седьмая эпохи охватывают средневековье, которое французский просветитель характеризует как период упадка. Кондорсе пишет, что в конце средневековья происходит постепенное развитие наук благодаря тому, что человеческий разум приобретает новую энергию. Лучшие умы объявили войну религиозной нетерпимости и невежеству. И в конце концов разум снова восторжествовал. Наступает восьмая эпоха — эпоха книгопечатания и расцвета наук. Девятая эпоха, по мнению Кондорсе, начинается от Декарта и завершается образованием Французской Республики, возникшей после революции 1789—1794 гг. В последней, десятой, эпохе, основанной на буржуазном способе производства, Кондорсе видит будущее человеческого общества.

Гегель ищет иные основы деления истории. Всемирную историю он считает проявлением духа во времени. Но все это он связывает с географической средой. Хотя «связь духа народа с природой есть нечто внешнее, но, поскольку мы должны рассматривать ее как ту почву, на которой совершается развитие духа, она по существу и оказывается необходимой основой» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 126). В истории, соответственно, Гегель выделяет Восточный мир (Китай, Индия, Персия, Сирия, Египет и т.д.), а также Греческий, Римский и Германский миры.

Восточный мир, по Гегелю, есть детский возраст истории. Здесь царствует деспотизм и свободным чувствует себя только деспот. Люди вращаются вокруг одного центра, т.е. властителя, который стоит во главе государства как патриарх. Он требует от всех граждан соблюдения существующих предписаний.

Греческий мир — второй этап всемирной истории и вместе с тем это период юности, когда формируются индивидуальности. «...Здесь происходит сочетание нравственной и субъективной воли или существует царство прекрасной свободы, т.к. идея сочетается с пластичной формой: она еще не существует абстрактно для себя, с одной стороны, но непосредственно сочетается с действительным, подобно тому как в прекрасном художественном произведении чувственное носит отпечаток духовного и является его выражением» (Там же. С. 150). Здесь царствуют действительная свобода индивида, истинная гармония, мир и согласие. Индивидуальная воля субъекта придерживается обычаев, общепринятых норм и законов.

На Востоке субстанциональное начало (властитель) и индивидуальность существуют как две крайности, в греческом мире они слиты в противоречивом единстве.

Римский мир — третий период человеческой истории. Это возраст возмужалости истории. Он «характеризуется не подчинением произволу господина и не собственным прекрасным произволом, но служит общей цели, причем индивидуум исчезает и достигает своей личной цели лишь в общей цели» (Там же. С. 150). Гражданин (римлянин) всегда готов принести себя в жертву во имя достижения общей цели. Этим римское государство отличается от афинского, в последнем интересы человека были превыше всего, в Риме же индивиды полностью подчинены воле государства, но тем не менее они становятся юридическими лицами, и в этом смысле их достоинство защищено законом. В Риме господствует абстрактная свобода, ставящая государство и политику выше любой индивидуальности, но вместе с тем создается свободная личность.

Германский мир — четвертый период всемирной истории. «Германский дух есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма» (Там же. С. 361). Германский народ, согласно Гегелю, призван хранить христианские принципы духовной свободы и примирения. Дух в германском мире достигает полного расцвета и зрелости. Венцом и вершиной развития всемирной

истории Гегелю представляется прусская монархия.

К. Маркс в основу деления исторического процесса положил материальный фактор — способ производства материальной жизни. Для обозначения различных этапов развития человечества он ввел в философию истории новую категорию — *общественно-экономическая формация*.

В философии истории деление исторического процесса на определенные этапы совершается и по другим основаниям. В этой связи прежде всего следует упомянуть концепцию русского мыслителя XIX в. Н.Я. Данилевского. Выражая свое несогласие с делением мировой истории на древнюю, среднюю и новую, Данилевский в основу своей П.и.п. кладет степень развития цивилизации. «...Естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться» (Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 87). Он выделяет следующие культурно-исторические типы или самобытные цивилизации: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский» (Там же. С. 88). Данилевский выделил некоторые общие законы движения и развития культурно-исторических типов: а) к последним относятся народы, говорящие на одном или близких языках; б) для возникновения и развития цивилизации, или культурно-исторического типа, необходима определенная политическая независимость; в) «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых ему предшествовавших или современных цивилизаций» (Там же. С. 91); г) успехи цивилизации зависят от разнообразия элементов культурно-исторических типов; д) формирование цивилизаций длится долго, а период их расцвета краток. Русский мыслитель утверждает, что культурно-исторические типы развиваются замкнуто и изолированно, но отсюда не следует, что они не

ПЕРИПАТЕТИКИ

влиять друг на друга. «Вся история доказывает, что цивилизация не передается от одного культурно-исторического типа другому; но из этого не следует, чтобы они оставались без всякого воздействия друг на друга, только это воздействие не есть передача...» (Там же. С. 98). Концепция Н.Я. Данилевского оригинальна и незаслуженно была забыта.

Многие идеи русского мыслителя созвучны концепции А. Тойнби. Выделив в качестве основного критерия религию, он насчитал пять крупных живых цивилизаций и две реликтовые. К первым относятся: а) православно-христианское, или византийское, общество, расположенное в Юго-Восточной Европе и России; б) исламское общество, сосредоточенное в аридной зоне, проходящей по диагонали через Северную Африку и Средний Восток от Атлантического океана до Великой Китайской стены; в) индуистское общество в тропической субконтинентальной Индии к Юго-Востоку от аридной зоны (Тойнби А. Постигжение истории. М., 1991. С. 33); г) дальневосточное общество в субтропических и умеренном районах между аридной зоной и Тихим океаном; д) западное христианское общество (страны Западной Европы, Америки, Австралии, где распространены католицизм и протестантизм). Менее крупных живых цивилизаций Тойнби насчитывал значительно больше. Ко второму типу цивилизаций английский исследователь относит, во-первых, группу стран, включающую христиан-монофизитов Армении, Месопотамии, Абиссинии и Египта, во-вторых, группу ламаистских буддистов махаяны в Тибете и Монголии, буддистов хинаяны на Цейлоне, в Бирме и Таиланде.

Приведенные примеры П.и.п. свидетельствуют о значительном разнообразии точек зрения, каждая из которых имеет свои сильные и слабые стороны.

ПЕРИПАТЕТИКИ (греч. *περιπατητικός* — прогуливающийся) — ученики и последователи древнегреческого философа Аристотеля. Название происходит от того, что в философской школе Аристотеля (Лицее), основанной в Афинах в 335 г. до н.э., обучение обычно происходило во время прогулок. Различают несколько периодов развития школы П. Первый представлен учениками Аристотеля в ближайшие два века после его смерти. Наиболее известны среди них Теофраст Лес-

босский, Эвдем Родосский, Аристоксен Тарентский, Дикеарх Мессенский. Главой школы после Аристотеля был Теофраст, после него Стратон Лампсакский. Для этого периода характерен скорее интерес к отдельным наукам, нежели к теоретической философии в духе Аристотеля. Теофраст, например, занимался исследованиями в области логики и оставил труды по ботанике. Аристоксен занимался теорией музыки, многое заимствуя у пифагорейцев. Ученики Аристотеля в эту эпоху выступали в качестве историков, географов, теоретиков и историков литературы и пр. Среди П. культивировался значительный интерес к естествознанию.

Второй период деятельности П. связан с последователями Аристотеля I в. до н.э. — Андроником Родосским, Боэтом Сидонским, Ксенархом, Аристоном Александрийским, Николаем Дамасским. Они были по преимуществу издателями и редакторами аристотелевских сочинений, а также их комментаторами. Тем же занимались и П. третьего периода (I—II вв.) — Александр Эгский, Сотин, Гермин, Александр Афродисийский, от которого дошел большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Постепенно П. сливаются с неоплатонической и стоической школами.

ПЕРСОНАЛИЗМ (от лат. *persona* — личность) — теистическое направление в современной западной философии, полагающее личность первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, а мир — проявлением творческой активности Бога как верховной личности. П. сформировался в конце XIX в. в России и США, а затем получил развитие во Франции и других странах в 30-е гг. XX в. Считается, что первым термин «П.» ввел в оборот Ф. Шлейермахер в «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799). Основателями П. в США были Б.П. Боун и его последователи Дж. Хаусон, Э. Брайтмен, Р. Флюэлинг, У. Хокинг и др., объединившиеся вокруг журнала «*Personalist*», основанного в 1920 г. Во Франции органом П. стал журнал «*Esprit*» (с 1932 г.) и группировавшиеся вокруг него Д. Де Ружмон, П. Ландсберг, М. Недонсель, Г. Мадинье и др. во главе с Э. Мунье и Ж. Лакруа. В рамках П. начинал свою философскую деятельность П. Рикер. В России сторонниками П. были Н. Бердяев, Л. Шес-

тов, отчасти Н. Лосский, С. Булгаков и др. Сами представители П. полагали свою философию не отдельной школой, а одной из основных тенденций в развитии философии, имевшей продолжение на протяжении всей ее истории.

Теоретические причины разработки П. коренятся в поисках связи между безличным характером знания, его инвариантностью и содержанием сознания и воли, с совокупностью эмоциональных проявлений отдельного индивида, а также беспомощности идеалистической философии найти эту связь. Принципу монизма и панлогизма был противопоставлен плюрализм — множественность сознаний, воли, личностей, а разуму — интуиция. Провозглашался также принцип теизма — творения и развития мира Богом как верховной персоной. Субъекта познания классической философии, гносеологического субъекта вообще П. предлагает заменить человеком во всей полноте его конкретных проявлений, в его антропологической тотальности, т.е. активным субъектом, ибо познает только конкретный, единичный человек. Понятие «личность» в П. превращается в фундаментальную онтологическую категорию. Личность предстает основным проявлением бытия, в котором волевая активность, деятельность сочетается с непрерывностью существования. Личность и ее опыт провозглашаются единственной реальностью, истоки которой коренятся не в ней самой, а в едином начале, в Боге. Наука с ее понятийным аппаратом и дискурсивным мышлением, согласно П., не может претендовать на постижение всего многообразия мира, эта задача возлагается на религиозную философию, которая должна заниматься поисками смысла существующего с точки зрения свободы человека и его взаимоотношений с Богом. У русских персоналистов, в частности у Бердяева, в основе учения о личности лежит тезис о свободе воли, о человеке как деятельном, волевом субъекте, а также идея о принципиальной враждебности общества и человека. Понятия «индивид» и «личность» должны различаться. Человек как часть рода и общества — индивид, как субъект свободного волеизъявления, преодолевающий конечность жизни и социальные условности — личность. Во французском П., например, у Мунье христианское учение о человеке провозглашается революционным

переворотом в истории человечества, т.к. в нем был открыт подлинный смысл активности и деятельности человека. Лакруа рассматривал личность как жизненный порыв, спиритуальную энергию, стремящуюся к Богу. Задача личности — «вернуться к себе», сломать привычный контакт со средой, заниматься саморазвитием и совершенствованием. П. настаивает на неподлинности земного существования и трактует смерть в христианском ключе как путь к истинному существованию души. Социальная доктрина американского и русско-французского П. отличалась: первые ограничивались констатацией кризиса современного мира, общества и человека, уповая на жизнеспособность западной культуры и самосовершенствование человека, вторые, напротив, акцентировали социальную проблематику в духе антикапиталистической направленности и призывов к социальному обновлению и общинной революции.

Литература: Бердяев Н. Персонализм и марксизм // Путь. 1935. № 48; Мунье Э. Персонализм. М., 1999; Lacroix J. Marxisme, existentialisme, personnalisme. P., 1966; Bowne B. P. Personalism. N.Y., 1908; Flewelling R. T. Creative Personality. N.Y., 1926.

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ (лат. *persona* — маска, личина, лицо) — наделение каких-либо природных или абстрактных объектов или явлений личностными свойствами. В акте П. объект восприятия наделяется личностным статусом, именем и образом. П. — одна из наиболее фундаментальных операций мифологического и религиозного сознания. В мифологическом мышлении П. проецирует на окружающий мир свойства человека (см. *Антропоморфизм*), выступая важным средством конкретизации мифологического образа. В религиозном сознании П. оформляет акт отделения божественной сущности от первичной обожествленной субстанции (так, у индоевропейских народов в культе священного огня постепенно в процессе П. выделились личные божества священного огня: например, у индоариев — Агни, у римлян — Веста). П. сопутствует становлению божественного пантеона и появлению личных богов. В развитых религиях П. зачастую становится препятствием к созданию и оправданию представлений о божественном Абсолюте, что порождает в теологии обратную тенденцию к деперсонализации. Осо-

ПЕРФЕКЦИОНИЗМ

бую роль П. играет в искусстве, обеспечивая формирование образов при помощи переноса на явления природы и культурные феномены черт человеческой личности. Особенную художественную значимость П. получает в поэтических метафорах и аллегориях. В научном мышлении П. часто используется как специфическое средство метафорического обозначения феноменов, невыразимых в строгих терминах. К.Г. Юнг использовал метод П. для описания архетипов коллективного бессознательного (Старец, Дитя, Герой и др.).

Литература: Dasgupta S. A history of Indian philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1922; La notion de personne en Afrique noire. P., 1973; Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994; Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

ПЕРФЕКЦИОНИЗМ (от лат. perfectio — совершенство) — совокупность этических и моральных учений, в основе которых лежит представление, что в достижении некоего идеала посредством личного совершенствования состоит конечная цель человека, а под добрым и должным понимается все то, что этому способствует.

В истории этико-философской и религиозной мысли П. развивается в противопоставлении гедонистическим теориям — как представление об упорядоченности и одухотворенности склонностей человека. Таково учение Аристотеля о добродетели и добродетельной личности: совершенной является добродетельная и деятельная личность, соблюдающая надлежащую меру во всем и во всем стремящаяся к достойной, разумно определенной и прекрасно-благой жизни. Из аристотелевского учения следует, что перфекционистское мышление содержит в себе два пласта представлений — о совершенстве как идеале и совершенствовании как процессе достижения идеала. Это различие впоследствии было закреплено Г. Сиджвиком в методологически принципиальном разведении понятий «perfection» как «совершенство» в собственном смысле слова и «excellence» («превосходство») как мера восхождения к совершенству.

Другое рассуждение о совершенстве развивал И. Кант. Принципиально отрицая совершенствование в качестве основного принципа нравственности, Кант определил его

деонтологические рамки: физическое, социальное или личностное развитие не является критерием достоинства или предметом нравственного должностования; собственно перфекционистское требование заключается в том, что следует совершенствоваться в исполнении *долга*. Быть совершенным, по Канту, — значит быть нравственным, а совершенствоваться — развиваться в качестве нравственного субъекта. Этот кантовский акцент особенно важен, поскольку, как свидетельствует моральный и философский опыт, этическая доминанта на совершенстве может вести к тому, что личное совершенствование воспринимается индивидом как приоритет и довлечет над остальными его нравственными задачами. Это очевидно на примере рассуждения о совершенстве как самодостаточности, которое наиболее последовательно было развито в стоицизме и буддизме, хотя его элементы в той или иной форме встречаются в различных этических доктринах. Согласно стоицизму П., совершенство заключается в полной независимости человека от преходящих обстоятельств и страстей, во внутренней свободе — в *apatии*. Этот идеал отрешенности от мира достигается посредством специальных моральных упражнений — аскезы.

Христианский П. представляет собой разновидность сoterиологических учений. Совершенствование в христианстве немыслимо без спасения от греха и обретения загробного блаженства, в этой части учения христианство довольно близко буддизму. Однако в отличие от буддистской этики *нирваны* христианство проповедует деятельную любовь к людям: человек должен совершенствоваться во имя *милосердия* и действительно совершенствуется только в милосердии. Согласно христианскому П., каждый человек несет в себе возможность спасения, или совершенствования, для этого человеку необходимо лишь осуществить свое естественное и единственное предназначение — подчиниться воле Бога. Отсюда вытекают нравственные обязанности человека в отношении Бога, или абсолюта, которые В.С. Соловьев обобщил до безусловного начала нравственности. В контексте религиозно-философской мысли обращение человека к совершенству имеет онтологическое объяснение: возможность совершенствования задается тем, что в каждом человеке есть идеальный образ Абсолютного — Бога.

Индивидуальная перфекционистская практика не обусловлена воспитанием, характером или благоприятными обстоятельствами; она выстраивается усилиями, нацеленными на самоизменение. Совершенствование начинается с осмысления себя и своего места в мире и предположения о своем несоответствии идеалу, т.е. о собственном несовершенстве. В виде парадокса это положение было сформулировано Августином: «Совершенство представляет собой знание человека о собственном несовершенстве». Отсюда следует важный вывод о пути к совершенству: личность отвергает наличное в себе ради желанного и требуемого возвышенного. В религиозной мысли этот процесс отражен в представлении о преодолении плоти, умирании во плоти и обожении. В идее личного совершенствования раскрывается диалектика миро-отвержения и миро-утверждения, на которую указал А. Швейцер. Миро-утверждение возможно лишь в независимости от мира, как утверждение совершенства в мире. Нравственное возвышение опосредствовано отрешением от мира как мира страстного, вешного, искушающего. Миро-отвержение неоднозначно. В этическом плане оно может быть интерпретировано как отречение от сущего, а совершенствование — как утверждение должного. С точки зрения П. соотношение должного и сущего предстает как практическая нравственная задача: преодолевать сущее, утверждать должное.

Литература: Аристотель. Никомахова этика, 1109a 20–30, 1179b 5–15 / Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1984; Соловьев В. С. Оправдание добра / Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1988; Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981; 1992; Hurka Th. Perfectionism. N.Y., 1993.

ПИФАГОРЕИЗМ — древнегреческое религиозно-философское учение, получившее название от имени его основателя Пифагора (VI—V вв. до н.э.). *Доксографы* указывали на связь П. с египетскими верованиями и обрядами, с вавилонскими мистериями, с зарастрийским культом. Под собственно П. понимают ранний П., который берет свое начало с момента основания в Кротоне пифагорейского союза, представлявшего собой одновременно религиозную общину, философскую школу и политическую партию. Союз состоял из «математиков», т.е. ученых, и «акусматиков» — слушателей учителя. Ре-

конструкция учения раннего П. затруднена. Во-первых, потому, что учение это было «закрытым» (первое письменное изложение пифагорейской доктрины представлено у Филолая — современника Сократа), во-вторых, — из-за обилия псевдопифагореистических трактатов.

Основным направлением исследований раннего П. была философия числа. В отличие от ионийцев пифагорейцы обращали внимание не на стихии, а на арифметические и геометрические структуры, лежащие в основании мира. Числовой подход распространялся ими не только на материальный мир, но и на область божественного и нравственного. Считается, что именно пифагорейцы назвали универсум космосом, т.е. порядком, в основе которого лежит число. Небеса, вращаясь согласно числовой гармонии, производят «божественную музыку сфер». Музыка благотворно воздействует на душу, помогая ее восхождению к высшим областям бытия. Музыка, философия и медицина в П. почти отождествляются как средства очищения души и тела. В П. проповедовался аскетизм в античном смысле этого слова, а также было разработано учение о душе, проходящей через непрерывающийся круг перерождений.

Литература: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989; Gorman P. Pythagoras. A Life. L., 1979; Guthrie W.K.C. A history of Greek philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1971; Thesleff H. (Ed.) The Pythagorean texts of the Hellenistic period. AbO, 1965.

ПЛАТОНИЗМ в математике — истолкование математических объектов как внечувственных сущностей, существующих до появления математики и математических теорий. Исходные объекты математики, такие, как числа, множества, фигуры, функции и т.п., понимаются как непосредственное отражение в понятиях идеальной внечувственной реальности.

Взгляды на природу математических абстракций, которые можно обозначить как реалистические, или платонистские, высказывались Г. Лейбницем, Б. Больцано, Г. Фреге, Б. Расселом, К. Геделем и многими другими математиками и философами. Г. Фреге полагал, что законы логики обладают реальной значимостью в том смысле, что они соответствуют некоторым фундаментальным сущностям, открытым для нашего разума

непосредственно и в законченной форме. Б. Рассел связывал математические понятия с универсалиями, необходимо присутствующими в нашем языке. Делая высказывание: «Человек находится в комнате», мы, по мнению Рассела, фиксируем два предмета (человек и комната), доступные чувственному исследованию, и отношение «находиться в», которое внечувственно, но не менее реально. Математические понятия, по мнению Рассела, относятся именно к такого рода внечувственной реальности. С точки зрения К. Гёделя, адекватное решение проблемы обоснования математики нуждается в допущении особого рода внечувственных предметов, точно так же как обоснование физики нуждается в допущении реального существования предметов опыта. По мнению Гёделя, мы должны допустить и существование особой интеллектуальной (внечувственной) интуиции, позволяющей нам фиксировать основные свойства математических предметов.

Имеются попытки связать П. с эмпирическим пониманием математических понятий. Мадди, к примеру, считает, что множества следует считать реально существующими в том смысле, что в математическом понятии множества выражены прежде всего свойства реальных предметных множеств, непосредственно схватываемые нашими чувствами. При такой трактовке реальности П. оставляет идею внечувственности математических предметов и приближается к традиционному эмпирическому воззрению на природу математики.

Литература: Рассел Б. Проблемы философии. М., 1914; Гёдель К. Расселовская философия математики / Рассел Б. Введение в математическую философию. Новосибирск, 1996; Benacerraf P. On Platonism in Mathematics // Philosophy of Mathematics. Selected readings. P. Benacerraf and H. Putnam (ed.) Cambridge University Press, 1983; Parsons Ch. Ontology and mathematics // Philosophical Review. 1971. LXXX (2); Maddy P. The roots of contemporary platonism // The Journal of symbolic logic. 1989. Vol. 54. № 4.

ПЛЕРОМА (греч. πλήρομα — полнота, обилие, множество) — понятие христианской мистики для обозначения некоей сущности в ее полноте бытия (например, в Новом Завете: во Христе «обитает вся плерома божества телесно» Колосс. 2, 9). В доктринах *гностицизма* П. — промежуточный мир, который пролегает между Богом-Отцом и челове-

ком, представляет собой сложную иерархию существ (*зонов*) и в котором до конца развертывается себя верховная первосущность. Внутри П. зоны группируются по «сизигиям» (сопряжениям), брачным парам, по очереди порождающим друг друга, а также по мистически значимым числам («четверица», «осьмерица» и т.д.). Возникновение материального мира связывается с «падением» последнего зона — Софии, или Ахамот, нарушившей гармонию П. Искупление Софии есть ее возвращение в П.

В ортодоксальной теологии следует отметить учение Григория Нисского о «плероме души» как некоей сверхличности, заключенной в душе первого человека Адама и раскрывающейся в совокупности человеческих душ, составляющих поэтому органическое целое. Это учение оказало влияние на развитие в русской философии темы «соборности» (см. у А.С. Хомякова) и доктрины всеединства.

Понятием «П.» в современной религиозной литературе также обозначается Церковь, как мистическое «тело Христово», в котором множество живых и умерших ее членов образуют жизненное и мистическое единство.

ПЛЮРАЛИЗМ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ — особая форма гносеологического плюрализма, имеющая широкий диапазон выражения: от утверждений о позитивности альтернатив, несоизмеримости, несопоставимости содержания отдельных научных теорий об одной и той же предметной области, вплоть до утверждений о несопоставимости и равноценности самих стандартов познания. Идея плюрализма научного познания объединяет философов самых различных направлений: постпозитивизма, герменевтики, структурализма, социологии знания. Его общей предпосылкой является *антифундаментализм* — разделяемое фактически всеми направлениями убеждение в принципиальной гипотетичности научного знания и отрицание возможности установления объективной истинности последнего.

Теоретически обоснованный П.м. в значительной степени базируется на эмпирической констатации многообразия исследовательских подходов, теорий, стандартов научности, но, не ограничиваясь этим, поднимает плюралистическое видение науки на уровень методологической реконструкции научно-исследовательской деятельности.

Плюралистические концепции имеют значительные различия в характере, способах, глубине обоснования многообразия исследовательских подходов, стандартов научности, в степени привлечения социокультурных факторов и общеполитических представлений для такого обоснования. По типу обоснования можно выделить следующие варианты выражения П.м.: а) ситуационный плюрализм (Г. Радницкий). «Теоретический плюрализм» и «теоретический монизм» рассматриваются в этом случае как моменты, аспекты исследовательского процесса и как определенные установки, влияющие на его характер и протекание. Под теоретическим монизмом понимается установка на связывание всего знания об определенной предметной области в единую систему. Для теоретико-плюралистической установки характерен интерес к тому, что необъяснимо в наличной системе знания. В каждой дисциплине имеются периоды, когда доминирует либо установка теоретического монизма, либо установка теоретического плюрализма. При этом от фазы развития дисциплины, от актуальной исследовательской ситуации будет зависеть то, какая из двух установок окажется наиболее эффективной для развития широкого исследовательского комплекса; б) интерналистский плюрализм (Г. Альберт, И. Лакатос) отчетливо опирается на антифундаменталистскую позицию. Если, как это следует из антифундаменталистского постулата, никогда нельзя быть уверенным, что определенная теория является истинной, то это восполняется поиском альтернатив, которые, возможно, лучше, т.к. имеют большую объясняющую силу, устраняют определенные трудности и т.д. Однако весь плюрализм теорий, вся конкуренция альтернатив, согласно позиции данного вида П.м., осуществляются в автономном и фактически непроницаемом для социокультурных факторов «третьем мире». «Войти» в этот мир может только тот, кто знает его главный «пароль» — большие прогностические возможности по сравнению с существующими в нем теориями; в) анархистский плюрализм (П. Фейерабенд), а также близко примыкающие к нему теоретический плюрализм (Х. Шпиннер) и попперистский плюрализм (А. Наес) являются наиболее радикальными формами выражения П.м. Плюрализм не только распространяется здесь на сами

стандарты научности, но и доводится до утверждения о фактической равноценности стандартов научности и иных познавательных стандартов. Плюрализм этого вида исходит из факта наличия множества разных эпистемологических стандартов и необходимости обеспечения свободного, ничем не ограниченного выбора любого из них. Разъясняя свою позицию, Х. Шпиннер приводит высказывание Ницше: «Мы не отрицаем судьбы, но мы заменим». Фейерабенд формулирует свою позицию в более радикальной форме: «Все методологические предписания имеют свои пределы, и единственным «правил»», которое сохраняется, является правило «все дозволено»; г) экстерналистский плюрализм (О. Шпенглер, Т. Кун, М. Шелер, Ю. Хабермас) в отличие от анархистского ограничивает свободу следования тем или иным эпистемологическим стандартам определенными «внешними» условиями; на анархистскую формулу «все дозволено» накладываются определенные ограничения социокультурного порядка. Следует различать две формы такого плюрализма: диахронный и синхронный. Диахронный плюрализм проявляется в истолковании истории научного познания. В нем фиксируются исторически сменявшие друг друга стандарты научности. Зависимость эпистемологических стандартов от социокультурных факторов представляется столь сильной, что ведет к фактическому отрицанию преемственности в развитии научного познания. Синхронный плюрализм исходит из «внеисторической» детерминации эпистемологических стандартов. Критикуя контовские представления о последовательной смене трех стадий (религиозной, метафизической, научной) в развитии человеческого мышления, М. Шелер утверждает, что они, напротив, представляют собой одновременно, параллельно существующие формы, детерминированные «духом» через вневременную структуру витальных побуждений человека. Любопытство и ощущение тайны является основой религиозного мышления; чувство удивления — основой метафизического мышления; стремление к власти и господству лежит в основе естественнонаучной парадигмы. Ю. Хабермас разработал концепцию познания и интереса, согласно которой фундаментальные познавательные интересы человеческого рода (технический, практический, эмансипационный),

ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ СПОСОБНОСТИ

вырастающие на основе различных типов человеческой деятельности (труда, общения, рефлексии), детерминируют особые эпистемологические стандарты (эмпирико-аналитический, историко-герменевтический, критико-рефлексивный), продуцирующие знание, отвечающее задачам его применения в определенном типе деятельности.

Литература: Кезин А. В. Идеалы научности / Философия и методология науки. М., 1996; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Spinner H. Theoretische Pluralismus. Meisenheim am Glan, 1971; Studien zur Wissenschaftstheorie. Bd. 6. Der Methoden und Theorienpluralismus in den Wissenschaften. Meisenheim am Glan, 1971.

ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ СПОСОБНОСТИ, источники познания — естественные средства познания, являющиеся индивидуальными качествами человека. К П.с. относятся *ощущения, представления, восприятия, разум, воля, интеллект, талант, интуиция, память, воображение, дедукция, индукция, аналогия, анализ, синтез*. В теории познания велась продолжительная дискуссия по вопросу о достоверном базисе знания, который позволял бы избавляться от ненадежности знания, от обвинений в *скептицизме*, служил бы надежной основой познавательной деятельности. Эта дискуссия привела к появлению двух основных направлений в теории познания — *эмпиризма* и *рационализма* и выявила основные ее проблемы — существования подлинной реальности и врожденных познавательных способностей. Были предприняты также попытки выявления принципиальных оснований классического *идеала научности*: понятий субъекта и объекта познания, понятия опыта, категориальных принципов познавательной деятельности. Понятие идеала научности исторически меняло свое содержание: теология (средние века), юриспруденция (с XII в.), механика, математика, опытное естествознание, математическое естествознание, логика и пр. Обычное понимание субъекта познания как человека или научного сообщества постепенно уступило место гносеологической абстракции. К субъекту познания стали относить П.с., позволяющие достигать объективной истины и сохранять intersubjectивность знания. Попытки достижения этих целей привели к выявлению двух уровней знания: эмпирического (результаты деятель-

ности органов чувств, именно они были названы опытом) и рационального (результаты разумной деятельности, теоретический уровень познания). Одновременно были выведены за пределы субъекта познания специфически индивидуальные качества человека, которые квалифицируют его как личность и которые, с точки зрения этой концепции «мешали» достижению объективной истины. По меткому выражению В. Дильтея, в жилах такого субъекта познания вместо живой крови тек разжиженный сок разума. Такое понимание субъекта познания было совершенно непригодно для гуманитарных наук, да и в методологии естественных наук сейчас используется для решения весьма ограниченного класса задач. Так понимаемому субъекту соответствует такой объект познания, который связан с ним не прямо, а через систему познавательных средств, сведенных к общему естественным познавательным способностям и созданным материально-техническим средствам. Субъект взаимодействует с объектом через предпосылки, гносеологической идеализации, абстракции, от которых тоже зависит соответствие знания действительности.

Многообразие видов П.с. говорит о том, что основных среди них безотносительно к определенной цели познания просто не существует. Выбор предопределен целями и задачами познавательной деятельности, и он усложняется, если учесть, что само познание имеет разный характер: оно может быть научным и обыденным, осуществляться в естественных, гуманитарных и технических науках, может быть теоретическим и экспериментальным и пр.

ПОЛИТАРИЗМ (от греч. πολιτεία — политика, государственное устройство, государство) — название нескольких способов производства, общее между которыми состоит в том, что все они основаны на очень своеобразной форме частной собственности — общеклассовой (см. *Собственность*). Общеклассовая частная собственность всегда приобретает форму государственной. Это с неизбежностью обуславливает совпадение класса эксплуататоров если не со всем составом государственного аппарата, то, во всяком случае, с его ядром, с его основной частью.

Так как первые описания подобного способа производства были основаны на мате-

риале стран Азии, то он был назван К. Марксом азиатским способом производства. Сейчас выяснилось, что он существовал не только в Азии, но и в Африке, Европе и Америке. Политаристы владели средствами производства и производителями материальных благ только сообща. Поэтому они вместе взятые с неизбежностью входили в особую иерархически организованную систему распределения прибавочного продукта — политосистему. Глава этой системы, а тем самым и государственного аппарата, был верховным распорядителем общеклассовой частной собственности и, соответственно, прибавочного продукта. Его можно назвать политархом. Соответственно с этим возглавляемая им ячейка общеклассовой частной собственности может быть названа политархией. Она же одновременно была и соционисторическим организмом, и государством.

Существует несколько способов производства, характеризующихся наличием общеклассовой частной собственности. Один из них пришел на смену предклассовому обществу (см. *Первобытное общество*). Это — палеополитарный, или древнеполитарный, способ производства. Он существовал в трех основных вариантах. Один из них был самым распространенным, и когда говорят об азиатском способе производства, то только его и имеют в виду. Его можно считать классическим. При этом способе производства эксплуатируемый класс — это крестьяне, живущие общинами. Крестьяне или платят налоги, которые одновременно представляют собой земельную ренту, или, что реже, наряду с ведением собственного хозяйства, обрабатывают землю, урожай с которой поступает государству. Этим крестьян также нередко в порядке трудовой повинности используют на работах различного рода (строительство и ремонт каналов, храмов, дворцов и т.п.). Древнеполитаризм, как и феодализм, — «двухэтажный» способ производства. Он включает в себя в качестве своего глубинного основания крестьянско-общинный способ производства. *Собственность* на средства производства вообще, на землю прежде всего, — здесь расщеплена: общеклассовая политарная частная собственность оказывается не полной, а верховной, и, разумеется, она представляет собой собственность не только на землю, но и на личности непосредствен-

ных производителей. Крестьянские общины или отдельные крестьянские дворы — подчиненные собственники земли, а входящие в них крестьяне — подчиненные собственники своей личности, а тем самым и своей рабочей силы. Для двух остальных вариантов древнеполитарного способа производства была характерна не верховная, а полная общеклассовая собственность на землю. Они были одноэтажными.

Древнеполитаризм существовал в странах Востока, начиная с конца IV тысячелетия до н.э. до середины или даже до конца XIX в. н.э. Два новых политарных способа производства появились в XX в. Один из них — политарно-капиталистический — начал формироваться в Италии, Германии и ряде других стран Европы в 20—30-е гг. Он был двухэтажным, причем первым этажом для него были капиталистический и мелкобуржуазный способы производства. Второй — неополитарный — был одноэтажным. Он вначале утвердился в СССР, а затем широко распространился по миру. Именно его и принимали за социализм.

ПОЛИТЕИЗМ (греч. πολύ — много, θεός — бог, букв.: многобожие) — представление о существовании нескольких или многих богов и их почитание. П. возникает в период разложения первобытнообщинного строя, складывания союза племен, образования классов и государства. Бог наиболее сильного племени становится межплеменным и государственным, другие племенные боги подчиняются ему. Создается представление о родственных, генеалогических, субординационных связях богов, что отражало «горизонтальные» и «вертикальные» отношения в обществе, взаимозависимость различных звеньев общественной жизни. Разделение труда способствовало специализации функций богов, последние стали покровительствовать определенным видам деятельности, профессиям. Боги, и прежде всего «верховный» бог, призваны укреплять государство, власть царя, который обычно предстает как «сын» бога-гегемона. Возникновение П. связано и с развитием мышления, его способностей к ассоциациям, обобщению, анализу, различению классов явлений, схватыванию множества. Достигнув уровня единичных представлений-понятий, сознание получило возможность создавать

образы духов, а затем и богов отдельных природных стихий и сфер человеческой деятельности. Когда появилась способность к образованию общих видовых и родовых представлений-понятий, сложились образы богов, поле «деятельности» которых распространялось на разные сферы действительности. Политеистическими были религии Древнего Мира, из ныне существующих таковыми являются *буддизм, индуизм, джайнизм, даосизм, синтоизм* и др.

ПОЛИТИКА — одна из форм деятельности по управлению общественными отношениями и связями, возникающими между людьми в процессе создания материальных и духовных ценностей.

Слово «П.» греческого происхождения и обозначает искусство управления государством. П. как специфическая форма деятельности возникла вместе с появлением общественных классов и государства, когда необходимо было регулировать классовые, кастовые, сословные, межличностные и иные отношения в обществе, связанные с укреплением и устройством государственной власти. Главное в П. — завоевание и сохранение власти.

П. включает в себя следующие элементы: а) власть; б) политические отношения; в) политические организации; г) политические интересы и идеи.

Политические отношения складываются в процессе совместной деятельности классов и политических партий, социальных групп и индивидов, а также государств. Они проходят определенные этапы становления и формирования, изменяются вместе с изменением способа производства. Политические отношения делятся на внутренние и внешние. Внутриполитические отношения касаются классов, партий, индивидов данного общества. Внешние политические отношения относятся к взаимоотношениям государств, вовлеченных в орбиту международной П.

Политическая организация, или система, есть совокупность организаций, учреждений, институтов, призванных регулировать отношения между классами, группами, индивидами для поддержания жизнедеятельности социума. Это прежде всего *государство* и политические партии. Все остальные организации (спортивные, профсоюзные, молодежные, религиозные, женские и др.) не являются политическими.

Политические интересы и идеи. Каждый класс имеет свои интересы, реализация которых требует определенного теоретического обоснования. Этим занимаются политические партии. Они разрабатывают политические программы, в которых излагаются цели и задачи партии, а также определяются средства их достижения. Идеологи партии стараются представить интересы своего класса как интересы всего общества и тем самым пытаются убедить всех граждан в том, что наиболее оптимальным вариантом развития и стабильности государства является реализация именно данных политических установок. В пропаганду этих установок включаются средства массовой информации — мощнейший механизм обработки общественного мнения. Кроме интересов тех или иных политических партий и классов есть государственные (национальные) интересы. Они связаны с защитой национального суверенитета и независимости. Только то государство суверенно, которое осознает и защищает свои интересы.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА — существующий в каждом обществе в конкретный период времени набор убеждений, символов и ценностей, связанных с политической системой. Упрощенно П.к. можно определить как психологию нации в отношении политики. С. Верба и Г. Алмонд определяли П.к. как систему эмпирических убеждений, экспрессивных символов и ценностей, определяющую контекст ситуации, в которой происходит политическое действие. П.к. связана с уровнем и характером политических знаний, оценок и действий граждан, а также содержанием социальных ценностей, традиций и норм, регулирующих политическое поведение. Исследование П.к. предполагает прежде всего выявление ориентаций политического сознания. П.к. психологична по своей природе. Она отражает то, что люди думают о политике, выражает их убеждения, ценности и эмоции. Вместе с тем она не тождественна политическому поведению. Компонентами П.к. являются: политическая идеология, политический опыт и традиции, политические институты (т.е. нормы поведения), способы и стиль политической деятельности. В качестве подвидов П.к. иногда выделяют правовую культуру, культуру политических организаций, управленческую

культуру и т.д. П.к. — это система представлений, которая помогает человеку понять связь между формальным, институциональным устройством и фактическим общественным поведением; это набор подходов, чувств, представлений, придающих упорядоченность и значение (смысл) политическим процессам для человека. П.к. может включать политические идеалы и нормы.

В современной политической теории выделяются два подхода к анализу П.к. — либеральный (поведенческий) и радикальный (альтернативный). Сторонники либерального подхода утверждают, что большинство демократических стран имеют гомогенную, однородную общенациональную П.к., которая передается от поколения к поколению прежде всего через воспитание в семье. Сторонники радикального подхода (например, марксисты) отрицают подобную нейтральную интерпретацию П.к., предполагая, что П.к. — это результат попытки правящих слоев навязать свои ценности всему остальному обществу, и прежде всего подчиненным слоям, через такие механизмы, как система образования и средства массовой информации. Очевидно, что, с точки зрения радикалов, не может быть и речи ни о какой однородности П.к. Если либералы делают акцент на передаче ценностей от поколения к поколению, то радикалы основной упор делают на процесс передачи ценностей между классами и социальными группами. Другими словами, для либералов базовой категорией выступает социализация, а для радикалов — индоктринация.

П.к. можно классифицировать по различным основаниям — степени политической активности людей, их социальной принадлежности и т.д. В современной политической теории существует понятие субкультуры применительно к полиэтническим, поликонфессиональным государствам, где отношение людей к политике будет различаться в зависимости от их принадлежности к определенной расовой или этнической группе, религиозной общине, языковому меньшинству. Выделяют также региональные, молодежную, городскую и сельскую субкультуры и т.д.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭТИКА — 1) политическая деонтология, или профессиональный моральный кодекс, адресованный лицам,

которые осуществляют государственные функции; 2) форма апологетики реальной политики, а также индоктринации и морализирования, свойственные публичной политике; 3) методическая философская разработка проблемы взаимоотношений морали и политики как специфических и различных нормативных систем, форм общественного поведения и сознания; 4) философское осмысление этического аспекта принципов и норм политической деятельности, прояснение этической структуры конкретных политических проблем и ситуаций, моральных оснований и позитивных целей политических действий.

Значительный вклад в развитие П.э. внесли такие мыслители, как Платон, Аристотель, Цицерон, Фома Аквинский, Н. Макиавелли, Т. Мор, Т. Гоббс, Ш. Монтескье, Г.В.Ф. Гегель, Дж.С. Милль, И. Кант, Г. Спенсер, М. Вебер, К. Маркс и др. П.э. тесно связана с теорией государства и права и философией власти и представляет собой попытку гуманизировать и рационализировать политику. П.э. традиционно затрагивает существенные проблемы человека как политического и морального существа, социально-нравственной справедливости, свободы, долга, ответственности, общественного и личного блага. Ограниченная трактовка П.э., выраженная в сведении политики к морали, объясняется фетишизацией и обожествлением государства, апелляциями к моральному сознанию личности, способной повлиять на ход истории. Этическое изучение политики состоит не столько в исследовании мотивов и поведения разобщенных индивидов, сколько в исследовании деятельности социальных институтов, в рамках которых данные индивиды взаимодействуют, а также особенностей коллективных политических действий, преследующих также и моральную цель. П.э. поднимает вопрос не о формальных или метафизических признаках морали, а о действительном содержании моральных требований и условиях осуществления добра.

Заметный подъем П.э., состоявшийся в Новое время и в эпоху Просвещения, объясняется необходимостью философского обоснования абсолютизма и буржуазной демократии, нарастанием либеральных тенденций в общественном сознании. «Золотым веком» либеральной философии и политики

по праву считается XIX столетие. Этика либеральной буржуазии восходит к теориям *общественного договора*. Ее высшим нравственным критерием и ядром является концепция прав и свобод личности, а основными этическими принципами политических отношений — согласование позиций, компромисс и толерантность. Либерализм пропагандирует идею ненасилия, а также идею суверенитета, или автономии личности, свободной от власти ортодоксии и традиций. Либерализм разрушает подданническую политическую культуру и патриархальную мораль естественных социальных связей. Он признает легитимность эгоизма, возможность гармонического сочетания частных интересов, а также возможность стабильного сотрудничества всех социальных слоев на базе буржуазной классовой политики.

Основными ценностями либеральной этики являются индивидуализм, юридически истолкованные равенство и справедливость, негативная свобода, толерантность, граничащая с безучастностью и беспринципностью. Либеральная мораль предполагает неограниченную свободу мнений и убеждений индивидов. В либеральной морали имеется тенденция к анархизму, которая сдерживается и уравнивается юридическими законами и духом протестантской этики, а также принимается интуитивно постигаемая личностная мораль. В либеральное мировоззрение включается идея общества всеобщего благосостояния, представленная формулой «наибольшее счастье наибольшего числа людей». Согласно либеральной версии морали, не представляется возможным называть патриотизм, верность, преданность нравственными добродетелями. Либерализм сужает сферу применения моральных критериев, моральной регуляции не подлежат экономические рыночные отношения, центр тяжести смещается в сторону «домашней» моральности. П.э. либерализма подчеркивает значение гуманизма в социальной политике и международных отношениях. В то же время либеральный подход ослабляет политические институты и подрывает единство общества.

Со второй половины XIX в., когда в политике начинает сказываться влияние революционно-демократических и социалистических идей, в П.э. наблюдаются попытки проецировать на политику христианские

нравственные ценности, придавая ей в то же время революционный смысл. Нравственную составляющую политики учитывают теория этического социализма, анархизм, концепции революционного террора, марксистское учение о классовой борьбе и движущих силах истории. Система либеральных нравственных ценностей, созданная эпохой буржуазных революций (свобода, справедливость, гуманизм, равенство), дополняется такими ценностями, как социальная совесть, солидарность и братство людей, производительный и сознательный труд на благо общества и прогресса человечества.

В изучении проблем П.э. в XX в. самое активное участие принимали католические и протестантские деятели церкви и религиозные мыслители (К. Войтыла, П. Тиллих, Б. Сутор, Р. Нибур и др.), а также ницшеанцы (М. Фуко), макиавеллисты (Дж. Моска, В. Парето), экзистенциалисты (М. Мерло-Понти, Н. Бердяев), представители русской отечественной культуры (Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев). Отдельной отраслью социально-философского знания П.э. становится в 60—70-е гг. XX в.

П.э. занимается проблемами профессиональной деонтологии; выяснением политической роли идеалов и утопий; проблемами власти и насилия; сравнением систем ценностей, принадлежащих группам, имеющим различный социально-политический статус; экспликацией этических оснований различных форм правления, в частности демократии, абсолютизма, тирании, анархии, либерализма и социализма; мировоззренческими, нравственными, психологическими проблемами политического лидерства; анализом так называемой «демонии власти», т.е. проявлениями негативной мотивации в политике; местом и проявлением морального фактора в коллективных движениях против социально-политической несправедливости; феноменом политического и морального отчуждения в обществе; проблемой беспринципной, циничной, непоследовательной и мелкой политики; проблемой «грязных рук» и соотношения целей и средств в политике; исследованием проявления в политике лжи, лицемерия, бесчеловечности, посягательства на человеческую жизнь и свободу; проблемой институционального зла; проблемой коллективной и персональной ответственности и вины; проблемой справедливости; изу-

чением феноменов политического убийства, тираноубийства, геноцида; рассмотрением аргументов, обосновывающих либо опровергающих правомерность войн, использование методов террора; проблемами нравственного состояния политического деятеля, попадающего в непростую и зачастую трагическую ситуацию морального выбора; проблемами нравственно-политической риторики и демагогии.

ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ И ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ — термины русского философа Г.Г. Шпет (1879—1937), введенные им для оценки историко-философских идей и реконструкции хода развития философской мысли. Шпет различает эти виды философии по преобладанию в первом — принципов платонизма с ориентацией на исследование первоначал, а во втором — по преобладанию проблематики, нацеленной на создание независимого от области познания идеального и всеобщего метода исследования, с элементами кантианства. Шпет не принимает традиционную модель сопоставления идеализма и материализма, и делает это не случайно, а по принципиальным соображениям. С его точки зрения, материализм является лишь разновидностью релятивизма (самым последовательным здесь выступает позитивизм) с его уклоном в онтологизм и отсутствием традиционных, подлинно философских задач. Для обоснования своей позиции и для введения критериев различения П. и о.ф. Шпет сводит основные принципы Платона и Канта в следующую схему.

Основные принципы Платона: а) истина предметна и усматривается нашим разумом в идеях; б) высший принцип всякого утверждения истины есть «то же» в ней, т.е. принцип тождества; в) полнота истинного бытия познаваема как конкретное усмотрение общего; г) идея выражает сущность общего и всякое бытие утверждается через причастность ей или участие в ней; д) идея конечной сущности, блага — разумна, так что за разумом сохраняется его автономия.

Основные принципы Канта: а) в начале познания лежит софизм, выраженный в дилемме: или предметы, или *предикабилии*, — отрицание первой части дилеммы дает утверждение второй; б) тождество есть принцип *аналитических суждений*, не расширяющих нашего знания, — такие специфиче-

ские суждения имеют своим принципом «я мыслю», а не «я высказываю истину»; в) общие положения нашего знания имеют абстрактный характер и представляют собой не высказывания об истине, а общеобязательные суждения, истинность которых тем больше, чем они дальше от действительности; г) как источник познания, идея антиномична и может играть также роль регулятивного принципа; д) выход из антиномичности разума существует в отрицании его автономии и через признание его благости.

Легко заметить, что принципы Канта и Платона, взятые попарно и последовательно, противоречат друг другу, что и дает возможность Шпету положить их в основу анализа развития философии. Различные сочетания утверждений или отрицаний приведенных принципов лежат в основании всевозможных философских направлений. Деление философии на положительную и отрицательную зависит от преобладания в ней элементов платонизма или кантианства. При таком подходе имплицитно подразумевается современное понимание философии как специфического знания (в отличие от античного понимания, когда философия отождествлялась со всем нашим знанием). И в этом значении философия есть «область принципов, начал, исходных пунктов, оснований».

С помощью такого анализа Шпет стремится показать, что и Кант, и все последующее движение философской мысли, так или иначе связанное с идеями критической реформы Канта, не привели к созданию подлинно научной философии. Более того, последовательное применение идеала научности Канта заставляет выводить за пределы науки целые области познания, которые исконно считались научными. Данное положение можно назвать своеобразным позитивистским рецидивом кантовской методологии. «Кант в своей теоретической философии, — писал Шпет, — признал только один образец для научного знания: «математическое естествознание», и вот первое же столкновение со «специальным учением о природе», учением о душе, побудило его изгнать психологию из пределов науки, та же участь постигла историю». Критическая заостренность и даже резкость высказываний Шпета в адрес Канта носит непримиримый характер. Шпет обвиняет Канта в задержке развития теоретической философии: «...критическая филосо-

ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ И ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

фия Канта, в противоположность вольфовской рационалистической системе, не только не оставляла места для решения теоретической проблемы истории, но прямо должна была препятствовать ее включению в число теоретических проблем философии. Поэтому критическая философия, как она была выражена у Канта, должна была задержать уже надвигавшуюся разработку теоретических вопросов философии и науки истории». Шпет не принимал философский сциентизм Канта, суть которого заключалась в том, что единственным образцом для всего научного знания признается математическое естествознание со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Отрицательная философия, по мнению Шпета, присваивает себе квалификацию научной философии, отличая тем самым себя от ненаучной, псевдофилософии. И невольно, обосновывая собственную научность, она апеллирует к завоевавшим заслуженный авторитет конкретным областям знания. И какие это области знания — математика, физика, психология, логика — это уже не столь важно. Главное, что при таком способе доказательства научности философии исчезает основное — специфичность философского знания, сводящаяся к особенностям методов конкретных наук. Редукционизм и релятивизм являются неустраняемыми моментами отрицательной философии. Приемы типа введения абстрактного субъекта познания, выделения двух типов реальности: субъективной и объективной, явления и вещи в себе, оказываются на деле искусственными, а по отношению к некоторым проблемам (например, объективной истины и ее отношении к источникам познания, познаваемости мира, соотношения *Я* и субъекта познания, природы философского скептицизма) еще более обнажают несостоятельность отрицательной философии.

Но что можно противопоставить кантовской методологии? Есть ли выход из сложившегося положения? Ведь отрицательная философия уже существует фактически, реально имеется и разрыв философской традиции: докантовская метафизика отделена пропастью от современности. Шпет считает, что необходимо вернуться к положительной философии, ее задачам, предмету, восстановить прерванную традицию и утраченный авторитет философии и гуманитарных наук. И сле-

датель это следует путем введения в проблематику положительной философии вопроса о месте, сущности и бытии познающего разума, а также вопроса об отношении этого особого типа бытия к другим видам бытия. Таким образом будет осуществлен возврат к исконному предмету философии, но уже на новом уровне, критически воспринявшем крупное достижение Канта: «особое, не эмпирическое и не действительное, бытие субъекта познания».

Обоснование положительной философии шло параллельно с формированием нового варианта феноменологии. «Под именем положительной философии, — писал Шпет в «Истории как проблеме логики», — я собираю следующие основные признаки. Все высказываемое нами в качестве нашего знания имеет свое основание. Можно условиться называть это основанием — *ratio cognoscendi*. Каково оно, в чем оно состоит или где его искать? Ответ на этот вопрос уже относится к содержанию философии, потому что это есть вопрос о «началах». Сами *rationes cognoscendi* суть эти начала, они, следовательно, составляют прямой предмет философии, т.к. они — основания. Но основание всякого высказывания лежит в высказываемом — каково высказываемое, т.е. то, о чем делается высказывание, таково и основание. Какой бы частный характер ни носило наше высказывание, оно *implicite* заключает в себе несравненно «больше» того, к чему мы непосредственно обращаемся в своем высказывании. Само по себе оно оторвано от некоего целого, в котором оно обозначает часть или член, или звено, или момент и т.д. Высказываемое разветвляется, таким образом, в неисчерпаемую полноту, которая выступает перед нами прежде всего как действительность». Платоновское понимание истины оказывает далее решающее влияние на постановку основной задачи философии и метода ее решения: «Эта действительность, как она расстилается перед нами, обозначается так же, как то, что мы «находим», как то, что нам является, *τὸ φαίνόμενον*, наконец, как то, что сознается нами, познаваемое. Но она «дана» нам, повторяю, как вопрос и загадка, а т.к. в ней — все и ничего нам больше не «дано», то и условия для решения возникающей задачи мы должны искать в ней же самой. И первое, с чем мы сталкиваемся, это —

факт, что здесь нам дано **вместе** и то, что есть, и то, что «кажется», иллюзия. Раскрытие того, что есть, и его отличие от того, что кажется, составляет теперь ближайшую задачу философии — то, что есть, называется истиной. В целом действительности нужно отличить истинное от иллюзорного, нужно рассказать о том, что составляет та онта, что есть то он. Положительная философия, согласно точке зрения Шпета, является чистым знанием, подлинной философией, она не может противопоставить себя науке по очень простой причине — она сама есть наука, она не подменяет собою другие типы философии, но занимает по отношению к ним критическое положение, пытаясь с исторической, теоретической и логической точек зрения показать их недостатки. Философия как чистое знание начинается тогда, когда ее предметным полем, областью ее мудрствования становится мысль, мысль об истине, о подлинном бытии. Она нацелена не на переживание истины, а на рациональное ее исследование, что, собственно, и является характерным и специфическим началом философии как чистого знания. «Положительная философия всегда отмечает в качестве основного пути, каким мы приходим к утверждению действительного, как истинного и идеального, как необходимого, путь разума в широком смысле».

Тема положительной философии — доказательство, что она является чистым знанием, специфической наукой, отличающейся от конкретных наук и от античной философии как общего синкретического знания, перво-родная нерасчлененность которого предопределила его характер, — является основным мотивом многих шпетовских работ.

Литература: Шпет Г. Г. Работа по философии // Начала. 1992. № 1; Он же. Явление и смысл. М., 1914; Он же. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть I. М., 1916; Он же. История как предмет логики // Научные известия. Сб. 2. М., 1922; Он же. Философские этюды. М., 1994 (в книгу вошли «Скептик и его душа», «Мудрость или разум?» и «Сознание и его собственник»); Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991; Он же. Шпет Густав Густавович / Философы России XIX–XX столетий. М., 1995; Он же. Роль герменевтической феноменологии в обосновании положительной философии Густава Густавовича Шпета / Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. 1920–1950-е годы. М., 1998.

ПОНИМАНИЕ ТЕКСТОВ — основная проблема классической герменевтики, теоретической и прикладной лингвистики, современной философии гуманитарных наук, заключающаяся в создании определенных методик, пригодных для постижения смысла текстов. Поскольку тексты по своему содержанию и предназначению значительно отличаются друг от друга, постольку и методики их понимания бывают разными. Если текст не содержит неясностей, темных лакун, то он понимается на интуитивном уровне, т.е. в данном случае не требуется создания специальных методик понимания. Необходимость в последних возникает в случае непонимания текстов. Осознанный подход к созданию особой техники толкования предполагает учет специфики и структуры текстов, а также знания условий его создания и использования. Текст с синтаксической точки зрения есть множество элементов (предложений, высказываний, музыкальных фраз, композиционных элементов любой знаково-символической системы), связанных друг с другом структурными отношениями, характерными для знаковой системы данного типа. Он имеет относительно легко определяемую синтаксическую структуру. Предложение считается элементарным носителем смысла. Если речь идет об употреблении предложений, тогда текст будет являться контекстом для них. Предложение же есть контекст для составляющих его выражений, относящихся к другим семантическим категориям (именам, терминам, некоторым логико-грамматическим константам). Поэтому проблема П.т. сводится в данном случае к постижению смысла предложений и знанию структурных связей между ними.

Решение проблемы значения языковых выражений будет зависеть от связи их с действительностью и с реальной практикой использования. При таком подходе предполагается, что язык не только оформляет способы мыслительной деятельности людей, но и является своеобразным отражением действительности, поэтому значения языковых выражений существенно зависят от объективной и субъективной реальности, освоенной человеком. Связь с практической деятельностью осуществляется посредством учета прагматических моментов, неязыковых контекстов, эпистемических условий и пр. Иными словами, значение языковых

выражений зависит от гибкого соответствия между языковой компетентностью и употреблением языка. Знание об употреблении углубляет понимание компетентности, владения языком. Но для знания значения языкового выражения интуиции носителя языка явно недостаточно.

Заметим, что использование терминов «смысл» и «значение» неоднозначно в литературе по философии и лингвистике. Существуют различные концепции, отличающиеся весьма показательным своеобразием. Например, имеется точка зрения, что значение языкового выражения есть величина относительно устойчивая, изменять ее может лишь влияние определенного контекста употребления. Такая измененная сущность и будет тем, что называют смыслом языкового выражения. Согласно этой концепции у конкретного языкового выражения может быть одно значение и множество смыслов употребления. Такое мнение подводилось в качестве теоретического основания под некоторые герменевтические методики. Однако такую гипотезу и теоретически, и практически обосновать очень трудно. Отнесение значения к лексике, а смысла к употреблению разделяет две интуитивно связанные характеристики слова и затрудняет решение проблемы П.т. Более удобной будет теоретическая установка, позволяющая различать номинативную функцию слова и семасиологическую соответственно номинативной и смысловой предметности. Тогда имя является, с одной стороны, чувственно воспринимаемой вещью, знаком. Оно связывается с обозначаемым предметом в акте восприятия и представления. Связь знака с обозначаемым есть «автоматически чувственная». Однако, чтобы перейти от чувственного к мысленному, нужно углубиться в структуру слова, рассмотреть другой уровень этой структуры, перейти от восприятий и представлений к мыслям, а здесь мы уже будем иметь дело с семасиологической функцией слова.

Весьма плодотворной для решения проблемы П.т. оказалась экспликация понятий смысла и значения в терминах «интенционал» и «экстенционал», причем наметилась устойчивая традиция истолкования интенционала как языкового (не мысленного!) содержания. Интенционал есть та совокупность признаков, которые определяют экстенционал. Под последним, в свою очередь,

понимается совокупность предметов внешнего (по отношению к языковому выражению) мира. Ясно, что при таком подходе отношение к миру возможных обозначаемых сущностей определяется совокупностью языковых семантических признаков. Понятие значения здесь «расщепляется» на два понятия: интенциональное и экстенциональное значение. Язык при таком подходе обладает «миротворческой силой», он создает возможные миры, объекты которых существуют настолько ясно и осмысленно, насколько это им позволяет их интенциональное содержание. Интенциональное содержание тяготеет здесь к мысленному содержанию, смыслу, но представители такого подхода не склонны отождествлять эти понятия, а наоборот, оттеняют своеобразие интенционала, чтобы намеренно подчеркнуть, что все содержание языковых выражений можно выделить только из внутренних ресурсов языка.

Многие специалисты, в частности в области вычислительной лингвистики, не удовлетворились таким подходом, т.к. он не выражал в явном виде способ коммуникации человека (а если какая-либо теория пыталась это делать, то она оказывалась неадекватной для построения удовлетворительной концепции понимания языка) и полностью игнорировал концептуальное (мысленное) содержание языкового выражения, которое дано даже до начала дискурса и связано с умением его участников пользоваться языком, умением, в котором зафиксированы языковой опыт человека и установка на возможное восприятие и понимание в данных условиях дискурса. Такой подход в конечном счете абсолютизировал дескриптивную функцию языка. Поэтому возникли концепции, которые вводят понятия концептуального представления, концептуального уровня языка со своеобразной логикой, служащие для уточнения понятий смысла и мысленного содержания языка.

Большинство современных исследователей склоняются к тому, что при решении проблемы понимания необходимо идти не от формализованных языков, постепенно приближая их к реальным процессам понимания, а от реальной интуитивной способности человека к пониманию, взяв ее за идеал. В качестве первого шага к П.т. вводится понятие «общее семантическое значение языкового выражения». Оно является комплекс-

ным многоаспектным образованием, зависящим от развитости общего «смыслового горизонта» носителей языка (концептуальный аспект); от соотношения с действительностью, т.е. объектами, фактами, явлениями, событиями, о которых идет речь в данном языковом выражении (истинностно-денотативный аспект); от принципов языкового отражения действительности (интенционально-десигнативный аспект); от структуры языка (логико-грамматический аспект); от контекста употребления (коммуникативный аспект); от социокультурных условий, делающих необходимой постановку вопроса о значении данного языкового выражения (прагматический аспект).

Учитывая изложенное выше, можно сформулировать основной тезис: понимать языковое выражение — значит знать общее семантическое значение его. Так как текст представляет собой непустое множество элементов, связанных друг с другом структурными отношениями, то понимать текст — значит знать общее семантическое значение каждого входящего в него элемента, знать свойства структурных отношений и зависимость анализируемого текста от контекста. Экспликацию этой гипотезы идеального понимания можно провести при помощи выявления логико-семантических условий понимания.

Если представить П.т. как структурно организованное целое, то оно может включать этапы, каждый из которых обладает относительной самостоятельностью, не связан с другими этапами временными отношениями, поэтому принятая далее нумерация этапов является условной. Первый этап процесса П.т. связан с выявлением его синтаксической формы. Здесь действуют два условия понимания. Первое предполагает умение отличать грамматически правильные элементы от неправильных, узнавать образования данного языка в представляемых знаковых структурах. Текст пока еще не предстает перед нами как система связанных предложений. Второе условие соотносится с выявлением смысла логических констант и с их употреблением в данном тексте с общепринятыми нормами логики. Оба условия в совокупности составляют то, что называется логико-грамматическим владением текстом.

На втором этапе происходит выявление семантически значимых, смысловых структурных единиц и решение вопроса об их об-

щем семантическом значении. Знание о значении структурных единиц составляет то, что является третьим условием П.т.

Четвертым необходимым условием понимания является учет контекста употребления. Контексты могут быть языковыми и неязыковыми. Последними могут служить реальные положения дел, о которых идет речь, возможные (мыслимые) положения дел, исторические факты и события, знание, учитывающееся при интерпретации текста («фоновое знание»). Языковые контексты служат, как правило, для устранения многозначности выражений. Неязыковые контексты также могут устранять многозначность и, кроме того, уточнять значение структурных элементов и всего текста в целом.

Пятым условием понимания является учет прагматических моментов, от которых зависит употребление данного выражения. Понимание текста можно считать процессом, ограниченным рамками коммуникативной ситуации, когда происходит передача информации (диалог) от одного индивида к другому. Под прагматическими условиями, необходимыми для П.т., предполагаются обстоятельства, которые могли бы быть поводом или причиной для производства данного текста, определенный уровень знаний участников коммуникации, их намерения, характер коммуникативного акта (серьезное сообщение, шутка, дезинформация и пр.). При интерпретации часто используются сведения биографического характера об авторе текста, учитывается историческая обстановка; иногда значительно влияют на понимание даже манера произношения или стиль выражения. Если между автором текста и интерпретатором существует историческая дистанция, то следует учитывать различия культур, исторических эпох, языков и пр. Весь этот комплекс моментов, влияющих на П.т., объединяется общим названием — прагматические условия понимания. Еще раз хотелось бы подчеркнуть, что данная система условий понимания вводит абстрактную, теоретическую ситуацию «чистого» понимания, моделирует идеальное понимание и является логико-семантическим базисом для реконструкции понимающей деятельности.

Литература: Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. М., 1982; Вейнрейх У. О семантической структуре языка // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. V. М., 1970; Смирнова Е.Д. Логическая

ПОНЯТИЕ

семантика и философские основания логики. М., 1986; Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. Вып. II. Пг., 1923; Степанов Ю. С. В мире семиотики / Семиотика. М., 1983; Лакофф Дж. Прагматика в естественной логике // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985; Филлмор // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XII. М., 1983.

ПОНЯТИЕ — мысль, которая выделяет из определенной предметной области и обобщает в класс объекты посредством указания на их общие и отличительные признаки. П. (наряду с суждением и научной теорией) — одна из основных форм отражения мира на рациональной, логической ступени познания. П. представляют собой идеальные сущности, продукты интеллектуальной деятельности человека. В естественном языке П. выражаются описательными терминами вида «объект из универсума U , обладающий признаком A », а в языке логики предикатов — конструкциями $\alpha A(\alpha)$, где α — переменная (или кортеж переменных) по объектам из универсума, а $A(\alpha)$ — запись признака, на основе которого производится обобщение объектов.

Каждое П. имеет две основные логические характеристики — экстенциональную (объем) и интенциональную (содержание). Объем П. $\alpha A(\alpha)$ — класс объектов, выделяемых из универсума и обобщаемых в данном П. Отдельные объекты из данного класса — элементы объема П. Содержание П. $\alpha A(\alpha)$ — признак $A(\alpha)$, с помощью которого производится обобщение. Например, П. «четыреугольник с равными сторонами и равными углами» выделяет в универсуме четырехугольников класс квадратов (объем П.) на основе признака (содержания П.) «иметь равные стороны и равные углы». Объем и содержание П. находятся в тесной взаимозависимости, которая выражается в законе обратного отношения между ними: если одно П. шире другого по объему, то первое беднее второго по содержанию; если же первое П. уже второго по объему, то оно богаче его по содержанию (П. $\alpha A(\alpha)$ богаче П. $\alpha B(\alpha)$, а $\alpha B(\alpha)$ беднее $\alpha A(\alpha)$ — по содержанию, если и только если из информации о том, что произвольный объект из универсума этих П. обладает признаком A , можно с использованием знаний G о взаимосвязях в данной предметной области извлечь информацию о том, что он обладает признаком B , но не наоборот).

П., используемые в науке и в других сферах человеческой деятельности, чрезвычайно

многообразны по своей структуре, типам обобщаемых в них объектов и другим характеристикам. Типологизация П. может проводиться по разным основаниям: во-первых, исходя из особенностей их содержаний и, во-вторых, с учетом специфики их объемов и элементов объемов. В зависимости от характера обобщающего признака П. делятся на простые (их содержание указывает на присущность или неприсущность отдельного свойства, например, «разумное существо») и сложные (их содержание фиксирует связь между свойствами, например, «существо, способное летать и плавать»), на безотносительные (объект характеризуется сам по себе, например, «древний город») и относительные (объект характеризуется через отношение к другим объектам, например, «город, расположенный южнее Москвы»). По количеству элементов объема различают пустые П. (не содержащие элементов объема) и непустые П. (объем которых имеет по крайней мере один элемент). П. может оказаться пустым, во-первых, в силу сложившихся обстоятельств (например, «король, правивший во Франции в XX в.») или в силу законов природы (например, «вечный двигатель») — это фактически пустые П.; во-вторых, в силу логической противоречивости его содержания (например, «режиссер, поставивший все пьесы Чехова и не поставивший чеховской "Чайки"») — логически пустые П. Непустые П. бывают единичными (их объем содержит ровно один элемент) и общими (объем содержит более одного элемента), а общие делятся на регистрирующие и нерегистрирующие (в зависимости от того, поддается ли на практике точному подсчету количество элементов их объемов). На основании отношения объемов П. к их родам (универсумам) выделяют универсальные и неуниверсальные П.: объемы первых совпадают с родом (например, «теплопроводный металл»), у вторых они уже рода («драгоценный металл»). По структуре элементов объема различают несобирательные П., элементами объемов которых являются отдельно взятые объекты (например, «человек, родившийся в 1900 г.») или их кортежи — пары, тройки и т.д. (например, «люди, родившиеся в одном и том же году»), и собирательные П., их элементами объема являются совокупности объектов, мыслимые как одно целое (например, «политическая партия»). По природе

обобщаемых объектов П. делятся на конкретные и абстрактные. Конкретные П. обобщают индивидов (например, «монархическое государство»), corteжи индивидов (например, «изотопы») или множества индивидов (например, «пучок параллельных прямых»). В абстрактных П. обобщаются отдельные характеристики индивидов — свойства, отношения и т.п. (например, «родственное отношение»), corteжи характеристик (например, «противоположные человеческие качества») или множества характеристик (например, «совокупность всех свойств строения и жизнедеятельности организма, обусловленных взаимодействием его генотипа с условиями среды»).

Логические отношения могут быть установлены между П. с одинаковым родом (сравнимыми П.). Существует три фундаментальных отношения между двумя П. по объему: совместимость (в объемах П. имеется общий элемент), исчерпываемость (объединение объемов совпадает с универсумом), включение (каждый элемент объема первого П. входит в объем второго). Другие объемные отношения представляют собой комбинации фундаментальных. Среди них особый интерес представляют отношения между непустыми и неуниверсальными П., которые используются в качестве модельных схем в традиционной *силлогистике*: равнообъемность, подчинение (первое П. включается во второе, но не наоборот), обратное подчинение, перекрещивание (совместимость, отсутствие включения в обе стороны и неисчерпываемость рода), дополнительность (совместимость, отсутствие включения в обе стороны и исчерпываемость рода), соподчинение (несовместимость и неисчерпываемость), противоречие (несовместимость и исчерпываемость).

Над П. могут осуществляться различные операции. Наиболее важными среди них являются: деление П. — переход от исходного П. к совокупности подчиненных ему П. на основе модификации некоторой характеристики, обобщение и ограничение П. — переход от П. с данным объемом к П. с более широким (с более узким) объемом.

Поскольку объемы П. представляют собой множества, над ними можно осуществлять те же операции, что и над множествами. В результате применения к объемам П. булевых операций — объединения, пересечения,

разности множеств, взятия дополнения к множеству — получается множество, которое является объемом некоего сложного П., образуемого из содержаний исходных П. Например, пересечение объемов П. $\alpha A(\alpha)$ и $\alpha B(\alpha)$ дает объем сложного соединительного П. $\alpha A(\alpha) \& \alpha B(\alpha)$.

П. играют важную роль как в науке, так и в повседневной практике. Рациональное познание отличается от чувственного, в частности, тем, что на уровне разума не только познаются отдельные предметы, но и выделяется то общее, что есть у различных предметов, т.е. формируются П., с помощью которых формулируются утверждения общего характера, научные законы. Абстрактное мышление представляет собой процесс оперирования П. Особое внимание во многих сферах человеческой деятельности (в науке, в различных областях права, в медицине и т.д.) обращается на точность используемой терминологии. Для достижения этой цели четко фиксируются смыслы употребляемых терминов — П. о предметах, репрезентируемых (представляемых) данными терминами. Адекватное понимание различных контекстов языка предполагает точное знание того, о каких типах объектов в них идет речь, т.е. знание П., связываемых с языковыми выражениями в составе данных контекстов.

ПОСТМАТЕРИАЛИЗМ — термин, введенный Р. Инглхартом в 1971 г. для обозначения ценностных ориентаций индивидов в постиндустриальном обществе. Основными ценностями для человека становятся не материальные блага, а возможность участия в принятии решений, доступ к информации и приобретение новых знаний, свобода самовыражения и творчества, состояние окружающей среды, безопасность личности и т.д.

П. — мировоззрение людей (преимущественно молодого и среднего возраста), обладающих высоким уровнем образования и доходов, для которых материальное благополучие является самым собой разумеющимся, пройденным этапом.

Такого рода ценностные ориентации характерны для наиболее экономически развитых стран, где реализована модель социального государства (государства всеобщего благосостояния). Для носителей идей П. характерны общественная и политическая активность, недоверие к традиционным поли-

тическим партиям, стремление участвовать в деятельности неправительственных организаций, гражданских инициатив, использование новых форм политического участия (различные массовые акции и т.д.).

ПОСТМОДЕРН — обозначение специфики мировоззренческих установок новейшей, «постсовременной» культуры в целом, связанной прежде всего с поливариантным восприятием мира, а также с акцентированной проблемой самоидентификации культуры. Термин, широко используемый как интердисциплинарный и до сих пор не имеющий однозначного определения, функционирует одновременно как внешнее исследовательское определение, так и внутренний конституирующий принцип, реализующий себя в различных сферах человеческой деятельности — искусстве, политике, экономике, философии, литературе, психологии, науке и пр.

П. этимологически закрепляет не только постериорное отношение новейшей культуры и философии к культуре и философии модерна, но и рефлексию, по большей части критическую, по отношению к предшествующему способу существования в культуре и философии. П. предполагает принципиально новый, не приемлющий статичности и однозначных определений взгляд на мир. Меняется и статус философии: постмодернистская парадигма философии парадоксально оказывается началом разрушения парадигмального способа мышления. Центральной проблемой становится проблема осмысления текста. В связи с реализацией этой задачи теоретиками философского постмодернизма считают философов нео- или постструктуралистов: М. Фуко (позднего периода), Ж. Деррида, Р. Барта (позднего периода), Ж. Лакана (позднего периода), Ф. Гваттари, Ж. Делеза и др. — тех, кто предложил новую, в отличие от структурализма, небинарную стратегию текста. Часто под П. понимают движение деконструктивизма, в узком смысле этого термина — практику анализа постмодернистских художественных текстов (развитую прежде всего в США Йельской школой), более широко — практику анализа любых явлений как текстов по методике, в основе которой лежит метод *деконструкции*, предложенный Ж. Деррида в качестве способа восстановления смысла текста путем обнаруже-

ния связанных с ним других смыслов, других текстов.

П. из теории новейшего, прежде всего неоавангардистского искусства и культуры превратился в общефилософскую концепцию. Считается, что первым термин «П.» употребил как уничижительную характеристику человека декаданса Р. Панвиц в работе «Кризис европейской культуры» (1917). В современном значении как обозначение специфики культуры периода после второй мировой войны он появляется в работе Ч. Дженкса «Язык архитектуры постмодернизма» (1975) для определения всеядности архитектурного стиля, появившегося в конце 1960-х — начале 1970-х гг. Затем термин распространяется на изобразительное искусство как легитимация эксперимента с цветом, формой и даже жанром, на литературу как констатация появления «нового романа» и его влияния на стилистику художественного текста и, наконец, с появлением работы Ж.Ф. Лиотара «Ситуация постмодерна» (1979) — на философию как определение состояния и перспектив, по выражению представителей Франкфуртской школы, «философствования после Освенцима». Ж.Ф. Лиотар полемизирует с Ю. Хабермасом, считавшим преступления XX в. следствием неправильной реализации просветительского проекта построения единого мира и видевшим задачу культуры в восстановлении ценностей *модернизма*. В интерпретации Ж.Ф. Лиотара Освенцим — результат реализации проекта Модерна, и выходом является кардинальное изменение восприятия мира: переход от иерархии, устанавливаемой метадискурсом «больших нарративов» к принятию множественности самостоятельных и равноправных элементов, существующих в виде полиморфичных и диверсивных языковых игр. Ж.Ф. Лиотар использует литературоведческий термин, обозначающий повествовательный уровень, т.е. определенную — в данном случае иерархическую — организацию текста и закрепленную в нем речевую деятельность.

ПОСТМОДЕРНИЗМ — совокупность разнородных концепций в области искусства, философии, психологии, истории, теологии и иных сфер современной культуры, связанных друг с другом лишь скептическим отношением к возможностям философии в

создании стройной мировоззренческой картины, к существованию стандартов и канонов в искусстве и литературе. «Модернистские» установки, основанные на классических понятиях субъекта и объекта, абсолютной и относительной истины, на вере в роль науки в описании, объяснении и преобразовании действительности, с точки зрения П., не выдержали испытания временем, потому что наука и философия не смогли «справиться» с природой и обществом, не смогли выявить их законы. Как единое течение или направление в философии П. не существует. Чаще всего говорят о постмодернистском дискурсе или постмодернистской ситуации в философии и культуре. Как понятие утверждается в 1980-х гг. в работах Лиотара. Наиболее общими признаками П. являются: принципиальный отказ от возможности целостного описания реальности; критика классических стандартов философствования (классической рациональности); обоснование невозможности взаимопонимания между представителями различных философских концепций из-за отсутствия универсального смыслового поля и общего единого языка; практически полное, последовательное и сознательное разрушение категориального аппарата философии.

В искусстве П. констатировал исчерпанность познавательного дискурса, питавшего эстетику с эпохи Возрождения. Это существенно изменило облик самого искусства. В нем были растворены связи «знак-значение», конституировавшие произведение искусства в его классическом понимании. В новой ситуации преимущество получила ориентация на объектный тип искусства («галактика означающих», по Р. Барту). Лишившись познавательной функции, искусство перестало стремиться к новизне и оригинальности. Были внесены существенные коррективы в понимание творческого процесса в искусстве. Ранее художественное творчество рассматривалось как реализация идей и замыслов художника в материале произведения искусства. Оно вписывалось в рамки творческой (проективной) деятельности, общей для художника, инженера и ученого. Теперь художник перестал быть художником в этом традиционном, берущем начало в Древней Греции интегративном смысле, отказавшись работать по правилам и законам проективной деятельности.

Изменилось символическое наполнение искусства. П. отменил важнейшие принципы предшествовавшего искусства: условность, стиль и форму, уникальность художественного произведения и стал активно утверждать противоположные принципы так называемой сниженной эстетики: банальность, обыденность, утилитарность и даже вульгарность. Таким образом, в П. практически растворилась грань, в прошлом всегда разделявшая условное искусство и безусловную реальность. Поэтому вместо «искусства» сами художники, приверженцы П., охотнее называют свою деятельность «духовной практикой», «культурной акцией» и т.п.

П. значительно изменил облик архитектуры, кинематографии, хореографии, художественной литературы и поэзии и создал новые виды искусства, ранее не существовавшие: поп-арт, боди-арт, лэнд-арт, инсталляция, перформанс и хеппенинг.

Эстетика П. складывалась при прямом влиянии на нее крупнейших философов второй половины XX в.: Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза и Ф. Гваттари, Ж. Деррида, Ф. Джеймиссона, Ж.Ф. Лиотара, Ю. Кристевой.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ — обозначение ряда подходов в гуманитарных науках и философии, возникших на волне критики структурализма 1960-х гг. Эта критика была направлена на претензии структурализма объявить структуры необходимым и самым главным моментом всякой упорядоченной действительности. П. настаивал, что в структуре существует некий неструктурируемый элемент, который куда более важен, чем сама структура. Если он выйдет из-под контроля законов структурной организации, он может разрушить структуру. Революции и бунты совершаются не статически упорядоченными при помощи законов и устоявшихся моральных норм структурами, а внеструктурными динамическими элементами — «структуры не выходят на улицы». П. отказывался признавать единообразие в стиле мышления людей определенной эпохи, социальной группы и пр., не связывал это структурное единообразие с осмыслением реальности и объяснением действий людей в истории, но признавал его как возможную схему движения в ней, но импульсы этого движения могут лежать и вне этой схемы. Структуры в лучшем случае, согласно П., суть множество

контекстов, исходя из которых можно по-разному трактовать даже одно и то же событие. Главной задачей, таким образом, становится поиск возможных путей движения мышления в бесконечном поле смыслов, которое при этом не является подчиненным строгой логике их взаимоотношений, как это было, например, у В. Проппа и К. Леви-Стросса, и не имеет единого принципа организации. Можно выделить две основные постструктуралистские стратегии решения этой задачи: «Все есть текст» (Ж. Деррида, Р. Барт, Ю. Кристева и др.) и все есть *власть* (Ж. Делез, Ф. Гваттари).

Базовыми для первой из них (см. *Деконструкция, Археология знания, Симуляция*) являются следующие моменты: существование фено- и генотекстов и принцип означивания для установления связи между ними (термины Ю. Кристевой; их аналогом в определенной мере являются понятия произведения и текста Р. Барта; текста и архиписьма Ж. Деррида). Фенотекст — готовый, твердый, жестко организованный знаковый продукт, которому можно приписать смысл. Это — реальные фразы естественного языка, различные типы дискурсов, предназначенные для партнеров по коммуникации. Такими текстами занимается классический структурализм. Генотекст — возможная полнота смыслов; здесь нет центра и периферии, нет различия; случайно упорядоченные фрагменты генотекста и образуют фенотекст. Такое случайное сцепление фрагментов генотекста в фенотекст называется означиванием. Означивание не методическая операция, более того, оно вообще неповторимо. «Все можно распутывать, но расщипывать нечего; структуру можно проследить, протягивать во всех ее повторах, на всех ее уровнях, однако невозможно достичь дна; это пространство дано нам для пробега, а не для прорыва» (Р. Барт). Поэтому «текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственность, теологический смысл (сообщения Автора — Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст создан из цитат, отсылающих к тысяче культурных источников» (Р. Барт). Появляется интертекстуальность внутри текста. Текст помнит культуру прошлого. Все оказывается цитатой. На смену автору приходит скриптор, который «рождается одновременно с текс-

том, у него нет никакого бытия до и вне письма... Он несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо, не знающее остановки; жизнь лишь подражает книге, а книга сама соткана из знаков, подражает чему-то уже забытому и так до бесконечности» (Р. Барт). Автор — условное обозначение именно этой стратегии означивания; он умирает, чтобы дать родиться читателю — лучшей интерпретацией текста является свой собственный текст по поводу тех ассоциаций, которые пришли в голову в связи с текстом скриптора; границ, пределов для интерпретации нет.

Импульсы означивания принципиально акультурны. Если для классического структурализма субъект — «функционер символического порядка», то для П. он — «безумец, колдун, дьявол, ребенок, художник, революционер, шизофреник», цель которого — «свести с ума структурализм, культуру, общество, религию, психоанализ». Здесь начинается вторая («властная») стратегия П.

Всякое членение мира (например, на устойчивые сущности, как у Платона) — это уже дискурс «власти-знания» (см. *Власть*). Нужен кардинальный сдвиг, который позволит увидеть, какова же стратегия этого дискурса власти, изболтать ее очаги.

Литература: Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995; Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990; Делез Ж. Логика смысла. Екатеринбург, 1997; Он же. Платон и симулякр. Екатеринбург, 1997; Он же. Фуко. М., 1998; Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996; Он же. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2; Он же. Два слова для Джойса / Ad Marginem, 1993; Он же. Отобиографии. 1. Декларация независимости. Marginem, 1993; Жак Деррида в Москве. М., 1993; Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989; Он же. Мифологии. М., 1996; Он же. Camera Lucida. М., 1997; Он же. Третий смысл / Строение фильма. М., 1984; Эко У. Имя Розы. М., 1996; Он же. Маятник Фуко. СПб., 1997; Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1996; Он же. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; Он же. Археология знания. Киев, 1996; Он же. Герменевтика субъекта // Социологос. Вып. 1. М., 1991; Он же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy. Le fin de l'homme, a partir de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy. P., 1981; Baudrillard J. Simulacres et simulation. Paris, 1981.

ПОСТУЛАТЫ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА (нем. *Postulate der praktischen Vernunft*) — важнейший термин практической философии И. Канта, обозначающий практически достоверные допущения, которые не могут иметь, однако, полного теоретического доказательства. Практическая достоверность содержит в себе необходимость принятия, которая, однако, в отличие от теоретической, имеет субъективный характер и равносильна твердой вере. П.п.р., с одной стороны, неразрывно связаны с условиями осуществимости или, точнее, осмысленности *морального закона*, представляющего, по Канту, факт чистого разума. С другой стороны, они связаны с трансцендентальными идеями и содержат в себе утверждения, придающие реальность этим предельным понятиям. Именно допущение ноуменальной реальности трансцендентальных идей придает действительность моральному закону. Соответственно трем классам идей Кант выделяет три П.п.р.: воля свободна, душа бессмертна, бог существует. Ноуменальная (т.е. в данном случае абсолютная) свобода воли подразумевается уже самой структурой морального закона с его императивной всеобщностью и, стало быть, возможностью автономных действий. Вера в бессмертие души вытекает из недостаточности любого конечного отрезка времени для достижения идеала морального совершенства, заключенного в нравственных императивах. Необходимость признания бытия бога обусловлена несовпадением моральных и природных законов, отвечающих, соответственно, за добродетель и счастье (как совокупность телесных и духовных удовольствий). Поскольку следование моральному закону делает человека достойным блаженства, но тем не менее автоматически не делает его счастливым, то для сохранения действительности моральной мотивации требуется допущение некой высшей инстанции, согласующей в конечном счете моральные заслуги человека с суммой его блаженства.

ПОСТУПОК — единичный акт поведения, действие: а) сознательно и свободно мотивированное, б) имеющее для кого-либо значение (ценность), и потому в) возбуждающее определенное отношение (оценка).

Три указанных признака принципиально отличают П. от простого действия-операции, которое берется безотносительно к его мо-

ральной ценности. «Человек послал по почте письмо». В этом предложении просто констатируется факт совершения действия-операции, а также способ его совершения. «Человек послал по почте клеветническое письмо». В этом предложении фиксируется не только сам факт совершения действия, но также его низкое моральное качество, ввиду низменности мотива, возможного вредного значения и вытекающего из всего этого неизбежного осуждения.

Таким образом, П. отличается от действия-операции тем, что он всегда заключает в себе то или иное, положительное или отрицательное моральное содержание и может служить объектом нравственной ответственности и оценки. Отличие П. от действия очевидно также из того простого факта, что бывают П. без всякого видимого действия, смысл которых заключается именно в бездействии, в отказе от действия. Так, например, человек, который отказывается оказать помощь другому человеку, терпящему бедствие, несомненно достоин морального, а иногда и правового осуждения; чиновник, который не дает законного хода делу и отказывается выполнить просьбу обратившегося к нему гражданина, хотя это входит в его обязанности, — безусловно плохой чиновник и нечестный человек.

В П. различают три структурных элемента: субъективное побуждение (мотив), объективированный результат и объективные и субъективные условия совершения П. Для адекватной оценки П. недостаточно установить только его мотив или исходить только из социальной ценности результата, как это принято, например, в системах так называемой *консеквенциальной этики*. Еще Гегель подчеркивал, что П. надо рассматривать и оценивать как целое, в единстве его субъективных мотивов и его результатов, которые становятся не зависящими более от его воли объективными фактами («камень, выпущенный из руки, принадлежит дьяволу»). Большое значение для правильной моральной оценки П. имеют также благоприятные или неблагоприятные объективные и субъективные (психические, идеологические и т.п.) условия совершения П. Например, в судопроизводстве эти условия могут играть роль обстоятельств, смягчающих или отягчающих вину.

Таким образом, П. есть целостное образование, моральное качество которого может быть установлено только в единстве тех его структурных элементов, которые имеют морально-ценностное значение.

ПРАВО — система правил поведения или норм, которые: а) направлены на регулирование общественных отношений; б) имеют повелительный (императивный) или дозволительный (диспозитивный) характер; в) обеспечиваются силой государственного принуждения. Таково позитивное определение П. с точки зрения его объекта. Согласно тому же определению, но взятому с точки зрения субъекта, П. представляет собой меру свободы или возможного поведения лица (индивида или социального образования) и устанавливает границы его правопритязаний.

В современной правовой науке существует несколько классификаций П. По культурно-географическому признаку выделяют правовые системы (континентальную, общего П., мусульманского П., П. Дальнего Востока и др.). По национальному признаку П. делят на национальное (т.е. действующее право отдельного государства) и международное (т.е. регулирующие межгосударственные отношения). По отраслевому признаку П. подразделяют на конституционное, административное, коммерческое и т.п. Учитывая специфику основополагающих принципов и защищаемые интересы, отдельные отрасли П. условно объединяют в три основные группы — публичное, частное (гражданское) и уголовное П.

В современной философии и теории П. разработаны различные подходы к сущности П. Среди них прежде всего следует выделить два подхода. Согласно первому, сущность П. заключается в идее П., т.е. в том, каким П. должно быть. В этом случае содержание П. раскрывается через понятия «справедливость», «свобода», «разум» и др. Согласно второму, сущность П. определяется исходя из действующего или положительного П. Здесь центральными понятиями выступают «норма», «принуждение», «авторитет», «обычай» и др. К первым относятся сторонники концепции *естественного права*, ко вторым, в зависимости от утверждения или отрицания роли традиции, — представители *исторической школы права* и *юридического*

позитивизма. Особой разновидностью подходов к сущности П. является функциональный подход, когда под П. подразумевается уже не особая сущность или идея, не система норм, а практика правоприменения, ядром которой является правосудие (*юридический реализм*). В начале XX в. широкое распространение получило понимание П., в основе которого лежали достижения психологической науки. Основатель данного подхода Л.И. Петражицкий определял П. как совокупность психических переживаний долга и обязанности, которые обладают императивно-атрибутивно (повелительно-притязательным) характером. Начиная с 70-х гг. XX в., все большим влиянием начинают пользоваться направления, интегрирующие аналитический или семиотический подход, который ограничивается анализом правовой действительности с точки зрения присущих ей внутренних закономерностей, с исследованиями политического, идеологического и экономического характера, соотносящими право с иными областями социальной жизни (*критические юридические исследования*).

ПРАВОСЛАВИЕ — принятый перевод греческого слова «ортодоксия» (*ορθοδοξία* — от *ορθος* — прямой, правильный и *δόξα* — мнение). П. — одна из трех основных христианских конфессий наряду с католицизмом и протестантизмом. П. распространено преимущественно в странах Ближнего Востока, Восточной Европы, в России и на Балканах; по числу последователей уступает католицизму и протестантизму. П. возникло после разделения Римской империи на Западную и Восточную в 395 г., а Византия, государственной религией которой стало П., просуществовала вплоть до 1453 г., осуществляя религиозную экспансию на Восток. В отличие от западного христианства, где изначально складывался способ единовластного церковного правления, нашедший свое логическое завершение в идеологии папизма (и папоцезаризма), на христианском Востоке преобладал цезарепапизм (позднее оформившийся в доктрину симфонии властей), а духовная власть в равной степени принадлежала четырем патриархам: константинопольскому, alexandрийскому, антиохийскому и иерусалимскому. Ослабление светской централизованной власти в Византии привело к появлению четырех первых авто-

кефалий (от греч. *κεφαλή* — сам и *κεφαλή* — глава). Большая же часть автокефальных (самостоятельных) православных церквей образовалась лишь в XIX–XX вв. Сегодня в мире насчитывается 15 поместных автокефальных православных церквей: Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Русская, Грузинская, Сербская (Автономная Македонская церковь имеет неподтвержденную Сербской православной церковью автокефалию), Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская (Греческая), Албанская, Православная церковь в Польше, Православная церковь в Чехии и Словакии, Православная церковь в Америке; и 4 автономных (от греч. *αὐτός* — сам и *νόμος* — закон, т.е. имеющих право на самоуправление): Синайская, Финляндская, Украинская, Японская (Критская Православная церковь иногда считается пятой автономией). Все вместе они составляют Вселенское П.

Термин «ортодоксия» известен со II в. У Климента Александрийского (II–III вв.) им обозначается истинная вера и единомыслие всей Церкви в противовес инакомыслию (*εἰρεδοξία*, от греч. *ἕτερος* — другой и *δόξα* — мнение) и разногласию еретиков. Название «православная» укрепилось за Восточной церковью после схизмы 1054 г., когда Западная церковь усвоила себе название «католическая». До этого времени название «православная» встречается всего в двух документах: в рескрипте Елифания Кипрского конца IV в. и в житии преп. Саввы Освященного, датированном серединой VI в. Но уже в 842 г., по случаю окончания в пользу иконопочитателей длительного спора с иконоборцами, в Константинополе был составлен так называемый «чин П.», совершаемый в «неделю П.» (т.е. в первое воскресенье Великого поста). Центральным моментом этого богослужения является анафематствование (т.е. публичное заявление о непричастности к П., а не проклятие) всех, не признающих догматику, отраженную в Символе веры. Основу вероисповедания в П. составляют Священное Писание (Библия) и Священное Предание (правила «святых апостолов», постановления семи Вселенских и некоторых поместных соборов, писания «мужей апостольских», творения отцов церкви II–VIII вв.). Священное Предание, формально ограниченное временными рамками эпохи патристике, в действительности дополня-

лось в более позднюю эпоху новыми фундаментальными богословскими, мистическими и аскетическими творениями Симеона Нового Богослова (ум. в 1032 г.), Григория Паламы (ум. в 1359 г.), мистиков XIV в. (Николая Кавасилы, Григория Синаита) и многих других. Важнейшими положениями православной веры являются *догматы*: тринитарные (например, догмат единосущия, догмат личного бытия ипостасей Святой Троицы); христологические (касающиеся личности Иисуса Христа); мариологические (определяющие статус Божией Матери); хартмиологические (содержащие учение о грехе); сотериологические и эсхатологические (содержащие учение о спасении, Страшном суде и конце света); еклесиологические (раскрывающие учение о церкви) и пр. Часть этих догматов кратко сформулирована в тексте Никео-Константинопольского Символа веры (IV в.). В его 12 тезисах провозглашаются: монотеизм и креационизм (вера в единого Бога, сотворившего мир), исповедание Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого в качестве трех ипостасей (личностей) единосущной Троицы; признание того, что Иисус Христос — Бог-Сын, что Он предвечно рожден от Отца, несотворен, единосущен Отцу, ради спасения людей сошел на землю, воплотился «от Духа Свята и Марии Девы» и воочеловечился, был распят (приняв на Себя грехи мира) и погребен, но воскрес и вознесся на Небеса, и придет вновь вершить суд над живыми и умершими; исповедание Духа Святого животворящим (т.е. олицетворяющим творческую и промыслительную силу Божию) и исходящим от Бога-Отца; Церковь признается единой, святой, соборной (кафоллической) и апостольской, а крещение — таинством, совершаемым единожды «во оставление грехов»; высказывается также надежда на воскресение всех умерших и будущую вечную жизнь. От католической православная догматика отличается отсутствием папистских догматов (о главенстве папы римского и об учительной непогрешимости папы римского) и тринитарного догмата *filioque* (об исходянии Духа Святого не только от Отца, но и от Сына); признанием только двух мариологических догматов — о приснодевстве Марии и о том, что Мария есть Богородица, и непризнанием остальных мариологических догматов (о непорочном зачатии Девы Марии и о Ее воскресении и телесном

вознесении на небеса); иной трактовкой хамартиологического, экклесиологического и прочих догматов, отрицанием существования чистилища и сокровищницы сверхдолжных дел. В отличие от дохалкидонитов (т.е. монофизитских церквей, отколовшихся от еще неразделенного христианства около или после 451 г.: Армянской, Коптской, Яковитской и Эфиопской), православные принимают так называемую «богатую» христологию и признают Иисуса Христа единой личностью, но обладающей двумя — божественной и человеческой — природами, волями и действиями («неслиянно», т.е. не образуя одну новую смешанную природу богочеловека, отличную и от божественной, и от человеческой; «нераздельно», т.е. не образуя двух разных лиц; «неизменно», т.е. и божественные, и человеческие природа, воля и действие не претерпевают в единой личности никаких трансформаций; «неразлучно», т.е. божество и человечество в Иисусе Христе навечно неразлучно соединены с момента Его непорочного зачатия). Тем самым в П. отвергается монофизитство (учение об одной природе богочеловека), монофелитство (учение об одной воле), моноэнергетизм (учение об одном действии) и адопционизм (признание в Иисусе человека, усыновленного Творцом). Тринитарная догматика, принятая П., была выработана в первые века христианства в ходе богословских споров, в частности, с *антитринитариями*. Каждая из трех ипостасей Св. Троицы, по православному учению, обладает всей полнотой божественных свойств, вытекающей из их единой божественной сущности: всеведением, вездесущностью, всемогуществом, возрождением, творением, святостью, способностью очищения от греха людей, промыслительным действием в мире, совершением чудес, предсказанием будущего и т.д. Однако у каждой из ипостасей Св. Троицы имеются и особые отличительные свойства: Бог-Отец не имеет для Себя причины; Бог-Сын рожден от Отца «прежде всех век», всегда существовал наравне с Богом-Отцом; Бог-Дух Святой предвечно исходит от Отца, пребывает в Сыне, ниспосылается в мир как Утешитель от Отца Сыном. Осмысливая иерархические отношения внутри Св. Троицы, П. отвергло субординационизм (по которому Христос подчинен Отцу), пневматомахизм (Дух подчинен Двоице: Отцу и Сыну), мода-

лизм (Отец, Сын и Дух — суть различные имена одной личности) и патрипассионизм (утверждавший, что на кресте страдал Отец). В учении о *душе* (анималогии) П. стоит на позиции креационизма, признавая, что каждая душа индивидуально творится Богом, и не допускает идеи «отпочкования» души ребенка от родительских душ (так называемый *традуцизм*, от лат. *traduco* — «перемещать», — концепция, к которой были склонны Тертуллиан и М. Лютер). Православную аскетику отличает от католической суровость и трезвенность, критическое отношение к практике визионерства и экстатических состояний, отсутствие мистического эротизма, свойственного, например, духовному опыту Катарини Сиенской (XIV в.), Терезы Авильской (XVI в.), откровениям блаженной Анжелы (XIII–XIV вв.) и медитативной мечтательности, обнаруживаемой у Франциска Ассизского (XIII в.), Игнатия Лойолы (XVI в.). Важную роль в П. играет концепция синергии — сотрудничества человека и Бога в «домостроительстве спасения», а также традиция исихазма — аскетического священнобесмолвия, наиболее полно отразившаяся в творчестве Григория Паламы. В отличие от протестантизма П., как и католицизм, признает семь таинств (крещение, миропомазание, причастие, покаяние, священство, брак, елеосвящение) и не отказывает им в благодатной действенности, видя в них не аллегорию, а реальное общение со Христом. В П. сохраняется институт монашества, среди христианских культов особенное развитие получили культы святых, реликвий и *икон*. Основными обрядовыми различиями П. и католицизма являются — у православных — более длительное богослужение, употребление древней (расширенной) редакции текстов литургий святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, крещение погружением, отсутствие практики конфирмации, совершение евхаристии на квасном хлебе, причастие под двумя видами для клириков и мирян, строгость постов и соблюдение четырех многодневных постов в году, в некоторых православных церквях годовой цикл богослужений продолжает определяться по юлианскому календарю.

Русское П. представлено в первую очередь Русской Православной церковью. П. на Руси было известно задолго до официальной даты крещения Руси (988 г.). Но и значи-

тельно позднее в русской традиции сохранялось двоеверие — синкретическое смешение христианских и древнеславянских культов и ритуалов, частично преодоленное П. лишь в XVI—XVIII вв. Вскоре после своего образования Православная церковь на Руси получила статус митрополии Константинопольского патриархата. В 1325 г. митрополичья кафедра была перенесена в Москву (из Владимира-на-Клязьме, где она находилась с 1299 г.), а в 1448 г. была провозглашена автокефалия. В 1589 г. было учреждено патриаршество. Церковные реформы патриарха Никона в середине XVII в. привели к жесткому конфликту с оппозицией, давшей начало старообрядчеству. В 1721 г. Петр I упразднил патриаршество, создав взамен Духовную коллегию, преобразованную в Святейший правительствующий синод. Лишь в 1917 г. патриаршество в России было восстановлено. Сложные, драматические взаимоотношения Русской Православной церкви с Советским правительством инициировали появление в 20-е гг. целого ряда раскольнических православных религиозных движений внутри страны и за ее пределами: например, обновленчество, Истинно Православная церковь, более известная как Катакомбная, Русская Православная церковь за рубежом и пр. Последняя возникла в результате конфликта эмигрантского духовенства с Русской Православной церковью в 1927 г., переросшего в так называемый «карловацкий раскол» после обнародования митрополитом Сергием (Страгородским), возглавившим Временный священный синод, «Декларации» о лояльности в отношении Советского правительства». Сепаратистские тенденции внутри российского П. вновь обострились в конце 1980-х — начале 1990-х гг. во время повышения массового интереса к религии. В этот период как независимые конфессиональные образования возникли Российская Православная Свободная Церковь, Кафолическая Православная церковь, Геннадиевская ветвь Истинно Православной церкви, Украинская Православная церковь Киевского Патриархата и др. Ни одно из перечисленных конфессиональных образований не признано Вселенским П. в качестве автокефальной или автономной церкви. В 1971 г. поместный Собор Русской Православной церкви снял «клятвы» со старообрядцев, признав их православными. С этого момен-

та начался новый период взаимоотношения — конструктивного диалога и сотрудничества — Московского Патриархата и старообрядцев-поповцев. Среди поповцев наиболее крупными образованиями являются Русская Православная Старообрядческая церковь (Белокриницкая иерархия), Церковь древлеправославных христиан-старообрядцев и Единоверческая церковь. Радикально настроенными остаются беспоповцы (поморцы, федосеевцы, филипповцы, спасовцы). Духовное христианство (христововеры-«хлысты», духоборцы, духовные христиане-молокане) представляет собой старое русское сектантство (XVII—XVIII вв.) и П. не является.

Русская православная мысль в философии и богословии конца XIX — середины XX в. представлена именами Г.П. Флоровского, Вл.Н. Лосского, А.Д. Шмемана, И. Мейендорфа, С.Н. Булакова, П.А. Флоренского, С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, Л.П. Карсавина, В.В. Зеньковского, С.Л. Франка, А.В. Карташева, Г.П. Федотова, С.И. Фуделя и многих других. В области православной аскетики непреходящее значение имеют труды св. Филарета (Дроздова), митрополита Московского, св. Игнатия Брянчанинова, св. Феофана Затворника Вышинского, оптинских старцев Макария и Амвросия, прав. Иоанна Кронштадтского, епископа Варнавы (Беляева), схииеромандрита Иоанна (Маслова). Для русского П. характерна активная канонизационная деятельность. Наиболее известными и почитаемыми русскими святыми являются князья Борис и Глеб, преп. Антоний и Феодосий Киево-Печерские, преп. Сергей Радонежский, Святые Петр и Алексей, митрополиты Московские, преп. Нил Сорский, преп. Иосиф Волоцкий, преп. Серафим Саровский, блаж. Ксения Петербургская, преп. Амвросий Оптинский. С середины 90-х гг. в Русской Православной церкви ведется работа по канонизации жертв репрессий 20—30-х гг. — новомучеников и исповедников российских. Не менее актуальными для российского П. на современном этапе являются культуроохранительные и миротворческие идеи, проблемы социальной diakонии, экклесионизма и катехизации, а также экуменизм.

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ (от греч. *орθος* — прямой, правильный, истин-

ный, верный и до́га — мнение, представление, предположение, и от греч. θεός — бог и λόγος — слово, учение) — система создания, кодификации, передачи, объяснения, истолкования, обоснования и оправдания на концептуальном уровне (апологетической защиты) православного (см. *Православие*) верования и определяемой им ритуальной практики, а также комплекс церковных дисциплин, изучающих и излагающих различные аспекты и компоненты указанной системы. В П.б. по ряду критериев принято различать: а) святоотеческое богословие, сформировавшееся в эпоху семи Вселенских соборов (IV–VIII вв.), систематизированное, в частности, Иоанном Дамаскиным (ум. между 753 и 780 гг.) в труде «Точное изложение православной веры»; б) *апофатическое богословие* и *катафатическое богословие*; в) «вертикальное», акцентирующее внимание на божественном провидении и определяющей роли Бога в мире с четко выраженной иерархией отношений: Бог — человек (в силу этого носящее догматический характер); и «горизонтальное», рассматривающее связь человека и Бога опосредованно, через социальные и религиозные отношения с другими людьми (имеющее поэтому более практический характер); г) *догматическое богословие*; д) сравнительное (обличительное, полемическое), изучающее «истины православной веры в сопоставлении с теми догматическими, каноническими и церковно-практическими отклонениями, которые содержат инославные... конфессии» (Огицкий Д.П., Козлов Максим. Священное Православие и западное христианство. М., 1995. С. 9); е) нравственное или практическое, предметом которого является церковное учение о нравственном сознании и нравственном поведении человека. П.б. включает два аспекта: «теоретическое рассмотрение... общечеловеческих основ нравственности и изучение вопросов конкретного воплощения... этики в христианской жизни» (Платон Игумнов, архим. Православное нравственное богословие. М., 1994. С. 5–6); ж) пастырское (пасторология), предметом которого «служит изъяснение жизни и деятельности пастыря, как служителя совершаемого благодатию Божию духовного возрождения людей и руководителя их к духовному совершенству» (Антоний Храповицкий, митр. Пастырское богословие. Изд. Свято-Успенского

Псково-Печерского монастыря, 1994. С. 3). Пасторология, по преимуществу, решает проблемы трех типов. Первый связан с личностью пастыря, его человеческими качествами, призванием, подготовкой. Второй тип проблем связан с самим «искусством пастырствования», т.е. духовного, а не только морального, руководства паствой. И третий — с задачами, возникающими в ходе пастырского служения, к примеру, психологическими или психоаналитическими. Архимандрит Киприан (Керн) в своем труде «Православное пастырское служение» (СПб., 1996) подчеркивает, что не все области деятельности священника входят в компетенцию пасторологии, поскольку богослужебная деятельность является предметом отдельной дисциплины — литургики, вероучительная — катехетики и дидактики, проповедническая — гомилетики и т.п. Таким образом, пасторология занимается прежде всего вне-богослужебной деятельностью пастыря (С. 4–9); з) основное (апологетика), рассматривающее главным образом вопросы общерелигиозного характера, такие, например, как понятие и происхождение религии, религия и наука, космо- и антропогенез. «Важнейшее место в основном богословии занимает критическое, богословски ориентированное рассмотрение духовной правомерности религиозных представлений; здесь оно смыкается с философией религии. <...> В основное богословие входит также изучение самого религиозного переживания... [Православное богословие] соприкасается с психологией религии, с ее историей и со сравнительным религиоведением» (Михаил Мудьюгин, архиеп. Введение в основное богословие. М., 1995. С. 11; см. также библиографию в книге: Осипов А.И. Путь разума в поисках истины (Основное богословие). М., 1997. С. 317–324); и) социальное, являющееся системой богословских взглядов на социально-политические проблемы современности (поскольку одними из важнейших функций религии, христианства в том числе, являются регулятивная и легитимирующая). В социальном богословии была выработана, например, концепция социальной диаконии и экклесионизма (т.е. мирского и внутрицерковного служения верующих); к) В России П.б. стало развиваться с появлением церковных учебных заведений — так возникло академическое П.б., включающее в себя опыт разра-

ботки и преподавания различных церковных дисциплин сотрудниками российских духовных семинарий и академий. К богословским дисциплинам относятся также: л) литургика (которая ранее считалась частью практического богословия) и ее подразделения: культология (религиозная философия и психология культа вообще и культов отдельных религий), мистериология (изучение мистерий вообще и церковных таинств в частности), ритуалистика (изучение «чинодейственной стороны христианского культа»), эротология (богословская наука о праздниках), типикология (исследование церковных богослужебных уставов), гимнология (наука о церковных песнопениях), сравнительная литургика и другие, например, пастырская литургика (см. подробнее: Николай Кожухаров, еп. Введение в литургику. М., 1997); м) *патрология* и *патристика*; н) библиология и библистика; о) гомилетика (наука о церковной проповеди); п) церковное (каноническое) право; р) церковная история и археология и др. (см., например, библиографию: Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928. Переизд. 1992).

ПРАВЯЩИЙ ОТБОР – социально-философское понятие евразийского учения, обозначающее организованный и сплоченный правящий слой в государстве (см. *Евразийство*). Впервые определяется в третьем выпуске «Евразийской хроники» (Прага, 1926). Истоки своей концепции евразийцы находят у Платона, «для которого вопрос сознательной организации правящего отбора в государстве был самым основным и важным политическим вопросом» (Н. Алексеев). У различных евразийских авторов в качестве синонимов понятия «П.о.» употребляются понятия «ведущий отбор», «ведущий слой», «правящий слой». На протяжении всей русской (российской) истории П.о., по мнению евразийцев, существовал в четырех формах: а) княжеская дружина; б) служивый класс московских государей; в) дворянство императорского периода; г) коммунистическая партия. Юридическое оформление и историческое «окружение» каждой из этих форм различны, но основной принцип особым образом собранного и отлаженного правящего отбора один и тот же: служение государству. Евразийцы были убеждены в том,

что Российско-евразийская государственность в силу географических и исторических условий, а также психологических отличий населяющих Евразию народов нуждается в той особой скрепе общественно-государственного здания, каковой является в государственно-правовом смысле оформленный отбор людей, годных для общественной и государственной службы, и что такой отбор неизбежен для любого государственного строя в пределах России-Евразии.

П.о. формируется и пополняется все новыми и новыми силами с учетом мировоззрения, личной годности и заслуг людей. Он не может быть замкнутой кастой, должен пополняться из всех слоев народа с тем, чтобы всегда его высшей целью были общие интересы, а не интересы отдельных социальных групп.

Учение о П.о. возникло как ответ евразийцев на бурные революционные события в России, главной причиной которых евразийцы считали отрыв старого ведущего слоя от народа. В дальнейшем это учение было обобщено по отношению к любому политическому строю любой страны мира (П. Савицкий). В наиболее полном виде концепция ведущего отбора разработана Алексеевым Н.Н.

Социальные функции П.о. в государстве не полностью совпадают с функциями управления. Он является носителем идеалов данного общества, идейным представителем той культуры, к которой относится это общество. Ведущий отбор (слой) не должен преодолевать многообразие научных концепций общественного развития законодательным путем, не должен абсолютизировать одну из них, как это произошло в России с марксизмом, а должен организовать общество на основе внутреннего убеждения в правоте выбираемого пути развития страны. Для выполнения этой задачи он сам должен представлять собой нечто вроде духовного ордена, который призван на своем примере морально, а не насильственно вдохновлять общество. В случае же полного слияния его с государственным аппаратом он с неизбежностью превратится в род бюрократии, лишенной творческих идеалов.

Построенный как общественная самоорганизация П.о. лишь отдаленно напоминает политическую партию. Главное его отличие от партий заключается в том, что последние строятся на основе частного интереса, в то

ПРАГМАТИЗМ

время как П.о. должен воплощать в себе интересы целого. Поэтому идеалом евразийцев мыслится общество, где существует единая ведущая организация и где, следовательно, существует однопартийный политический режим. По мнению евразийцев, П.о. в современных государствах разбит на целый ряд враждующих групп и в силу этого проблемы власти решаются или путем смены тех или иных групп во властвовании, или насильственного подавления одних групп другими. Первый путь — современная демократия, второй — диктатура. И тот и другой тип государства далек от совершенства. И демократия, и диктатура — результат такого общественного состояния, где ведущий отбор не объединен и живет в состоянии духовного разброда. Поэтому в демократических системах в результате споров рождается не истина, а компромисс, выступающий в форме определенной равнодействующей противоположных политических устремлений. Там же, где нет возможности компромисса, с необходимостью возникает диктатура, которая так же далека от истины, как и демократия. Некоторые евразийцы считают, что для совершенного государства ведущий отбор должен быть прежде всего идеократическим, т.е. должен быть построен на власти одной идеи, на единстве миросозерцания. Другие, не соглашаясь с такой точкой зрения, замечают, что существует множество *идеократий*, множество миросозерцаний, порой противоречащих друг другу, поэтому настоящий П.о. невозможен в таких условиях. П.о., как считает виднейший правовед евразийства Алексеев, совершенного государства лучше всего определять не как идеократический (т.е. руководствующийся знанием высшей идеи), а как эйдократический (т.е. руководствующийся знанием эйдосов), понимая эйдос как «мысли бога» (средний платонизм). П.о. в совершенном евразийском государстве должен обладать знанием высшего эйдоса, ему должна быть открыта высшая религиозно-философская истина, которой он должен служить и объединять в этом служении все общество. Платоновское государство под управлением философов — один из прототипов П.о. на основе верховной идеи — идеи религиозной.

Литература: Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926; Евразийские хроники. Вып. III. Прага, 1926; Трубецкой Н.С.

О государственном строе и форме правления // Евразийские хроники. Вып. VIII. Париж, 1927; Савицкий П.Н. Идеи и пути русской литературы / Русский узел евразийства. М., 1997; Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 1998.

ПРАГМАТИЗМ в этике (от греч. *πράγμα* — дело) — направление в моральной философии, главным образом американской, берущее начало от философии Ч. Пирса (1839—1914). Основные положения П. были сформулированы У. Джеймсом (1842—1910) и получили систематическое развитие у Дж. Дьюи (1859—1942).

Согласно Джеймсу, в этике нужно различать три направления исследований, или три вопроса: а) психологический (в котором рассматривается происхождение моральных понятий), б) метафизический (в котором рассматривается значение моральных понятий), в) казуистический (в котором выясняется критерий блага и зла, вытекающие отсюда обязанности по отношению к конкретным случаям). В вопросе о происхождении моральных понятий Джеймс в полемике с утилитаризмом, социальным утопизмом и эволюционизмом (см. *Эволюционная этика*) утверждал наличие в человеческой природе врожденной склонности к идеальному (а не к приятному и полезному) ради него самого. В вопросе о природе моральных понятий он исходил из того, что их содержание и сам факт их существования обусловлены наличием «чувствующего существа» — человека, способного отличать благо от зла, исходя из своих предпочтений и независимо от внешних обязанностей; иными словами, моральный мир — это порождение субъективного сознания человека. Соответственно, нет и никаких обязательств самих по себе, а имеются только соответствующие требования, формулируемые чувствующим и желающим существом. Таким образом, моральные понятия («хороший», «дурной», «обязательство») не являющиеся «абсолютными сущностями» или выводами из умозрительных законов, но отражают реальные чувства и желания. «Этический мир» развивается на основе существования живых сознаний, «составляющих суждения о добре и зле и предъявляющих друг другу требования»; «этическая республика» существует независимо от того, есть или нет на свете Бог. По поводу наиболее сложного вопроса о критерии бла-

га Джеймс признает, что невозможно построить такую этическую систему, которая вмещала бы все мыслимые на земле блага: между идеалом и действительностью всегда существует разлад, устраняемый лишь ценой жертвы частью идеала. Поэтому, чтобы избежать скептицизма и догматизма, моральный философ должен руководствоваться принципом: «постоянное удовлетворение возможно большего числа требований», а наилучшим должен признаваться поступок, ведущий к наилучшему для целого при наименьшем количестве жертв. В рамках казуистического анализа этика, по Джеймсу, может быть подобной естественной науке, т.е. позитивному, эмпирическому и постоянно меняющемуся знанию; но в этом смысле философия морали невозможна.

Характерной особенностью прагматистского подхода, как он был развит в этике Дьюи, является рассмотрение моральных проблем в терминах конкретных и специфических ситуаций. Соответственно под должным и правильным понимается поведение, ведущее в данной конкретной ситуации к наибольшему благу как для других людей, так и для самого действующего лица, под *добром* — то, что отвечает требованиям, задаваемым ситуацией, а моральная задача человека усматривается в обеспечении наибольшей полноты блага в ситуации конфликтующих требований. Каждая моральная дилемма, по Дьюи, уникальна, и конкретное соотношение реализованных и погранных идеалов, возникающее из каждого отдельного решения, всегда представляет собой мир, для которого еще не было прецедента и для поведения в котором еще не создано правило; моральное правило формулируется в каждой конкретной ситуации заново. В морали речь идет не об определении «подлинной ценности» в противовес «ложной ценности», но об определении такой линии поведения, при которой были бы по возможности учтены все включенные в ситуацию ценности; более того, ценность является таковой не в силу своей подлинности, в отличие от ложности, а в силу того, что она существует (Дж. Мид). Такого рода ситуационизм, или контекстуализм, подвергался критике за то, что не оставлял места для накопления морального опыта; на что Дьюи отвечал, что обобщенные представления о целях и ценностях существуют в тех же формах, что и

любые общие идеи, и используются в качестве интеллектуальных инструментов в суждениях относительно конкретных случаев по мере их возникновения; как инструменты они создаются и испытываются в их применимости к этим случаям.

В «Этике», написанной Дьюи совместно с Дж. Тафтсом (1908) и в течение десятилетий оставшейся одной из наиболее популярных в США книг по моральной философии, вводится различие между «рефлексивной» (*reflective*) и «обычной» (*customary*) моралью. Под первой понимаются те идеи и правила, которые возникают в процессе решения моральных проблем в конкретных ситуациях; под второй — те общие моральные цели и принципы, которые формируются на основе повторяющихся ситуаций и которые могут рассматриваться в качестве «операционального а priori», каждый раз проверяемого и подтверждаемого в новых возникающих ситуациях принятия моральных решений.

Этические идеи Дьюи получили признание в политической теории, в частности, в учении о «демократии как моральной концепции», и в теории воспитания, в частности, морального воспитания.

В 60–70-е гг. П., казалось, практически утратил свои позиции в философии; однако с конца 80-х гг. он получил «второе дыхание» как американская параллель постмодернистских новаций в европейской философии (Д. Даннетт, С. Путнем, Р. Порту).

Литература: Джеймс У. Воля к вере. М., 1997; Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997; Dewey J., Tufts J. H. *Ethics*. Carbondale: Southern Illinois U.P., 1985; Morris Ch. *The Pragmatic Movement in American Philosophy*. N.Y., 1970.

ПРАДЖНЯ (санскр.), паннья (пали) — в буддизме — истинная мудрость; обретается в акте просветления и является не результатом эмпирического и рационального познания, а результатом практики сострадания. Считается одним из шести совершенств (парамита) и одной из двух (наряду с состраданием) «опор» махаяны, поскольку достигший мудрости святой мистически созерцает дхармы, являющиеся путем для освобождения его индивидуального потока дхарм. В «Абхидхармакоше» Васубандху П. называется «различением дхарм волнующихся (сасрава) от неволнующихся (анасрава)».

ПРАКРИТИ

Согласно нововведениям в буддийскую доктрину, сделанным в махаяне, П. потенциально присутствует в каждом сознании, объединяет все сознательные существа и является той скрытой частичкой абсолютного Будды, которая гарантирует каждому возможность освобождения от сансары.

ПРАКРИТИ (санскр. — природа, перво-материя) — в древнеиндийской философии термин для обозначения природной субстанции, материальной основы и первопричины мира объектов, не сводимой ни к конкретно-чувственным элементам (бхутам), ни к атомам (параману). П. — одна из основных категорий (наряду с Пурушей) древнеиндийской философской системы санкхья: здесь П. выступает как главная и внеразумная (ачетана) причина эволюции, или развертывания, мира. Ступени эволюции П. в санкхье таковы. Первой из них выступает махат (великое) — зародыш всей огромной вселенной, когда П. пробуждается от космического сна, а освещаемый сознанием Пуруши махат служит своего рода субстратом всех последующих индивидуальных сознаний, вследствие чего он также называется буддхи (первичный интеллект, что не есть Пуруша). Далее возникает самосознание «Я» (ахамкара; и это не Пуруша), из которого развертываются три серии телесных элементов: а) шесть человеческих органов чувств (джнянендрии); б) пять человеческих органов действия типа рук, ног (кармендри); в) пять зародышей, или тонких физических элементов (танматры), которые раскрываются в конечные продукты эволюции — грубые физические первоэлементы-стихии (бхуты). Таким образом, всего насчитывается 24 категории, или формы, возникшие из эволюции П. Периодически совершающаяся эволюция П. сопровождается также периодической ее инволюцией-свертыванием, что обусловлено сотеориологическими целями.

Учение о П. (П.-вада), как концепция внеразумной материальной причины мира, подвергалась резкой критике философами веданты, в которой утверждалась, напротив, концепция разумной (четана) причины мира. Поэтому в ряде школ индийской мысли и особенно в веданте П. предстает в качестве источника заблуждения, ибо ее низшая реальность скрывает высшую реальность абсолюта — Брахмана; в связи с этим П. отождествляется с майей.

ПРАЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ, дологическое мышление — понятие, введенное французским философом Л. Леви-Брюлем (1857—1939) для характеристики «первобытного» мышления (мышления народов, не принадлежащих к современному западному типу общества). Опираясь на идеи французской социологической школы Э. Дюркгейма, Леви-Брюль утверждал, что различию структур человеческих обществ должно соответствовать различие высших умственных способностей принадлежащих к разным типам общества людей. Леви-Брюль подчеркивал не различия индивидуального мышления архаического и современного человека, но именно различия «коллективных представлений» разных сообществ. На уровне «коллективных представлений» «первобытное» мышление выступает как П.м. Логическое мышление, как его понимал Леви-Брюль, — это мышление, избегающее противоречий. Первобытное мышление может быть названо пралогическим не потому, что оно предшествует логическому, а потому, что оно игнорирует логический закон противоречия и следует закону партиципации (закону сопричастности). В силу этого в мышлении первобытных людей представления сочетаются иначе, чем в мышлении современного человека. Кроме закона партиципации П.м. свойственны также иная ориентированность прежде всего на мистические причины; исключение из причинных отношений случайности; отсутствие понятий, абстрактных терминов; предпочтение анализу синтеза (поэтому П.м. — «синтетическое по своей сущности»). Кроме того, в П.м. огромную роль играет память, в частности память о мифическом прошлом; значительное место отводится аффектам и не считается обязательной проверка заключений данными эмпирического опыта. Поскольку в П.м. широко используются мифологические образы, мистические объяснения сил и действий, Леви-Брюль считает П.м. мистическим.

Концепция П.м. была выдвинута Леви-Брюлем как альтернатива «анимистической гипотезе» английской антропологической школы (Э. Тайлор, Дж. Фрэзер и др.). Представление о тождестве умственных процессов людей «низших» обществ и людей современного западного общества является, по Леви-Брюлю, методологической ошибкой этой школы. Он выступал и против другого

постулата антропологической школы — эволюционизма, допуская, что черты П.м. в коллективных представлениях современных обществ сохраняются, в частности, в религии. Теория П.м. мыслилась ее создателем как инструмент исследования этапов развития человеческого сознания и законов общей эволюции духовной культуры. Крайности теории П.м. вызвали содержательную критику исследователей архаического сознания, например К. Леви-Строса, тем не менее ее важнейшие идеи оказали влияние на концепцию интеллекта Ж. Пиаже, глубинную психологию К.Г. Юнга, феноменологию религии Г. ван дер Леува и ряд других крупных течений современной гуманитарной науки.

Литература: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; Levy-Bruhl L. L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs. P., 1938; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995; Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978.

ПРАМАНА (санскр., синоним — грахана) — в индийской философии понятие, означающее инструмент или источник получения достоверного знания. Разными школами признавалось различное количество П., а их общее число доходило до одиннадцати. Это были пратьякша — восприятие, анумана — вывод, шабда — авторитетное словесное свидетельство, подразделяемое на шрути — священное предание (веды) и स्मृति — священное писание (ведическую литературу), упамана — сравнение, артахпатти — необходимое допущение, ануपालабхи — невосприятие потенциально воспринимаемого, айтихья — традиция, чешта — жест, паришеша — исключение и самбхава — включение. Чарваки-локаятики считали единственным источником достоверного знания восприятие; буддисты и вайшешики признавали восприятие и вывод; санкхьяики и джайны к двум вышеназванным П. добавляли словесное свидетельство; найяики дополняли три эти П. сравнением; часть мимансаков — последователей Прабхакары признавали пять П., добавляя необходимое допущение; ведантисты и мимансаки — последователи Кумарилы включали в число П. также невосприятие; в исторических текстах-пуранах говорится о восьми П. из приведенного списка; тантрики дополняли их число жестом.

В разных школах одни и те же П. получали разные толкования, и это явилось предметом длительных эпистемологических дискуссий между ними. В основных школах (ньяя, джайнизм, буддизм) препринимались попытки свести второстепенные П. к главным — восприятию и выводу.

ПРАМОНОТЕИЗМ — теория происхождения религии, построенная на признании единобожия в качестве изначальной ступени истории религиозного развития. Первыми сторонниками этой идеи были некоторые представители «мифологической школы»: Я. Гримм, В. Маннгардт, Э. Лэнг и др. Систематическое развитие теория П. получила в трудах В. Шмидта (1868–1954) — прежде всего в «Происхождении идеи Бога» (В 12-ти т., 1912–1955), а также в работах его последователей. Привлекая огромный по объему этнографический материал полевых исследований народов Африки и Океании, Шмидт пытался обнаружить в «примитивных» верованиях в верховное существо общие черты, что подтвердило бы их зависимость от древнейшего единобожия. Для обоснования своей концепции Шмидт в полемике с анимизмом опирался на авторитетную в начале XX в. теорию преанимизма. Согласно представлениям Шмидта, древнейший образ небесного Бога, Бога-творца был наиболее «чистым» выражением «единобожия»; развитие хозяйства, в особенности земледелия, общественных отношений (утверждение матриархата) обусловило возникновение религиозного почитания природы, тотемизма, фетишизма, магизма и мифологии, что привело к отказу от первоначального единобожия, основанного на вере в Бога-отца. Ряд наблюдений Шмидта, основанных на этнографическом материале, имеет серьезное научное значение, однако развитая в его трудах общая теория П. не получила широкой поддержки в современном религиоведении и используется главным образом для обоснования теологических подходов.

ПРАНА (санскр., дыхание) — важный термин индийской культуры; имеет в ней несколько значений: а) абсолют (брахман) как трансцендентный источник жизни; б) жизнь вообще; в) жизненная сила дыхания; г) вдох и выдох; д) воздух; е) жизненные органы (пять познавательных чувств и связанное с

ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА

чувствами сознание, ум). В древних ведах П. истолковывается как дыхание космического человека Пуруши (Ригведа, 10, 90, 13; Атхарваведа 11, 4, 15), жизненная сила людей считается производной от него. В *упанишадах* была предложена классификация типов дыхания. В *йоге* разработан комплекс дыхательных упражнений (*пранаяма*), призванный синхронизировать ритмы дыхания и сознания, чтобы успокоить сознание, очистить его от аффектов и таким образом подготовить к постижению высшей истины.

Учение о П. как жизненной силе дыхания представлено, в частности, в «Йогавашиште», где сказано, что П. представляет собой вибрирующую психическую реальность, видимую только йогинам. П. — одна из основ бытия, то, что присуще и миру, и человеку, что объединяет их.

ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА (санскр., *патичча-самутпада* — букв.: возникновение в отношении других) — буддийский термин, обозначающий закон зависимого происхождения дхарм, или цепь причинности. Ему подчиняется проявление отдельных элементов-дхарм в мировом процессе, их последовательность в пространстве и времени. Действие этого закона проявляется по-разному на разных уровнях бытия: на уровне элементов мертвой материи, в органическом мире, в котором имеет место постоянный рост живых существ, и в мире людей, где действие нравственной причинности (*карма*) накладывается поверх естественной причинности, действующей в мире живого. В мире неживой материи причины и следствия однородны, например, 4 главных (*бхута*) и 4 производных элемента (*бхаутика*) материи связывает отношение одновременности. При этом неодушевленные предметы не обладают в буддийской онтологии собственным, объективным существованием. Конституирующие их комплексы дхарм являются частью комплексов элементов, составляющих личность (*сантана*). В органическом мире выражением цепи причинности является двенадцатичленная формула «колеса жизни», объясняющая, почему человек вновь и вновь возвращается в мировое бытие, какие комплексы дхарм являются причиной для возникновения комплексов дхарм в следующие периоды его жизни (причем в формуле описываются три жизни, следующие одна за другой).

К прошлой жизни относятся причины, называемые: а) омраченностью (*авидья*) и б) содеянным (*карма*); к настоящей: в) сознанием (*виджняна*), г) нечувственным и чувственным (*нама-рупа*), д) шестью базами (*шад-аятана*), е) соприкосновением (*спарша*), ж) чувствами (*ведана*), з) вожделением (*тришна*), и) стремлением (*упадана*) и к) жизнью (*бхава*); к будущей жизни: л) рождением (*джати*), м) старостью и смертью (*джарамарана*).

Различные школы буддизма выделяли различное число видов причинных связей.

ПРАТЬЯКША (санскр.) — в индийской философии процесс чувственного восприятия и его результат; один из источников достоверного знания, признававшийся всеми религиозно-философскими и философскими школами, но объяснявшийся в них по-разному. В большинстве школ (*ньяя*, *вайшешика*, *санкхья*, *йога*, *миманса*, *веданта*) восприятие рассматривали как контакт органов чувств с объектами. Буддисты считали, что в момент восприятия никакого контакта не происходит, т.к. объект и субъект восприятия — только иллюзии. В процессе чувственного восприятия одновременно вспыхивают цепочки определенного вида дхарм, а именно *рупа-дхарм*, часть которых относится к объекту (*вишая*) — это шесть дхарм-носителей качеств видимого, слышимого, осязаемого, обоняемого, вкусового и невидимого (*кармические*); а часть дхарм относится к субъекту (они называются «*индрия*», или воспринимающими способностями, а также органами чувств). Это зрение, слух, осязание, обоняние, вкус и ум (*манас*). Чистое восприятие, не взирая на наличие в нем ума, по мнению буддистов, акт бессознательный, но в реальной жизни оно всегда обуславливает соответствующие мыслительные акты, т.к. перечисленные 12 видов *рупа-дхарм* «открывают ворота» для шести одноименных видов сознания. Результатом акта восприятия всегда является некая мысль, например: «Я вижу синий цвет», или «Я слышу шум воды».

ПРЕАНИМИЗМ (от лат. *pre* — пред, *anima* — душа) — религиозно-философский термин, появившийся в работах английских антропологов (Р. Маретта и др.), которые в полемике со сторонниками теории анимизма как первоначальной формы религии утвержда-

ли, что древнейшие верования строятся не столько на анимистических представлениях, сколько на основополагающем чувстве присутствия в мире сверхъестественной силы. Р. Маретт допускал, что данное чувство и сопровождающее его переживание страха могут «предшествовать» анимизму как его психологическая предпосылка и даже как историческая ступень становления религиозности, и в этом смысле архаическое чувство присутствия в мире сверхъестественной силы может быть обозначено как П. Маретт утверждал, что воздействие сверхъестественной силы получает в архаическом сознании два измерения — позитивное и негативное. Мана — позитивный аспект сверхъестественной силы. Представление о негативном воздействии последней заставляет ограждать общение с ней системой запретов — табу. Вместе представления о мане и табу, согласно Маретту, образуют первичный уровень становления религиозного сознания. Именно через понятие силы, «сверхнормального» могущества формируется первичная, «рудиментарная», как предпочитал выражаться Маретт, религия. С его позицией в целом был солидарен К. Прейс, немецкий антрополог, который выводил происхождение религии, культов духов и богов из веры в магическую силу, сходную с маной. Сторонники П. полагали, что в архаическом сознании эта сила понята как явление неморальное, автономное и первичное по отношению к какому бы то ни было суждению о божестве. Пионеры теории П. (Р. Маретт, Э. Лэнг) не настаивали на исключительно безличностном характере той сверхъестественной силы, что пробуждала первые религиозные чувства архаического человека. В изложении Э. Дюркгейма теория П. стала учением именно об имперсональной, анонимной силе, формирующей духовный мир и религиозные воззрения архаического человека. Близкая точка зрения представлена в работах М. Мосса, Л. Леви-Брюля. Свообразие переосмысления теории П. получила в концепции св. Р. Отто и затем была подвергнута существенному пересмотру и критике в работах В. Бэтке, Г. Виденгрена, Ф.Р. Лемана, П. Радина, С.А. Токарева и др.

Литература: Baetke W. Das Heilige im Germanischen. Tübingen, 1942; Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. P., 1912; Marret R.

The threshold of religion. L., 1909; Леман Ф.Р. Мана / Происхождение религии в понимании буржуазных ученых. М., 1932; Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

ПРЕДИКАБИЛИИ (от лат. praedico — извещаю, высказываю) — типы сказуемых в высказываниях. Впервые были введены Аристотелем, который выделил четыре их разновидности: вид, род, существенный (собственный) и случайный (привходящий) признаки. Пятая разновидность П. — видовое отличие — была введена несколько позже Порфирием в его работе «Введение к «Категориям» Аристотеля». В противоположность аристотелевским категориям, которые классифицировали все сказуемые по типам референции, т.е. по их отношению к тому, что они обозначают, П. осуществляют классификацию сказуемых по их логическому отношению к подлежащему.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ — образ ранее воспринимаемого предмета или образ, вновь созданный творческой, активной деятельностью мышления. Для получения таких образов необходимы *память и воображение*. Поэтому П. уже относятся к опосредованному мышлению и связаны с образованием *понятий*.

ПРЕДУСТАНОВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ — категория учения Лейбница, согласно которой между монадами (неделимыми первоэлементами бытия) Богом установлено взаимно однозначное соответствие, согласованность и единство, благодаря которому ни одна из монад не может влиять на другие, поскольку каждая из них есть отдельная независимая субстанция, не «имеющая окон» в мир, однако развитие каждой монады совершается в полном соответствии с развитием других и всего мира. Это происходит благодаря способности монад воспринимать или выражать (отражать) все другие монады, таким образом, П.г. между совокупностью субстанций целиком представляет тот же самый универсум, но каждый раз со своей точки зрения. Метафорой П.г. для Лейбница служат двое часов, идеально согласующихся друг с другом, которые Бог, подобно часовщику, однажды завел и больше не вмешивается в их ход.

Учение о П.г. позволило Лейбницу разрешить также проблему взаимодействия души

ПРЕМУДРОСТЬ

и тела и избежать противоречий решения, предложенного Декартом. Душа и тело сотворены Богом так, что эти две субстанции согласуются друг с другом, действуя тем не менее по своим собственным, заложенным в них законам (душа — по законам морали, а тело — по физическим законам). При этом душа, с одной стороны, стремится господствовать над телом, а с другой стороны, подчинена телу. Согласованное взаимодействие души и тела объясняется тем, что тела устроены по моделям «вселенского духа», а души обладают способностью отражать вселенную, но каждая по своему, «в зависимости от ее точки зрения», поэтому сходные по существу копии мира отличаются друг от друга разным качеством отображения последнего. Каждое тело посредством души испытывает влияние всех других тел, входит в систему единой вселенной.

Литература: Лейбниц Г. В. Собр. соч. В 4-х т. М., 1983; Делез Ж. Складка: Лейбниц и барокко. М., 1998.

ПРЕМУДРОСТЬ (евр. — хохма, греч. Σοφία — мудрость, знание) — термин, употребляющийся преимущественно в богословии и библистике, в отличие от «Софии» — мифологемы европейской мистики XIV–XVII вв. и религиозной философии (софиологии XIX–XX вв.). Слово «П.» встречается в Ветхом Завете в книгах Иова, Притчах Соломоновых, П. Соломона и П. Иисуса, сына Сирахова, Иезекииля и пр. в трех значениях: а) человеческой мудрости (Притч. 7:4), таланта, житейской опытности, источником которой — а также познания и разума — является Бог (Притч. 2:6, Прем. 7:15); Иов называет истинной П. «страх Господень» (Иов. 28:12,28); б) Божией П., существовавшей прежде всего тварного (Притч. 8 и 9 главы), но не являющейся ни душой или идеей мира, ни отдельной гипостазированной сущностью, ни божеством; в) П. «новозаветного домостроительства Божия», под которой в святоотеческом предании подразумевалась вторая ипостась Св. Троицы — Иисус Христос (Притч. 9:1–6), создавший себе дом — Церковь и предложивший хлеб и вино на Тайной Вечере. Кроме того, катафатическое богословие относит имя П. ко всем трем ипостасям Св. Троицы и в книге П. Соломона видит указание на «дух разума» (Прем. 7:22–30) — третью ипостась Св. Тро-

ицы. Существует также мнение, что все стихи Библии, в которых упоминается божественная П., являются свидетельством о Мессии, поэтому образ П. в Притчах Соломоновых отождествляется с ипостасным Словом Божиим, говорящим о Себе как о существовавшем прежде всего сотворенного (Притч. 8:22) и как об исполнителе замыслов Бога-Отца (Притч. 8:30).

В Новом Завете слово «П.» встречается в евангелиях и в посланиях ап. Павла в тех же трех значениях: а) человеческой разумности (Лк. 2:52, 7:35; I Кор. 1:17) и высшего знания божественных истин и церковных таинств (Еф. 1:8); б) Божественной П., проявившейся в творении, промыслении и спасении мира (Лк. 11:49; Рим. 11:33; I Кор. 2:6–7); в) ипостасной П. — «Христа распятого» (I Кор. 1:23–25, 30). Идея П. нашла отражение в христианском догматическом богословии, храмостроительстве, иконописи, гимнографии.

ПРИНЦИП ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ — сформулирован в 1927 г. Н. Бором первоначально для описания явлений в микромире с помощью традиционных понятий классической физики. Согласно соотношениям неопределенности В. Гейзенберга, в квантовой механике нельзя сколь угодно точно одновременно определить координаты и импульс частицы. Ограничения на точность измерения определяются неустранимым воздействием наблюдателя на объект исследования.

Сходные трудности возникают при интерпретации серий различных опытов, в одних из которых элементарные частицы, например электроны, ведут себя подобно корпускулам, а в других — проявляют волновые свойства. С точки зрения классической физики это взаимоисключающие свойства. П.д. снимает эти трудности: следуя ему, воспроизведение целостности явления требует применения дополнительных понятий, которые в классике представляются противоречивыми. Позднее Бор предложил распространить П.д. на значительно более широкий класс явлений, включая социальные процессы. Используя П.д., можно описывать противоречивые ситуации и феномены в самых различных сферах познания.

ПРИНЦИП СООТВЕТСТВИЯ — выдвинул Н. Бором для обозначения идеи преем-

ственности в развитии физического знания. В формулировке, принадлежащей И.В. Кузнецову, он означает, что последовательно сменяющие друг друга физические теории связаны между собой соотношением предельного перехода. Новая теория формируется на базе преобразования предшествующей при определенных значениях характеристического параметра, которые различны в старой и новой теориях. В методологии науки при помощи этого П. обычно пытаются объяснить развитие научного знания и его преемственность.

Литература: Мамчур Е. А. Проблема преемственности физического знания / Теория познания и современная физика. М., 1984.

ПРИЧИННОСТЬ — одна из наиболее характерных категорий классического рационализма и механистического мировоззрения, при помощи которой обозначается объективная, необходимая, генетическая, последовательная во времени связь между двумя явлениями или событиями, предшествующее из которых называется причиной, а последующее — следствием. Такого типа П. называется строгой. Приведем конкретный пример. Если точно задать положение и скорость частицы в некоторый момент времени, то, используя законы классической механики, можно рассчитать точные значения координат и скорости этой частицы в любой другой момент. Принцип П. в таком варианте равнозначен признанию предсказуемости событий и даже их предопределенности.

Однако этот метод, в котором физические параметры рассматривались как *qualitas occulta* — сверхъестественные величины, таил в себе внутренние противоречия. Возникла опасность отождествления механистической модели реальности с самой реальностью.

Преодолеть эти трудности удалось основоположникам статистической физики Л. Больцману и Дж. Гиббсу. «Никакая теория, — писал Больцман, — не является чем-то объективным и тождественным природе; теория — это только образ или картина реальных физических явлений». В основе статистических законов лежит гипотеза о молекулярном хаосе. В статистической физике вводится понятие вероятности состояния; задача теории состоит в расчете статистического веса этого состояния. Переход к вероятност-

ным оценкам хода физических процессов означал отказ от сверхъестественных возможностей абсолютно достоверного познания, которые Лаплас приписал изобретенному им всеведущему существу.

Создание квантовой теории потребовало еще более радикального пересмотра классического принципа П. Квантовомеханическое описание атомных процессов носит статистический характер. Однако уже в 1926 г. М. Борн обратил внимание, что дело не ограничивается этим. С точки зрения квантовой механики, писал он, «нет такого параметра, который позволял бы причинно увязать следствие столкновения с каким-либо индивидуальным событием... Я лично склоняюсь к тому, чтобы вообще отказаться от детерминизма в атомных процессах, но это уже философский вопрос, где одни лишь физические аргументы ничего не решают». Развивая эти соображения, Борн предложил концепцию ведущего поля, или поля вероятности, которое указывает путь световым квантам. Против этого подхода выступил Эйнштейн, заявивший, что Бог не играет в кости. Расхождение Эйнштейна с идеологией квантовой теории носило принципиальный характер. Эйнштейну был близок бог Спинозы, отождествляемый с природой. В этой концепции нет места ни для случайности, ни для свободы воли, стохастичность — не более чем иллюзия. Развитие физики пошло, однако, по другому пути.

Из соотношений неопределенности Гейзенберга — одного из базовых постулатов квантовой теории — следовало, что классические понятия координат, скорости и энергии лишь приблизительно описывают поведение объектов микромира. И следовательно, закон П. также обладает ограниченной областью применения. «Современная физика, — пишет по этому поводу В. Гейзенберг, — превратила кантовское положение о возможности синтетических суждений априори из метафизического в практическое положение. Благодаря этому синтетические суждения априори содержат характер относительной истины... Эти формы созерцания, по-видимому, принадлежат человеческому роду, но вовсе не принадлежат миру независимо от человека».

Основной прогресс, достигнутый в понимании проблем детерминизма за последние десятилетия, состоит в осознании того, что

ПРОПЕДЕВТИКА

вероятность не обязательно связана с незнанием. Во многих случаях система развивается так, что к каждой грани ведет целый набор траекторий. Как показал И. Пригожин, этот вариант соответствует динамической неустойчивости. Переход к той или иной конкретной траектории в этих условиях определяется случайностями, второстепенными факторами. Такие процессы характерны для самоорганизующихся систем открытого типа с нелинейными обратными связями.

Ветвление эволюционных паттернов таких систем происходит в точках бифуркации. Именно в окрестности этих точек фундаментальную роль начинают играть случайности. Этот результат, полученный в термодинамике необратимых процессов, «сильнейшим образом ограничивает унифицирующую силу макроскопического описания и вынуждает нас отказаться от надежды найти в рамках его непротиворечивое описание эволюции во времени» (И. Пригожин).

Открытые нелинейные системы — предмет исследования *синергетики*. Если ранее было известно два основных типа систем — детерминированные и стохастические, то открытые системы следует отнести к третьему типу. Для них характерно периодическое чередование детерминированных режимов эволюции с хаотическим поведением.

Еще более значительные осложнения с П. возникают при исследовании структур с переменной метрикой. Для таких структур справедлива теорема, которую в 1967 г. доказал Р. Герок: если реализация физического процесса связана с изменением топологии, то, с точки зрения стандартной метрики Эйнштейна—Минковского, внешним наблюдателем этот процесс будет восприниматься как неожиданное нарушение закона П. К числу подобных случаев относятся эксперименты, проводимые с участием структур физического, или квантового, вакуума. Поэтому, проводя исследования в области квантовой физики, экспериментатор стоит перед выбором: описывать наблюдаемые процессы с сохранением топологии, но с нарушением закона П. либо с соблюдением П., но со сменой топологии.

Примерами подобных ситуаций с кажущимся нарушением закона П. являются опыты Р. Джана по отдаленной перцепции и прекогниции, поставленные в 1980-х гг.,

а также серия опытов Н.А. Козырева — М.М. Лаврентьева — А.Ф. Путача по наблюдению истинных положений и фантомов звезд (1960—1980). В первом случае регистрировалась статистически достоверная информация о случайных событиях, которые должны были произойти определенное время спустя, во втором — получали сигналы от звезды в ее истинном положении в данный момент, а также в будущем. Агентом, передававшим информацию, в этих опытах, по видимому, служили структуры квантового вакуума, обладавшие аномальной топологией.

Литература: Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989; Пригожин И. От существующего к возникающему. М., 1985.

ПРОПЕДЕВТИКА — введение в какую-нибудь науку, предварительный курс, систематически изложенный в сжатой и элементарной форме.

ПРОТЕСТАНТИЗМ — одно из трех главных, наряду с католицизмом и православием, направлений в христианстве, возник в период Реформации — массового антикатолического движения в Европе в XVI в. Термин произошел от «Протеста» (лат. — protestation), составленного сторонниками М. Лютера, обнародованного 26 апреля 1529 г. и выражавшего несогласие с решением имперского сейма в Шпейере. Сейм отменил решение 1526 г. о предоставлении князьям права выбирать религию для своих подданных, постановил восстановить Вормский конкордат, принял решение препятствовать распространению нового религиозного учения, преследовать секты, отвергающие католическое таинство причащения. К сторонникам «Протеста» были причислены все противники католицизма. Протестантами стали называть последователей учения М. Лютера в Германии, Дании, Швеции, Норвегии (лютеране); сторонников У. Цвингли и Ж. Кальвина в Швейцарии, Германии, Франции, Польше (реформаты); отделившихся в 30-е гг. XVI в. от римско-католической церкви англичан (епископальная церковь); английских и шотландских последователей Ж. Кальвина (пуритане, пресвитериане); анабаптистов в Швейцарии и Германии; меннонитов в Нидерландах, Польше; сторонников более рационалистических на-

правлений — унитариев и сошиниан в Германии и Польше. В дальнейшем на основе уже существующих церквей, сект и направлений возникает ряд течений так называемого позднего П., образовывавшихся, как правило, под знаменем возврата к идеалам раннего христианства и Реформации. К представителям позднего П. относятся баптисты, методисты, квакеры, адвентисты, пятидесятники, свидетели Иеговы, мормоны и др. В настоящее время П. распространен в ряде стран Европы (Германия, Нидерланды, Швейцария, Великобритания), в Канаде, США, Австралии, Новой Зеландии, Африке, Азии. В современном П. наличествуют и фундаменталистские, и либеральные, и экуменические организации, растут харизматические общины. Тенденция к интеграции различных направлений современного П. отразилась в создании в 1948 г. руководящего органа экуменического движения — Всемирного совета церквей. В Россию течения западного П. завезены эмигрантами и известны с XVI в. Первую протестантскую общину в России создали меннониты.

П. сохранил христианские представления о бытии Бога, его триединстве, трактуемом, однако, в некоторых направлениях специфически (унитарии, свидетели Иеговы, мормоны), о бессмертии души (кроме адвентистов и свидетелей Иеговы), рае и аде, об Откровении, о Промысле божьем и любви к Его творению, о богодухновенности Священного Писания, Богочеловечестве Иисуса Христа, Его непорочном зачатии, искуплении первородного греха, воскресении, втором пришествии, о Страшном суде, воскресении мертвых, о воздаянии, грядущем Царстве Божию. Но П. выдвинул и три новых принципа: признание исключительного авторитета только Священного Писания, учение об оправдании верой, равенство верующих перед Богом и в связи с этим отрицание особенного благодатного авторитета духовенства (принцип всеобщего священства). Согласно протестантскому вероучению, первородный грех настолько извратил природу человека, что он потерял способность различать добро и зло, поэтому путь к спасению лежит не через добрые дела, аскетизм или совершение таинств — это несущественно. Спаситься можно только личной верой в искупительную жертву Христа. Добрые дела, совершаемые христианином, — это

следствие его любви к Богу и веры в Евангелие Христа. Каждый христианин в силу своего крещения вступает в личную связь с Богом, не нуждаясь в посредниках в лице церкви и священнослужителей. Изучение и толкование Библии является обязанностью каждого верующего, в отличие от католицизма, где толкование Библии мирянами считается грехом. Для осуществления такой возможности Библия переводилась на национальные языки. П. упразднил церковную традицию, отказался от догматического различия между священником и мирянином. Каждый член общины может проповедовать, совершать богослужения. Духовенство выборно и подотчетно общине, лишено права исповедовать и отпускать грехи. В П. отменен celibat, отсутствуют монастыри и монашество. Принцип всеобщего священства привел к переосмыслению и изменению культа. Было отменено почитание мощей и икон, поклонение святым и праздники в их честь. Было упразднено пышное церковное убранство, алтари, иконы, статуи, колокола. П. отвергает католический догмат и молитвы за умерших. Остаются только два признаваемых П. таинства — крещение и причастие. В отличие от католической и православной интерпретации, протестантское толкование не признает идеи сообщения посредством таинств особой благодати. Основу богослужения составляют чтение Библии, проповедь, пение религиозных гимнов. Большая роль отводится молитвам как коллективным, так и индивидуальным. Сохраняются самые значительные праздники католического церковного года. Некоторые протестантские объединения соблюдают праздники гражданского происхождения, например, День благодарения в США.

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ — категория, выражающая одну из ступеней развития противоречия. П., как и различие, может быть внешней и внутренней. Внешняя П. есть крайняя степень неодинаковости в чем-то сходных, но внутренне не связанных друг с другом сторон, вещей, процессов и т.п. Внутренняя П. (как и внутреннее различие) предполагает наличие внутренней необходимой связи, внутреннего единства противоположных сторон, вещей, процессов и т.д. Внутренние П. и различия имеют в качестве своих предпосылок те или иные вне-

ПРОТИВОРЕЧИЕ

шие различия и П. Внутренние П. и различия проявляются вовне в виде внешних П. и различий, они не существуют вне связи с их внешним обнаружением. П. — более развитая степень противоречия, чем различие. Если на стадии различия старое и новое главным образом сосуществуют наряду друг с другом, то на стадии П. они преимущественно отрицают, исключают друг друга. В качестве существенно важной выступает внутренняя связь различных сторон, внутренняя связь П., старого и нового в процессе *развития*. Вместе с тем различные стороны, вещи, процессы и т.д. образуют собой П. друг другу лишь тогда, когда они связаны друг с другом через исключение, отрицание друг друга.

ПРОТИВОРЕЧИЕ — 1) в классической логике — название одного из производных отношений по форме между высказываниями. Два высказывания находятся в отношении П., если они не совместимы по истинности и не совместимы по ложности. Например, в отношении П. находятся следующие высказывания: «Все люди смертны» и «Некоторые люди не являются смертными», а также «Это число делится на два и на пять» и «Если это число делится на два, то оно не делится на пять». Если два высказывания находятся в отношении П., то одно из них эквивалентно *отрицанию* другого; 2) П. в метаязыке — утверждение об одновременной истинности и ложности какого-либо высказывания.

П. является нарушением одного из фундаментальных принципов, на которых основывается *классическая логика*, — принципа непротиворечия: одно и то же высказывание не может быть одновременно истинным и ложным. Принятие этого принципа связано с требованием последовательности рассуждений; 3) в языке логической теории П. — это формула вида $A \ \& \ \neg A$ или любая формула, эквивалентная ей.

В соответствии с условиями истинности конъюнкции и отрицания, принятыми в классической логике, формула вида $A \ \& \ \neg A$ является тождественно-ложной (невыполнимой). Соответственно формула вида $\neg(A \ \& \ \neg A)$, известная как схема закона непротиворечия, оказывается тождественно-истинной (общезначимой). Содержательно законы этого вида можно трактовать как реа-

лизацию в языке теории метапринципа непротиворечия.

П. (в значении 2 и 3) играет важную роль в обосновании не прямых способов аргументации и доказательства, основанных на механизме «сведения к П.». В классической логике к таковым относятся *рассуждение* от противного и сведение к абсурду. Эти же идеи положены в основу правила введения отрицания при построении натуральных исчислений $(\neg A, \neg A)/C$, где C — допущение.

В то же время П. оказывается источником целого ряда парадоксов. Выражение $(A \ \& \ \neg A) \supset B$, где B — произвольная формула, также является схемой закона классической логики. С этой формулой связана и определенная форма правильного умозаключения — $(A \ \& \ \neg A) \wedge B$ (или $A, \neg A \wedge B$), получившая название «Противоречие влечет все что угодно». Благодаря этим парадоксальным формулам и схемам рассуждений появление П. (в значении 2 и 3) на метатеоретическом уровне или в рамках логического исчисления приводит к тривиализации теории — произвольное высказывание оказывается ее законом. Очевидно, что подобные парадоксы не соответствуют интуиции и практике естественных человеческих рассуждений. Попытки их избежать привели к построению ряда неклассических логических теорий (см. *Релевантная логика* и *Пара-непротиворечивая логика*). Возникновение этих неклассических логических теорий связано с отказом от по крайней мере одного из «классических» принципов — принципа непротиворечия.

ПРОТИВОРЕЧИЕ диалектическое — категория, выражающая внутренний источник всякого *развития*, движения. П., понятое как только внешнее, не может быть таким источником. Именно признание внутреннего П., единства внутреннего и внешнего П. отличает диалектику от метафизики. «...Диалектика есть изучение противоречий в самой сущности предметов...» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 227). Иначе говоря, диалектика отличается от метафизики не вообще признанием П., а признанием П. именно в сущности предметов, т.е. признанием существенных, внутренних необходимых П. Рассматриваемые диалектикой П. нужно отличать от так называемых «логических» П., выражающих путаницу и непоследовательность мысли.

П., рассматриваемое диалектикой, будучи источником движения, само движется, развивается. К ступеням развития П. в самой сущности предметов относятся *тождество, различие, противоположность*, П., или собственно П. Следовательно, категория «П.» характеризует и все ступени развития П. в сущности предметов и высшую его ступень. Уже тождество есть зародыш П., т.к. старое, будучи существенно тождественным самому себе, содержит в себе предпосылки нового, т.е. моменты отличия себя от самого себя, но в качестве подчиненных тождеству. Различие также есть еще не вполне развитое П., ибо, хотя на первый план и выходит сосуществование нового и старого, однако новое образовалось и продолжает развиваться из старого в связи со старым. В противоположности П. еще более развиваются, ибо, хотя и выдвигается на первый план отрицание, исключение новым старое, тут также новое образуется из старого и обнаруживается сама внутренняя связь со старым: новое осуществляется как отрицание старого. На высшей ступени П., или на ступени собственно П., новое завершает отрицание, преобразование старого, включая старое в снятом, преобразованном виде как свой собственный момент. Теперь формируется связь, внутреннее единство различных сторон, вещей и т.п. На ступени П. главным становится не отрицание сторонами П. друг друга, а то, что в этом процессе они порождают друг друга. Отрицая друг друга, противоположные стороны, переходят друг в друга, становятся тождественными. Это — кульминационная ступень П. «Диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественными противоположности, — при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 98). Достижение высшей ступени П. тем или иным предметом означает одновременно и созревание предпосылок его исчезновения, ибо такая ступень П. есть отрицание предметом самого себя внутренним движением. Диалектика по своей сути «в позитивном понимании существенного... включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществлен-

ную форму она рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны, она ни пред чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 22). П., рассматриваемое диалектикой, вообще, оно действует и в природе, и в обществе, и в мышлении, сознании.

ПРОТОКОЛЬНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ —

термин, введенный логическими позитивистами для обозначения предложений, которые должны составить основание (логическое, а не временное) научного познания («Проблема протокольных предложений есть новейшая форма... поиска последнего основания знания». М. Шлик). В качестве основания может быть выбрана любая совокупность предложений, поэтому поиск базиса знания состоит, по сути, в поиске критерия истинности, т.е. в выделении таких предложений, с которыми будут сверяться все остальные предложения теории. Среди членов Венского кружка существовали разные мнения по поводу того, что должно быть включено в такие предложения: предикаты, описывающие чувственные впечатления (Р. Карнап); имя протоколирующего субъекта (О. Нейрат); указания места и времени (М. Шлик). Суммируя эти требования, можно сказать, что П.п. должно выглядеть так: «Х (имя) наблюдал (описание события в словах, передающих чувственные впечатления) там-то (место) и тогда-то (дата и время)».

ПРОФАННОЕ (лат. *profanus* — лишенный святости; нечестивый) — категория, выражающая онтологически и аксиологически низкое положение объекта, не обладающего качеством святости. П. — прежде всего категория религиозного сознания, которая фиксирует онтологическую непричастность объекта к святому, положение объекта за пределами высших, священных уровней бытия; П. — уровень обыденного, посястороннего, эмпирического, феноменального бытия. Для религиозного сознания — это ценность низкого достоинства, противоположность святому как абсолютной ценности.

В римском религиозном сознании представления о *profanus* имеют сложную историю. Традиционно лингвистами слово «*profanus*» понималось как исходная номинация того, что расположено перед *fanum* — храмом,

ПРОЯВЛЕНИЕ ЖИЗНИ

священным местом. Иначе посмотрел на семантику *profanus* М.Х. Вагеноорт. Он оспорил устоявшееся толкование приставки *pro-* в значении «перед». Ссылаясь на труды Я. фон Ваккернагеля и лингвистические показания, голландский исследователь обосновал реальность значений, указывающих на отдаленность от чего-либо, на противоположность чему-либо, а также на отсутствие чего-либо. Эти наблюдения позволили сделать вывод о том, что в латинском языке *profanus* первоначально относится не к месту, а к действию. Соответственно, *profanus* указывает не на место перед храмом, а именно на изгнание из храма и относится к действиям, которые произошли в храме или святилище. Таким образом, *profanus* первоначально означает не несвятой, а уже не святой, т.е. лишившийся причастности к святому. В подтверждение Вагеноорт приводит выражение Сервия, в котором словом «*profanum*» назван тот, кто порывает с религией, т.е. вероотступник. *Profanus* — то, что удаляется из *fani* и лишается причастности к *sacer*, посвященному, освященному, принадлежащему богам. Очевидно, первоначальное значение *profanus* сложилось в контексте культовой практики жертвоприношений: этим словом вначале обозначалась та часть посвященной божеству (священной) жертвы, которая после совершения определенных церемоний отделялась и подалась самими участниками обряда; эта часть также в традициях римской обрядности могла быть после посвящения богу вынесена за пределы святилища, распределена перед храмом между участниками ритуала и съедена. Важно, что римляне называли *profanum* то, что прежде побывало в качестве посвященного, что было передано божеству, а затем по правилам культа было обращено для потребления людьми. Сходную позицию занял Э. Бенвенист. Из сравнения *profanus*, *protestus* (непраздничный, непосвященный) и ряда других слов с префиксом *pro-* Бенвенист вывел то же значение приставки *pro-*, что и его голландский коллега. Приложив это наблюдение к латинским текстам, французский лингвист пришел к выводу, что качество *profanum* применяется не ко всему тому, что не является *sacer*, а к тому, что прекращает быть таковым. *Profanus*, как полагает Бенвенист, означает то, что более не является священным, что не обладает отныне ни привилеги-

ями, ни опасными сторонами священного, это то, что «десакрализовано». Со временем в семантике *profanus* к первоначальным культовым значениям посвященного и десакрализованного в целях ритуального потребления прибавляются коннотации, придающие расширительный смысл значениям десакрализации и доступности. *Profanus* становится обозначением собственно человеческого удела — уже не столько ритуального, сколько онтологического качества отделенности от божественного, качества непричастности божественному, непосвященности. Принципиально важно, что концептуализация религиозных представлений о П. происходит вслед за концептуализацией представлений о святом.

В социологии религии Э. Дюркгейма, где сакральное представлено как общезначимое социальное установление, П. поставлено в зависимость от индивидуальных ценностей и опытов. Дюркгеймом была выдвинута мысль о том, что именно идея радикального отличия сакрального от П. выступает в качестве сущностного, созидающего религию фактора. В феноменологии религии М. Элиаде сакральное и П. толкуются как два типа пространства или как два типа бытия («абсолютная реальность» и «нереальность»), при этом М. Элиаде полагал, что «однородное» П. пространство-бытие предшествует проявлению сакрального.

Литература: Benveniste E. *Profanus et profanare / Hommages à G. Dumézil*. Bruxelles, Berchem, 1960; Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*. P., 1912; Wagenvoort H. *Profanes, profanare // Mnemosyne. Bibliotheca classica batava. Quarta series*. Vol. 2; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994; Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998.

ПРОЯВЛЕНИЕ ЖИЗНИ — понятие, введенное В. Дильтеем для обозначения собственно человеческого отношения ко всему универсуму жизненных связей и предназначенное для спецификации способов и результатов понимания объективированной духовной деятельности людей. «Под проявлениями жизни здесь я понимаю не только выражения, которые что-то подразумевают или означают, но и выражения, позволяющие нам понять духовное, не претендуя на то, чтобы что-то означать или быть определенным мнением.

Способ и результаты понимания различаются в зависимости от типа проявлений жизни» (Дильтей В. Наброски. С. 141). Данное понятие является одним из центральных в программе обоснования наук о духе. Дильтей различает три типа П.ж. К первому относятся понятия, суждения и умозаключения. Они понимаются всегда одинаково, не связаны со скрытыми моментами душевной жизни, во всех контекстах и при любых условиях подчиняются логическим закономерностям. Ко второму типу П.ж. Дильтей относит поступки. Это — внешняя форма П.ж., их связь с внутренними моментами может быть установлена после объяснения мотивов, целей и средств данных поступков. И наконец, третьим типом П.ж. является выражение переживания. Оно непосредственно связано с глубинами душевной жизни. На художественном выражении основаны литература, живопись и другие виды искусства. Суждение, которое описывает выражение переживания, не может быть истинным или ложным. Его следует оценивать в категориях правды или неправды, категория истины как соответствия знания своему предмету здесь не может быть использована. «Таким образом, на границах между знанием и действием возникает область, в которой открываются глубины жизни, недоступные наблюдению, рефлексии и теории» (Там же). По отношению к этой области требуются особые формы понимания.

Литература: Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4; Ионин Л. Г. Понимающая социология. М., 1979; Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

ПСИХОАНАЛИЗ (от греч. ψυχή — душа и ἀνάλυσις — разрешение, освобождение от чего-либо, пер. — разложение, расчленение) — 1) метод психотерапии, основанный на анализе бессознательных психических процессов и мотивов человеческой деятельности; 2) обобщающий термин для обозначения совокупности психологических, культурологических, философских и социологических концепций, основанных на признании особой роли бессознательного в бытии человека. Как метод терапии неврозов П. был сформулирован на рубеже XIX—XX вв. З. Фрейдом; однако уже в рамках фрейдизма П. выходит за рамки психиатрии и конституируется как «метапсихология» — совокупность теорети-

ческих постулатов о человеческих психике и бессознательных влечениях. Ключевым для дальнейшего развития П. явилось переосмысление структуры человеческой психики, предложенное З. Фрейдом: анализируя механизм формирования невроза, мыслитель приходит к пониманию «неоднородности строения» человеческой субъективности. Наличие первоначального бессознательного желания (Оно), актуализированного в сфере сознания в некое представление (сфера Я), влечет за собой конфликт с совокупностью идеальных этических и эстетических норм (сфера Сверх-Я) и вытесняется в область бессознательного; те же силы, которые способствовали процессу вытеснения, играют роль цензора, препятствующего актуализации «запретного» желания. Однако, утверждает Фрейд, не всегда такой путь ведет к неврозу, поскольку возможно либо сознательное овладение этим желанием, либо своеобразная переориентация цели — энергия желания направляется на какую-либо высокую, не вызывающую никаких сомнений цель, т.е. сублимируется. Сознание представляет собой лишь поверхностный слой душевного аппарата и связано с поверхностной системой «восприятие — сознание»: не только представления, но и ощущения и чувства становятся осознанными лишь благодаря соприкосновению с восприятием. При этом особая роль отводится словам, т.к. через их посредство внутренние процессы мысли становятся восприятиями (см.: Фрейд З. Я и Оно. С. 437). Собственно, работа аналитика и заключается в том, чтобы побуждать называть вытесненные аффекты, переводя их в предсознательное состояние и создавая при помощи аналитической работы подсознательные опосредующие звенья. Бессознательное, по Фрейду, охватывает практически всю сферу человеческой психики, за исключением узкой сферы рационального Я — одной из инстанций психики, формирующейся в процессе индивидуального развития. Древнейшей из этих «провинций», по Фрейду, является Оно — «все унаследованное, врожденное, заданное конституцией, происходящее в первую очередь из телесной организации влечения» (Фрейд З. Психопсихология. Религия. Культура. С. 7), т.е. совокупность глубинных влечений, которая, вместе со сферой Сверх-Я, сфокусировавшей в себе процесс филогенеза, детерминирует «рациональное» поведе-

ние индивида. Формирование П. как «метapsихологии» происходит уже в работе «Толкование сновидений», опубликованной в 1900 г., в которой, по образному выражению А.М. Руткевича, «сновидение рассматривается как приватная мифология сновидца, а миф предстает как сновидение народов» (Руткевич А.М., 1992. С. 5). Методологической основой такого формирования послужил «биоэнергетический закон» Геккеля, согласно которому онтогенез повторяет филогенез. Тем самым сфера бессознательного оказывается «втянутой» в универсум культуры: фазы развития либидо есть не что иное, как повторяемые на индивидуальном уровне фазы развития родовой жизни, следовательно, мир «рациональной» культуры является своеобразным «театром теней», рационализацией вытесненного. Одной из важных составляющих П. является осмысление так называемого «принципа гомеостаза», принципа стабильности любой живой системы, по которому более сложные формы существования инстинктивно стремятся к восстановлению первоначального, т.е. более простого, состояния: само по себе влечение есть «наличное в живом организме стремление к восстановлению какого-либо прежнего состояния» (Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. С. 404). Следует отметить, что если в ранних работах Фрейда сексуальный инстинкт противопоставляется инстинктам Я при условии, что обе стороны служат жизни, то к началу 20-х гг. эта точка зрения заменяется гипотезой, согласно которой живой материи присущ как инстинкт жизни, так и инстинкт смерти. Проецируя взаимодействия Я и Оно, Танатоса (влечения к смерти) и Эроса на культуру, основатель П. приходит к выводу о том, что сам смысл культурного развития есть борьба между Эросом и смертью, инстинктом жизни и инстинктом деструктивности. «Метapsихология» Фрейда послужила основанием для формирования целого ряда психологических, этнографических, культурологических и философских теорий. Вместе с тем не следует забывать, что психоаналитический фундамент учения Фрейда формировался в процессе непрерывного его диалога с целым рядом современных ему психологов, среди которых наиболее значительными являются, на наш взгляд, А. Адлер и К.Г. Юнг. Одним из наиболее важных понятий адлеровской «индивидуальной психологии» является по-

нятие стиля как способа реализации личностью ее собственных потенций. Наиболее известным является, однако, понятие «комплекса неполноценности» — особого психического состояния, преодоление которого ведет к реализации, осуществлению смысла человеческого существования. Ребенок узнает свойства и возможности своего организма на собственном опыте, утверждает Адлер, и в условиях длительного переживания чувства собственной неполноценности стремится ощутить свою целостность, свою силу, с которой связана потребность индивида в некоей конечной гармонии, совершенстве. Вместе с тем все душевные феномены представляют собой не реакции, зависящие от степени напряжения, а творческие установки: в основе душевной структуры лежат не объективные знания, а индивидуальные впечатления, которые обусловлены сущностью стиля индивида. Компенсаторная деятельность индивида, по мысли Адлера, является той основной творческой силой, которая лежит в основании всей творческой жизни и культуры; при этом человеческая культура мыслится как средство сохранения человеческого рода и форм его выражения, а «жизненный стиль» индивида — как реакция организма на давление внешнего мира, как средство защиты от него. Конечной же целью всех стремлений индивида (да и общества в целом) является целостность, стабильность, безопасность, или, словами Адлера, «попытка сбалансировать действие сил в системе человек—земля—общество—род» (Адлер А. Индивидуальная психология. С. 134). Таким образом, корректировка «принципа гомеостаза», предложенная Адлером, предполагает наличие некоей новой, надбиологической целостности, не ориентированной на первоначальные состояния и являющейся целью человеческого бытия и культуры. С именем К.Г. Юнга — одного из наиболее известных учеников и оппонентов Фрейда — связано формирование более или менее «онтологизированной» версии П. Именно Юнг ввел отчетливое дистанцирование между личным бессознательным — «местом скопления вытесненных содержаний» (Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 97) и бессознательным коллективным, идентичным у всех людей, безличным по своей природе и образующим основание душевной жизни индивидов. Содержанием

такого коллективного бессознательного являются архетипы — «формы и образы, коллективные по своей природе, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и являющиеся в то же самое время автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения» (Там же. С. 165). Архетипы носят не только культурно-исторический, но и генетический характер, представляя то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым тем индивидуальным сознанием, на поверхности которого оно возникает. Юнг сравнивает понятие архетипа с понятием инстинкта, подчеркивая надличностный характер архетипических образов и представлений, однако в отличие от инстинкта архетип есть понятие надбиологическое. В известном смысле Юнг выступает как продолжатель платонической традиции в философии, связывая свое понятие архетипа с идеями Платона и Августина: его «коллективное бессознательное» существует автономно относительно и природного, и социального, заставляя вспомнить платоновский «мир идей». Кроме того, архетипы обладают особым рода энергией, способностью «происходить», насильственно вторгаться в сознание индивида — особым свойством, которое Юнг, вслед за Рудольфом Отто, называет «нуминозностью» (от лат. *pūmīnosum* — термин для обозначения динамического существования или действия, вызванного произвольным актом воли). Нуминозное «охватывает человека и ставит его под свой контроль» (Там же. С. 133), выступая как независимое от субъекта условие. Именно эта «динамическая составляющая» архетипа делает его символом. Определяя символ как «термин, имя или изображение, которые могут быть известны в повседневной жизни, но обладают специфическим добавочным значением к своему обычному смыслу» (Юнг К. Г. Подход к бессознательному. С. 25), мыслитель стремится подчеркнуть тот факт, что символ находится на грани архетипа и личностного восприятия, обусловленного культурой индивида: символы указывают на иные направления, чем те, которые мы привыкли постигать сознанием. Архетип никогда не овладевает нашим сознанием «в чистом виде», преломляясь через представления опыта и подвергаясь сознательной обработке, поэтому, по мысли Юнга,

необходимо различать собственно архетипы и архетипические образы, которые тем ближе находятся по отношению к архетипу, чем больше степень влияния сознания на них. В целом «аналитическая психология» Юнга, ориентированная на переосмысление ключевых терминов П. (трактовка либидо как психической, а не только сексуальной энергии, понимание (вслед за Адлером) психики как целостной системы, функционирующей по принципу компенсации, переоценка роли сексуальности в этиологии неврозов и многое другое), оказала большое влияние на развитие структурной лингвистики, исследований по фольклору и истории религии. В целом, в зависимости от приоритетов в исследовании тех или иных структур, открывшихся в результате подходов классического П. к проблемам бессознательного, сознания, языка, культуры и пр., можно выделить несколько направлений дальнейшего развития П. В качестве наиболее авторитетных можно, на наш взгляд, выделить подходы, разрабатываемые в рамках так называемого неофрейдизма (К. Хорни, Г.С. Салливан, А. Кардинер), ориентированного в основном на соединение П. с американской версией социологии и культурологии; «парижской школы фрейдизма» (Жак Лакан); «экзистенциального П.» (Л. Бисвангер, Ж.-П. Сартр, Э. Фромм); «глубинной герменевтики» (Ю. Хабермаса, К.-О. Апель, Л. Бисвангера) и др.

Литература: Адлер А. Индивидуальная психология / Зарубежная психология: Тексты. М., 1986; Бисвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос. 1992. № 3; Фрейд З. Психопатология. Религия. Культура. М., 1992; Он же. Я и Оно / Психология бессознательного. М., 1989; Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990; Он же. Душа человека. М., 1992; Автономова Н.С. Психоаналитическая концепция Жака Лакана // Вопросы философии. 1973. № 11; Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991; Лейбин В. М. Психопатология и философия неофрейдизма. М., 1977; Руткевич А. М. Анатомия деструктивности Э. Фрейда // Вопросы философии. 1991. № 9; Он же. Глубинная герменевтика А. Лоренцера // Логос. 1992. № 3; Freud S. Abriß der Psychoanalyse. Fr. am Main, 1953; Habermas J. On the Logic of Social sciences / Cambridge policy pr., 1988.

ПСИХОКРАТИЯ (от греч. ψυχή — душа и κράτος — власть) — духовная власть, власть духа. Особое значение термин получает в учении Н.Ф. Федорова, согласно которому

ПСИХОЛОГИЗМ

существует духовное родство всех живущих на земле, обретающее способность к действию благодаря соединению с Богом. Все люди на земле представляют собой союз родных, т.к. произошли от одного родоначальника, а потому в качестве главной задачи перед человечеством стоит задача *воскрешения* всех умерших, т.е. восстановление родства. В процессе воскрешения всех умерших предков, по Федорову, психофизиологическое знание должно превращаться в П., т.е. в особое духовное родство, при котором потеряют значение все внешние факторы, объединяющие человечество, и на место их придут факторы внутренние, духовные. Как писал Н.Ф. Федоров, П. «есть общество, держащееся внутреннею силою, а не внешним законом, как государство и общество юридическое, из которого изгнано чувство, вынута душа. Психократия держится силою, направляющей человека к труду воскрешения: она такое общество, в котором знание определяет как нужды каждого, так и его способности к тому или другому делу в общем отцовском деле; и на этом основании определяется как подушная подать каждого (т.е. его служба обществу), так и душевой его надел. Психократия, таким образом, есть не царство бестелесных, бесплотных духов, а вложение души во все материальные отправления» (Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 385). При достижении П. человек будет обладать способностями полного самооткровения и проникновения во внутреннюю глубину другого существа. Но для этого необходимо не родиться, а воспроизвести себя из простейших элементов, которые были составными частями других индивидуальностей и несут в себе их характерные черты. «Вопрос психократический есть вопрос о всеобщем воскрешении» (Там же. С. 386). Таким образом, общность происхождения, общность составляющих элементов делают людей взаимопрозрачными друг для друга, у них не будет секретов друг от друга, они будут открыты друг другу и будут составлять как бы единый родственный организм, в котором все гармонично соединено и подчиняется единому закону. П., по Федорову, есть необходимое условие для взаимопознания и взаимопонимания, есть особый способ жизни в духе, когда дух полностью господствует над материей, одухотворяя ее. Г.В. Флоровский не без оснований отмечал, что Федоров остается «до кон-

ца в этом безысходном кругу магического и технического натурализма, этого чудотворства разума и сознания» (Флоровский Г. Пути русского богословия. П., 1937. С. 329).

ПСИХОЛОГИЗМ — общее название для обозначения философско-методологического движения, которое может быть прослежено в истории развития логики, философии, интеллектуальной культуры в целом, по крайней мере в течение последних 150 лет. Стремление показать особое место и значение психологии в логике, философии и методологии науки породило движение антипсихологизма, что, в свою очередь, повлекло за собой необходимость оттачивания аргументации по оправданию каждой из возникших сторон антитезы «психологизм — антипсихологизм» в качестве единственно правильной, с точки зрения представителей соответствующих сторон.

Вместе с тем критическая реконструкция данного спора позволяет утверждать, что его основные идеи могут быть прослежены в истории логики и философии в течение последних четырех столетий, начиная с философских размышлений Дж. Локка и Р. Декарта. Циклы спадов и подъемов споров вокруг идей П., включая современность, порождают своеобразные «миры» П. и антипсихологизма в культуре. Понятия же «П.» и «антипсихологизм», представляющие эти миры, оказываются нечеткими множествами, своеобразными открытыми системами, все еще продолжающими накапливать свои элементы.

Попытки дать строгое определение П. затруднены из-за множества негативных коннотаций, связанных с этим понятием. Многие авторы склонны характеризовать свои собственные теории как психологические или самих себя как сторонников П. В то же время многие философы охотно характеризуют другие теории как психологистические. Как заметил Франц Brentano, реакция на слово «П.» у многих «благочестивых философов» подобна реакции ортодоксальных католиков на термин «модернизм»: «они начинают креститься так, словно сам дьявол заключен в них» (Brentano. P. 306). Проще говоря, П. — это то, в чем философы обвиняются, и то, по отношению к чему они стремятся доказать свою непричастность.

Во всех интерпретациях П. можно выделить нечто общее. Это, во-первых, утверждение методологического и теоретического

превосходства психологии над всеми другими науками, во-вторых, декларация необходимости построения других наук на базе психологии, в-третьих, выделение решающей роли субъекта в науке и культуре. Согласно Никола Аббаньяно, который проследживает использование термина «П.» в работах немецких философов первой половины XIX в., впервые этот термин начинает использоваться для характеристики философского движения, которое исходно защищали Я.Ф. Фриз и Ф.Э. Бенеке и которое было противоположно гегельянству, господствовавшему в Германии этого периода. Первый комплекс идей П. этого периода был связан с защитой «прав опыта» и утверждением того, что самонаблюдение (или интроспекция) является единственным инструментом философского исследования, которым допустимо распоряжаться мыслителю. Второй комплекс проблем связан с характеристикой способа установления истинности как процедуры, опирающейся на анализ субъективных элементов самонаблюдения. В рамках этой позиции психология оказывалась фундаментальной философской и научной дисциплиной, интроспекция — хорошим психологическим методом, позволяющим любым теоретическим исследованиям получать достоверные результаты. Такие постулаты приводили к выводу о том, что наука и философия могут быть просто сведены к интроспективной психологии.

Фрегевская критика Гуссерлевой «Философии арифметики», опубликованная в 1894 г., представляет собой своеобразный водораздел в вляотекущих спорах между П. и антипсихологизмом. Эта критика П. стимулировала «Логические исследования» Гуссерля и превращение спора между П. и антипсихологизмом в центральный философский спор эпохи. Эта же критика обозначила идеи, которые впоследствии в философской литературе получили название «психологизм в логике» и «антипсихологизм в логике». Это те идеи, которые более корректно было бы называть, как это справедливо замечает В.Н. Брюшинкин, идеями П. и антипсихологизма в философии логики. Фактически в рамках «психологизма — антипсихологизма в логике» обсуждались вопросы обоснования логики, выделения ее предмета, проблемы соотношения между логикой и мышлением. Это проблемы, «связанные с философской

интерпретацией логики» (Брюшинкин В.Н. С. 87). Вместе с тем философско-методологические споры между П. и антипсихологизмом в контексте логики стали образцом для проявления и реконструирования вариантов подобных споров в других науках и областях знания, а именно в теории познания и метафизике, истории философии, включая религиозную философскую мысль, лингвистике, литературоведении, истории, социологии, праве, театроведении и др.

Психологизм в логике. Основные посылки логического П. могут быть представлены следующим образом. Логика является наукой о мышлении, мышление принадлежит к области ведения психологии, поэтому теоретический фундамент логики лежит в психологии, а сама логика направлена на исследование научного знания. Эти идеи наиболее ярко проявились в английской школе в философии Дж.Ст. Милля, а в немецкой — в философии Х. Зигварта. Но основополагающая роль в этом процессе принадлежит все-таки Миллю, которого Г. Фреге называл лидером логического П. Милль оказал влияние на представителей самых разных областей знания: логики, лингвистики, литературоведения, политэкономии, социологии, истории и других наук. Фактически всем им он предложил образцы способов анализа и рассуждений. Во многом благодаря именно ему понятийный аппарат психологистической логики распространился на разные области культуры и знания, а это, в свою очередь, способствовало конституированию «совокупного мира психологизма».

Антипсихологизм в логике. Основные посылки логического антипсихологизма непосредственно связаны с задачами по обоснованию математики. Г. Фреге считал важным жесткое разграничение между логикой и психологией. Задачей логики, по Фреге, является изучение законов истинности, а не мышления. При этом он явным образом формулирует методологическую направленность задач логики: логика исследует «лишь ту истину, познание которой является целью науки» (Фреге Г. С. 19). Фреге понимает мысль как то, что не имеет никакого отношения к психологии и к чему приложимо понятие истинности. Отсюда вытекает важнейший тезис фрегевского антипсихологизма: «Мысль — это нечто вневещественное, и все чувственно воспринимаемые объекты долж-

ны быть исключены из той области, в которой применимо понятие истинности. Истинность не является таким свойством, которое соответствует определенному виду чувственных впечатлений» (Там же. С. 22). Точно так же мысль, по Фреге, отделена от конкретного носителя, т.к. та мысль, которую сформулировал один человек, может быть сформулирована и другими людьми. Фреге считал, что люди являются не столько носителями мыслей, сколько носителями представлений, чувственных впечатлений. Мысль непосредственно связана с истинностью, в силу этого она не зависит от того, признает ли ее конкретный человек или нет.

В процессе мышления, по Фреге, происходит не производство мыслей, а только формулирование их, ученый не создает, а открывает истинные мысли, которые существуют независимо от него в мире идей. Истины вневременны, вечны и неизменны. Они не зависят от того, кто выражает их. Поэтому-то мысли и могут быть истинными, даже если их никто еще не сформулировал.

Общим моментом, характеризующим антипсихологическую позицию Фреге и Гуссерля, является признание существования истины, независимой от познающего субъекта, признание качественного своеобразия и несводимости друг к другу необходимости логической и реальной. Оба антипсихологиста этого периода считают необходимым провести грань между объективным, идеально-логическим содержанием мысли и субъективным, реально-историческим процессом мышления. Мысль не принадлежит сознанию отдельного человека. Логические законы не могут основываться на законах психологии. Они не предполагают ничего психологического, никаких фактов «душевной жизни», как это было, например, в П. Милля и Зигварта. Для них недопустим психологический, натуралистический редукционизм, в соответствии с которым идеальные, априорные структуры, такие, как, например, логические законы, сводятся к эмпирическим фактам, к проблемам обыденной жизни, обыденного восприятия. Оба мыслителя считают, что неупорядоченность и многозначность логической терминологии — важнейшая причина существования П. Поэтому отход от П., построение «чистой», антипсихологической логики они связывают с работой по уточнению основных понятий логики

и упорядочению ее терминологии. То, что Гуссерль только декларирует, для Фреге является основным содержанием его работы. Фреге строит исчисление понятий, с помощью которого он хочет уйти от П. и устранить многозначность и логическое несовершенство естественного языка.

Литература: Брюшинкин В.Н. Логика, мышление, информация. Л.: ЛГУ, 1988; Он же. Психологизм на пороге XXI века // Логическое кантоведение — 4. Труды международного семинара. Калининград, 1998; Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993; Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены к чистой логике. Т. 1. СПб., 1909; Он же. Философия, как строгая наука // Логос. 1911. № 1; Сорина Г.В. Логико-культурная доминанта. Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре. М., 1993; Фреге Г. Мысль: Логическое исследование // Философия, логика, язык. М., 1987; Abbagnano N. Psychologism // The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 6. N.Y., 1967; Brentano F. Psychology from an Empirical Standpoint. N.Y., 1973; Frege G. Grundgesetze der Arithmetik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962; Kusch M. Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. L.: N.Y., 1995.

ПСИХОФИЗИКА. На заре Нового времени Декарт провозгласил разум внетелесной сущностью. Сознание, утверждал он, не имеет протяженности, а потому не может быть объектом материального мира. Концепция Декарта явилась одной из основ формирования картезианско-ньютоновского мировоззрения. Картина мира классического естествознания включает идеи о противоположении объекта и субъекта, материального и идеального, о восприятии среды в категориях пространства и времени, жестких причинно-следственных связей. Внутренний мир человека радикально отличался от внешнего мира косной материи и был отделен от него резко очерченной границей. Эта модель реальности и до сих пор оказывает большое влияние на исследование проблем человека и сознания.

В наше время в исследовании этих проблем получил развитие функционалистский подход. По мнению лауреата Нобелевской премии нейробиолога Р. Сперри, следует отказаться от традиционного противопоставления материального и идеального и принять функционалистскую концепцию нового ментализма. В этой концепции субъективное связывается с холистскими воздействиями

физиологических процессов в мозге, а сознание рассматривается как активный фактор, способный оказывать воздействие на материю. Сознание, пишет Сперри, возникает «только на высших уровнях мозговой иерархии при определенных особых типах мозговых процессов, в известном роде уникальных, которые еще предстоит открыть и которые вряд ли могут быть идентифицированы с тем, что доньше именовалось нейронными событиями». В этих словах Сперри звучит признание целесообразности поиска того феномена, который Декарт назвал «третьей субстанцией». Топологию этой субстанции, пишет по этому поводу Мамардашвили, мы понять не можем, но в любом акте сознания присутствует это «когито», невербальное ядро, «естественный свет». Близкие мысли о проблеме такой «субстанции», занимающей более высокий иерархический уровень по отношению к атомно-молекулярным структурам коры мозга, высказывали многие современные нейрофизиологи и нейропсихологи (Дж. Экклз, У. Пенфилд, Ст. Гроф, Дж. Лилли, Дж. Янг, Н.П. Бехтерева, В.П. Казначеев и др.).

В работах И.З. Цехмистро (1981), Э. Харта (1982), Р. Джана (1984), Г. Стэппа (1994), Р. Пенроуза (1996) предприняты попытки построить квантово-механическую модель сознания. Формализм квантовой теории позволяет рассчитать волновую функцию системы как разложение по ее возможным состояниям. В реальном процессе наблюдается лишь одно из этих состояний и выбору этого состояния соответствует редукция (упрощение, возвращение назад) волновой функции. Возникает вопрос, как включить в этот формализм активность сознания?

Под руководством профессора Принстонского университета в США Р. Джана была проведена серия опытов по психокинетическому воздействию человека на электронные и механические системы. Были получены статистически убедительные доказательства того, что такое воздействие имеет место. И следовательно, вопрос о включении сознания в формализм квантовой механики не лишен смысла. Отвечая на него, Джан и его сотрудники Б. Данн постулируют существование удовлетворяющей уравнению Шредингера — основному уравнению квантовой механики — волновой функции, связанной с сознанием. Этот подход не по-

зволяет, однако, внести ясность в проблему раскрытия механизмов его воздействия на косную материю.

Более перспективный метод развит Г.И. Шиповым, который показал, что в рамках теории физического вакуума волновая функция имеет смысл торсионного поля, или поля кручения пространства, порождаемого спином. В результате Шипов получил вариант квантовой механики как теории торсионных полей для квантовых объектов.

Свойства торсионных полей весьма необычны: отсутствие ослабления с увеличением расстояния, сверхсветовая скорость распространения взаимодействий, отсутствие поглощения света природными средами, информационный, а не энергетический характер передачи сигналов. Если первичные торсионные поля, которые порождает физический вакуум, не содержат ничего, кроме спиновой структуры, то в нейронных сетях коры головного мозга могут существовать спиновые структуры, также способные испускать и принимать торсионные волны. Именно с ними можно связать механизм психокинетического эффекта в опытах Джана—Данн, а также в большом числе других аналогичных явлений, известных как СЧВ — сверхчувственное восприятие.

В модели физического вакуума, предложенной Ю.А. Бауровым, также предсказывается существование во Вселенной нового информационного канала, обусловленного взаимодействием элементарных одномерных квантовых объектов — буюнов. В трехмерном пространстве этот канал имеет масштаб неопределенности 10^{28} см, т.е. порядка радиуса Вселенной. За счет этого канала все объекты живой и неживой природы связаны в одно информационное поле.

Феноменологическая модель сознания и взаимодействия живых и косных систем, включая дальное действие, прекогницию, психокинез и другие эффекты СЧВ, предложена Л.В. Лесковым. В этой модели принято функциональное определение сознания как оператора смыслов, а в качестве его физической основы используется мезоническая концепция семантического пространства, введенного В.В. Налимовым. Этот механизм может лежать также в основе таких эффектов, как интуиция, коллективное бессознательное и др.

Вся сложная сеть процессов, протекающих в мозге, обеспечивает работу сознания в качестве оператора смыслов. Результатом этой работы оказывается упорядочение входящей информации. Будучи объектом материального мира и подчиняясь второму началу термодинамики, мозг в состоянии справляться с этой задачей потому, что информационные потоки и потоки термодинамической энтропии разделены. Результатом работы мозга оказывается, таким образом, упорядочение информации и возрастание энтропии.

Работа сознания является существенно неравновесным процессом и ее обязательным элементом оказывается синтез информации. Появление при этом нового смысла после приема исходного текста может осуществляться на основе Байесова формализма, предложенного В.В. Налимовым.

И наконец, следует отметить, что наиболее существенный прогресс в решении проблем сознания связан с использованием идей современных теорий физического вакуума. Эти достижения образуют основу новой научной парадигмы, позволяющей с единых философских и методологических позиций подходить к осмыслению единства мира, включая аспекты сознания и его выхода за пределы соматической капсулы. В рамках современных концепций П., основанных на идеях теории физического вакуума, отсутствует антитеза материя—сознание. Эта концепция открывает возможность как для свободного и внутренне непротиворечивого осмысления имеющейся экспериментальной

информации, так и для постановки новых теоретических и экспериментальных исследований.

Литература: Акимов А.Е., Бинги В.Н. О физике и психофизике // Сознание и физический мир. 1995. № 1; Лесков Л.В. Семантическая Вселенная и МБК-концепция // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1994. № 4; Джан Р., Данн Б. Границы реальности. Роль сознания в физическом мире. М., 1995.

ПУРУША (санскр., букв.: человек, мужчина) — термин в древнеиндийской религии и философии, обозначавший в древности космического первочеловека, принесенного в жертву богами для создания мира («пуруша-сукта» из Ригведы. Х. 90, см. *Веды*), но впоследствии ставший категорией для всеобщей и индивидуальной души, «Я», сознания, духа. П., как правило, играет роль соединения мировой души и индивидуальной: он едино-множествен. В упанишадах, в смрити и некоторых направлениях веданты П. отождествляется с атманом.

Учение о П. получило особое развитие в санкхье: здесь П. — чистое бессодержательное сознание, отличное от физического и психического (т.е. от тела, чувств, ума), вырастающего из пракрити; вечный бездеятельный свидетель осуществляемых ею материальных и познавательных процессов, подобно тому, как в индусском спектакле женщина-танцовщица (пракрити) активна, а мужчина-зритель (П.) пассивен. Такое своеобразное взаимодействие пракрити и П. обусловлено сoterиологическими целями.

Р

РАБСТВО — особое экономическое и правовое состояние общества, при котором рабы — это люди, всегда являющиеся полной собственностью других людей, но совершенно не обязательно занятые в производстве материальных благ. Рабы могли быть домашними слугами, стражниками, учителями, писцами, писателями, учеными, певцами, музыкантами, врачами, государственными служащими, даже министрами и военачальниками и т.п. Только когда рабы используются для производства материальных благ, можно говорить о рабовладельческой форме производства, которая существует в двух основных видах. При первом из них труд рабов носит вспомогательный характер. Такое Р. принято называть патриархальным, или домашним. И только тогда, когда труд рабов начинает играть важную роль в обществе, можно говорить о рабовладельческом способе производства в точном смысле слова.

Такой способ производства прежде всего предполагает существование людей — полных и безраздельных собственников средств производства. Так как для осуществления процесса производства кроме средств производства нужна еще рабочая сила, собственник средств производства получает ее в свое распоряжение путем приобретения в собственность самого работника. Став полным собственником личности работника, он тем самым становится и полным собственником его рабочей силы. Происходит социальное, а затем и физическое соединение средств производства с рабочей силой. Подобного рода производство с необходимостью предполагает полное внеэкономическое принуждение. Так как рабовладелец — полный собственник и средств производства, и работник, то весь созданный продукт принадлежит ему. Рабовладелец обеспечивает раба минимумом жизненных средств исключительно в силу того, что не хочет лишиться работника. При Р. эксплуатация человека человеком существует в совершенно открытой форме. Раб ни в малейшей степени не сомневается в том, что его труд безвозмездно присваивается хозяином. Более того, раб убежден, что весь его труд является трудом только на хозяина, или, выражаясь языком экономической

науки, что он весь представляет собой прибавочный труд. Следствием такого положения дел является отсутствие какой-либо заинтересованности раба в труде. Принудить его к труду можно только силой. Производительность труда раба, как правило, была ниже производительности труда свободного работника. Весь выигрыш общества, основанного на труде рабов, состоял в повышении количества работников за счет постоянного их притока извне. Классическим образом общества, базирующегося на труде рабов, было античное общество эпохи его расцвета.

В Новое время возникло рабовладение в Бразилии, Вест-Индии и на Юге США. Хозяйственные ячейки этого способа производства именуются плантациями. Поэтому его можно назвать плантаторским. Имея сходство с античным способом производства, он в то же время существенно отличался от последнего: его хозяйственные ячейки (плантации) входили в капиталистическое рыночное хозяйство. И к жизни его вызвали совершенно иные силы, чем те, что породили античное Р., — силы складывающегося мирового капиталистического рынка.

РАЗВИТИЕ — существенное, необходимое движение, изменение чего-либо во времени. Движение как способ существования материи не возникает и не исчезает, а вечно существует, не имеет ни начала, ни конца. Вместе с тем движение есть всегда движение от чего-то к чему-то, т.е. оно направленно и существует как движение различных предметов, процессов и т.п., имеющее начало и конец. Направленность движения не может быть характеристикой движения как способа существования материи, как бесконечного. Р. бывает восходящим и нисходящим, от внешнего к внутреннему и от внутреннего к внешнему, от старого к новому и от нового к старому, от простого к сложному и от сложного к простому, от низшего к высшему и от высшего к низшему, от случайного к необходимому и от необходимого к случайному и т.д. Р. неорганических систем, живого мира, общества подчиняется общим законам диалектики, оно совершается спиралевидно, в единстве и борьбе противоположностей, как переход количества в качество и обратно. Всякий отдельный процесс Р. имеет следу-

РАЗЛИЧАНИЕ

ющие стадии. Первая связана с подготовкой предпосылок образования данного процесса, это в основном внешнее движение (эту стадию можно назвать началом данного процесса Р.). Вторая стадия — возникновение, переход к внутреннему движению. На третьей стадии происходит формирование, преобразование новым процессом развития тех условий, из которых он возник. Четвертая стадия — это собственно Р., устойчивое существование на своей собственной основе. Пятая стадия представляет собой разрушение процесса. Р. как конечный процесс с самого начала в скрытом, в неразвитом виде содержит тенденции, направленные от низшего к высшему и от высшего к низшему и развивающиеся вместе с ним. Эти тенденции Р. формируются, развиваются, достигая высшей ступени своего существования и проявления на высшей стадии Р. отдельного процесса. Воспроизведение Р. в теоретической форме осуществляется диалектической логикой (см. *Тождество, Различие, Противоположность, Противоречие*).

РАЗЛИЧАНИЕ (франц. *Differance*) — неологизм, введенный Ж. Деррида как совмещение значений двух созвучных слов — *différer* (различать) и *défaire* (разбирать) и обозначающий невозможность найти и зафиксировать окончательное значение. Для прояснения своей позиции Деррида предлагает два ключевых понятия, заявленных в названии работы 1967 г. «Письмо и различие». Он, расширяя понимание средств выражения смыслов, пытается переосмыслить концепт знака прежде всего с точки зрения неотделимости означаемого от означающего, процессуальности акта означивания. Эта попытка связана с критическим переосмыслением всей истории философии и преодолением «естественных» стереотипов философского мышления: «Надо внутри семиологии трансформировать философские концепты, стронуть их с места, повернуть против их же предпосылок, переключить их в другие цепочки, мало-помалу видоизменить область проработки и создать таким путем новые конфигурации». На самом деле, по мысли Деррида, настоящее нецельно и всегда предполагает отсутствующее. Единственное, что можно сказать о настоящем, — это различие в нем «отголоска» прошлого и «наброс-

ка» будущего, различие возможности присутствия и невозможности его утраты. Только «архиписьмо» может мыслить отсутствующее, поскольку обращает внимание на следы речи и мысли, на смысл, который возникает и функционирует в разрыве метафизических понятий и представлений. Как пишет Деррида, дело идет о «практической деконструкции философской оппозиции между философией и мифом, между логосом и мифом», и «осуществить это невозможно иначе, как на путях какого-то другого письма». Предложенный метод текстологического анализа — *деконструкция* — ставит своей задачей воспроизведение «следов» других текстов. Деконструкция предполагает изначальную нетождественность текста самому себе, его перекличку с другими текстами, и поэтому задачей философа становится поиск «следов следов», тех опорных понятий, которые указывают на эту несамостождественность. В этом смысле любой текст оказывается потенциальной цитатой, т.е. он вписан в более широкий текст — контекст значений. Вывод, к которому приходит Деррида, состоит в том, что нет и не может быть единства языка понятий, не может быть единственно верной оценки или ядра интерпретации: ситуация в языке повторяет ситуацию в обществе и культуре — она может быть обозначена как процесс децентрации и рассеяния. Цель грамматологии — выявление «граммов», изначальных для данного текста метафор, которые, кстати, в свою очередь, могут обнаружить более «ранние» копии. Грамматология призвана обнаружить письмо, воплощающее принцип различия. Этому посвящены работы «О Грамматологии» (1967), «Голос и Феномен» (1967), «Рассеивание» (1972), «Шпоры. Стили Ницше» (1978), «Психея. Изобретение Другого» (1987), «Подписано: Понж» (1988), «О праве на философию» (1990), «Призраки Маркса» (1993) и др.

Литература: Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4; Он же. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 3—4; Он же. Золы угасший прах // Искусство кино. 1991. № 29; Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993; Деррида Ж. Невоздержанное гетельянство / Танатография Эроса. СПб., 1994; Он же. Отобиографии // Ad Marginem 93. Ежегодник. М., 1994; Он же. Два слова для Джойса / Там же; Он же. Позиции. К., 1996; Он же. Введение / Гуссерль. Начало геометрии. М., 1996.

РАЗЛИЧИЕ — категория, выражающая одну из сторон развития. Р. — необходимый момент развития, диалектического раздвоения единого. Р. не существует без *тождества*. Как и тождество, Р. бывает внешним и внутренним. Внешнее Р. есть Р. вещей, предметов, процессов и т.п., поскольку они внутренне не связаны, не едины друг с другом. Внутреннее Р. — Р. вещей, предметов, процессов и т.п., внутренне связанных друг с другом, единых. Оно означает, что данная вещь (предмет, процесс и т.п.) образуется из чего-то иного и превращается в нечто иное, оставаясь вместе с тем до поры до времени самой собой. Внутреннее Р. возможно лишь в единстве с внешним Р. Всякая вещь, предмет, процесс и т.п. различаются внутри себя именно потому, что через природу данной вещи, предмета, процесса и т.п. «преломляется» ее взаимодействие с другими вещами, процессами, предметами и т.п.

Категория «Р.» характеризует один из первых этапов развития противоречия, когда последнее представляет собой еще не вполне развившееся противоречие. С помощью этой категории процесс развития отражается в мышлении более глубоко, чем посредством категории тождества.

РАЗУМ (нем. *Vernunft*) — в кантовской философии обозначение высшей познавательной и практической способности. В своей логической функции Р. проявляется как способность к умозаключениям (в отличие от рассудка как способности суждений в широком смысле). Р. возвышается над рассудком, задавая принципы единства законов последнего, подобно тому, как рассудок задает правила единства явлений. Существо как логических, так и реальных (т.е. направленных на познание предметов) актов Р. состоит в поисках безусловных условий всего обусловленного (аналогия большей посылки в умозаключении). Основные понятия Р. — идеи — выражают возможные виды безусловных миров (душа, космос, бог). Идеи не являются первичными понятиями, они производны от категорий. Р. в познании выполняет регулятивную функцию, направляя рассудок ко все более глубокому проникновению в законы природы и обеспечивая систематическое единство их поиска. Попытка приписать Р. конститутивную функ-

цию, состоящую в доказательстве существования безусловных миров, является неправомерной, т.к. Р. не в состоянии обеспечить соблюдение условий, необходимых для априорного синтетического познания. Невозможность полновесного теоретического познания компенсируется практическими возможностями Р. Он становится практическим, когда определяет волевые поступки по всеобщим принципам. Анализ условий и предпосылок практического применения Р. позволяет Канту построить своеобразную «практическую онтологию», в которой идеи Р. все-таки соотносятся с своими предметами, но полученные результаты (в частности, тезисы о бытии бога и бессмертии души) по-прежнему не соответствуют строгим критериям теоретического познания и остаются в статусе веры.

РАССУДОК (нем. *Verstand*) — в кантовской философии обозначение одной из главных познавательных способностей человека. В широком смысле Р. отождествляется Кантом со способностью мыслить, противопоставляемой чувственности как способности восприятия воздействий. Р. — активная познавательная способность, чувственность — пассивная. Однако человеческий Р., в отличие от гипотетического божественного Р., не является творческим. Он не может порождать содержание своих понятий, а получает его извне. Поэтому человеческий Р. дискурсивен: он не созерцает, а лишь связывает при помощи общих понятий многообразие чувственных созерцаний. Базисным актом Р. Кант признает суждение. Элементарные формы суждения в их предметной направленности суть категории как основные понятия Р. Фундаментом спонтанных рассудочных действий является трансцендентальное единство апперцепции. Восприятие явлений в апперцепции подразумевает подчинение многообразий чувственности категориям. Это придает законосообразность явлениям и позволяет Канту трактовать Р. в качестве способности создания правил. Кант указывает несколько способов применения Р. Он противопоставляет логическую и реальную функции Р. В его логическом применении Р. реализуется в аналитических суждениях, реальное же применение Р. лучше всего иллюстрируется априорными синтетическими суждениями. Первое примене-

ние Р. к чувственности состоит в использовании чистого интеллектуального синтеза при помощи трансцендентальной категории «воображение». Это первое глубинное и недоступное для непосредственной рефлексии применение Р. служит основой для его эмпирического применения в повседневном и научном опыте, когда происходит «вычитывание» в природе тех самых законов, которые Р. же в нее и вложил. Фундаментальные законы рассудочной способности в ее трансцендентальной функции эксплицируются Кантом в «основоположениях чистого рассудка».

РАССУЖДЕНИЕ — процедура выведения некоторого высказывания из других высказываний. Р. представляет собой познавательный прием, позволяющий с помощью вербальных, языковых средств осуществлять обоснование утверждения, опираясь на некоторое известное знание и используя различные логические методы преобразования имеющейся информации.

Утверждение, которое подвергается обоснованию, выводится в ходе Р., называют тезисом, а используемые в этом процессе исходные положения — аргументами.

Простейшей разновидностью Р. являются *умозаключения*. В них переход от аргументов (называемых также посылками) к тезису (называемому заключением) осуществляется непосредственно, «в один шаг». Хорошо известны такие примеры умозаключений, как *однопосылочные* выводы *силлогистики* (обращение, превращение и др.), *двухпосылочные* простые категорические *силлогизмы*, *многопосылочные* *силлогистические* выводы (*сориты*), а также ряд умозаключений, выделяемых в рамках *логики высказываний* (например, *modus ponens*, позволяющий переходить от посылок вида «Если А, то В» и «А» к заключению «В», *modus tollens* с посылками вида «А или В» и «Неверно, что А» и заключением «В» и т.п.).

Р. может представлять из себя также цепочку умозаключений — заключения одних умозаключений становятся посылками других. Примерами подобного рода Р. являются *полисиллогизмы*.

Еще более сложную структуру имеют Р., в которых используются так называемые *непрямые* способы аргументации. В этом случае в ходе основного Р. (главного вывода)

строится одно или несколько вспомогательных Р. (подвыводов): задача по обоснованию тезиса В посредством множества аргументов D сводится к подзадачам по выведению А₁ из G₁, А₂ из G₂, ..., А_n из G_n. В составе вспомогательных Р. могут быть использованы дополнительные допущения: они играют в подыводе роль «временных» аргументов и теряют данный статус по завершении его построения.

Широко применяются на практике такие Р., в которых используются *непрямые* способы аргументации, например Р. от *противного*, Р. по *правилу дедукции*, Р. *разбором случаев*.

Суть метода Р. от *противного* состоит в следующем: с целью получения тезиса А из множества аргументов G принимают в качестве допущения *антитезис* «Неверно, что А», из этого допущения и G стремятся в ходе вспомогательного рассуждения вывести *противоречие* — высказывание «В и неверно, что В»; успешное решение данной подзадачи свидетельствует о ложности антитезиса, а значит, об обоснованности самого А посредством G.

Р. по *правилу дедукции* осуществляется в том случае, когда тезис представляет собой *условное высказывание* «Если А, то В»: в качестве допущения принимают А, из него и множества исходных аргументов G стремятся вывести В; построение данного подвывода свидетельствует о выводимости исходного *условного тезиса* из G.

Р. с *разбором случаев* удобно использовать, когда в составе основного Р. имеется *разделительное высказывание* «А или В»: задача обоснования тезиса С посредством некоторого G и «А или В» сводится к двум подзадачам — по выведению С из G и А, по выведению С из G и В.

По степени логической корректности Р. их делят на *дедуктивные* и *правдоподобные*. В *дедуктивных* Р. обеспечивается истинность выводимого тезиса при условии истинности используемых аргументов. Тезис *правдоподобного* Р. можно считать обоснованным лишь с некоторой вероятностью.

Анализ *дедуктивных* Р. составляет предмет исследования *центрального раздела логики* — *теории дедукции*. В ней формулируются критерии логической корректности Р.: для умозаключений это наличие отношения *логического следования* между посылками и

заключением, а для непрямых способов аргументации — сохранение данного отношения при переходе от вспомогательных Р. к основному. Кроме того, дедуктивные Р. должны удовлетворять следующему требованию структурного, синтаксического характера: в рамках текущего подвывода процедура умозаключения может применяться лишь к высказываниям, входящим в состав данного подвывода либо «старшим» по отношению к нему, подчиняющим подвыводы.

Моделирование естественно-языковых дедуктивных Р. осуществляется в современной логике средствами логических исчислений, прежде всего средствами так называемых натуральных исчислений. В них постулируется некоторое множество правильных способов Р., а также задается понятие вывода, обеспечивающее корректность структуры Р.

РАЦИОНАЛИЗМ (от лат. *ratio* — разум) — направление в философии и методологии науки, признающее основой и источником достоверного знания разум, мышление. Термин «Р.» стал активно применяться лишь в XIX в. Рационалистическую традицию обычно противопоставляют эмпирической, а также (на других основаниях) иррационализму. Для Р. характерно утверждение превосходства мышления над чувствами, известное еще с античности (элеаты, атомисты, Платон и др.). Средневековый Р. (П. Абеляр и др.) противостоял религиозному фидеизму и обскурантизму. Возникновение философского Р. Нового времени совпадает с возникновением классической науки. Философия стремилась объяснить всеобщий и необходимый характер принципов научного знания, в особенности знания математического. В то же время некоторые рационалисты (например, Б. Спиноза) применили «геометрический метод» для изложения самой философии. Считалось, что разум (а не опыт) содержит достоверные начала познания, которые, возможно, врождены (в актуальном или потенциальном виде). С этим связывалось понимание знания как целостной системы идей, имеющей дедуктивный характер. Дедукция представляет собой цепь выводов, каждый из которых предполагает интуитивную очевидность свидетельств разума, непосредственное «усмотрение» ясности и отчетливости идей (Р. Декарт). При этом дедукция обычно противопоставлялась *индукции*, а «истины

разума» — «истинам факта». Р. связан со стремлением новоевропейских философов создать всеобщий метод исследования, отдающий предпочтение синтетическому движению от интуитивно постигаемых аксиом к следствиям. Рационалисты (среди которых были как идеалисты, так и материалисты) критиковали схоластическую логику, противопоставляя ей понимание логики как метода открытия нового, ранее неизвестного знания. Для Р. характерно отождествление структур бытия и разумного мышления, приводящее к панлогизму. С этим связана, например, онтологизация в лейбнице-вольфовской школе формально-логических законов тождества, противоречия и достаточного основания. Логическое основание отождествлялось с причиной, а каузальные связи в действительности — с необходимыми логическими выводами. Это порождало гносеологический оптимизм рационалистов, уверенность в абсолютной познаваемости законов разумно устроенной природы. В данном отношении Р. явился важной философской предпосылкой европейского Просвещения. В XX в. отдельные положения Р. возрождаются в феноменологии (Э. Гуссерль), во французском неорационализме (Г. Башляр и др.), критическом рационализме К. Поппера и некоторых других направлениях.

РАЦИОНАЛЬНЫЙ ВЫБОР — теория, включающая ряд подходов в общественных науках. Истоки теории Р.в. восходят к работе Э. Даунса «Экономическая теория демократии» (1957). Р.в. — нормативная теория поведения, предполагающая, что все индивиды, движимые собственным интересом, рациональны в своем выборе и действиях.

Для теории Р.в. характерен методологический плюрализм: в ходе принятия решения оцениваются затраты и выгоды каждого из возможных сценариев поведения. В 1960—1970-е гг. формальные модели, основанные на теории Р.в., широко использовались при анализе рыночной экономики, взаимодействия государств с внешними структурами в системе международных отношений. При этом исследователи абстрагировались от контекста.

Трудности возникают, когда пытаются перенести методы действия индивида на общество в целом или когда применимые к особым, уникальным условиям модели пытаются использовать для предсказания и

РЕАЛИЗМ МАТЕМАТИЧЕСКИЙ

объяснения поведения отдельных индивидов в сложных ситуациях. Чтобы преодолеть эти трудности, теоретики начинают подчеркивать значение культурных, исторических, институциональных факторов, т.е. контекста деятельности.

РЕАЛИЗМ МАТЕМАТИЧЕСКИЙ — истолкование математических объектов как имеющих реальную основу до образования математических теорий с принятыми в них понятиями. В самом широком понимании этого термина под него подпадают и традиционный *эмпиризм*, истолковывающий математические понятия как отражение некоторых аспектов опыта, и *операционализм*, связывающий их с операциями деятельности, и, наконец, *платонизм*, связывающий существование математических объектов с миром вневещных реальностей. В общем плане реализм противостоит *конвенционализму*, *априоризму* и *фикционализму*, которые склонны рассматривать математические понятия исключительно как продукт мыслительной деятельности субъекта. Реализм противостоит также *номинализму* в том смысле, что он не ограничивает употребление математических абстракций областью единичных объектов. В этом смысле Р.м. имеет прямую связь со средневековым реализмом, который приписывал особое бытие общим категориям, независимое от существования индивидуальных объектов. В современной философии математики слово «реализм» употребляется часто как синоним *платонизма*, хотя ясно, что существуют основания для различения этих понятий.

Литература: Maddy P. Realism in mathematics. Oxford: Clarendon Press, 1984.

РЕАЛИЗМ ПОЛИТИЧЕСКИЙ — одна из основных парадигм исследования международных отношений и политики в целом. Реализм вписывается в идеологию традиционного *консерватизма*. Реализм предполагает, что люди (государства и любые другие участники политических отношений) преследуют собственные интересы (главный из которых — обеспечение выживания и безопасности), используя для этого все доступные способы, включая применение силы. В политике люди противостоят друг другу как члены определенных социальных групп. Государства считаются главными действу-

ющими лицами мировой политики, они рассматриваются как антропоморфные образования; международная политика — это борьба за власть и влияние, главная задача государства — наращивание возможностей прежде всего силового потенциала (военного, экономического и др.). Конфликтность, присущая самой природе человека, переносится на понимание государства.

В последние десятилетия Р.п. стал обращать больше внимания на внешние факторы, влияющие на политику, на всю международную систему. К середине 90-х гг. в теории международных отношений сформировался подход, называемый «реализмом уступок» («*consessional realism*»), предполагающий следующие основные положения: международная система характеризуется анархией и принципом «каждый за себя»; основные мотивы внешней политики государств — безопасность (самосохранение), выгода (экономическое благополучие) и престиж (авторитет, репутация); господствующая стратегия государства состоит в стремлении максимизировать собственный силовой потенциал либо не допустить чьего-либо перевеса сил; намерения потенциальных противников оцениваются, исходя из их реальных возможностей, а не заявлений или обещаний; моральные принципы не имеют значения, когда на карту поставлены жизненные национальные интересы; конфликты и конфронтация — результат представлений политиков о расхождении интересов, сотрудничество — отражение сходства интересов; безопасность основана на стабильном балансе сил, что порождает всеобщее сдерживание; результаты международной политики определяются силовыми отношениями в политической и экономической сферах.

РЕАЛИЗМ СХОЛАСТИЧЕСКИЙ (от позднелат. *realis* — вещественный) — гносеологическое учение о первичности общих понятий, *универсалий*, по отношению к единичности вещей, которые являются лишь весьма несовершенными, приблизительными, текучими, неустойчивыми их отображениями. Учение реализма — основа объективного идеализма. Оно было характерно для множества представителей патристики, а затем и *схоластики*, учениям которых присуща сугубая умозрительность. Принято различать реализм крайний, согласно которому чем более

общим является понятие, тем устойчивее его бытие в качестве особой сущности. Такое воззрение восходит к платонизму, а одним из главных его представителей в эпоху патристики был Аврелий Августин (354—430), поместивший платоновские идеи в ум непрородного Бога и сочетавший эту позицию с *креационизмом*. В западноевропейской схоластике виднейшим сторонником реализма были Ансельм Кентерберийский. Другая разновидность — умеренный реализм, утверждающий троякое существование универсалий до вещей в уме Бога, в самих вещах, им сотворенных, и в уме человека, их познающего. Эта разновидность реализма восходит к Аристотелю, согласно которому общая идея как форма направляет любую вещь к определенной цели. Крупнейший теоретик умеренного реализма — Фома Аквинский приспособлял аристотелизм к христианскому вероучению. Различие крайнего и умеренного реализма достаточно условно, и тот же Фома Аквинский в качестве креациониста нередко подчеркивал существование идей-универсалий прежде всего в уме Бога. Р.с. в дальнейшем стал основным прототипом объективно идеалистических учений Нового времени.

РЕВЕЛЯЦИОНИЗМ (от лат. *revelation* — откровение) — в христианском богословии термин, означающий признание сверхъестественного источника библейского вероучения — божественного Откровения.

РЕВОЛЮЦИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ — понятия, означающие формы перехода общества от одного качественного состояния к другому. Эволюция предполагает постепенные количественные изменения, которые в конце концов приводят к коренным качественным изменениям, революция, наоборот, — быстрые качественные изменения, скачок от одного способа производства к другому. Экономической причиной такого скачка является нарушение закона соответствия между производительными силами и производственными отношениями. Суть этого закона Маркс выразил так: «На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри кото-

рых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7).

РЕДУКЦИОНИЗМ (лат. *reductio* — сведение, возвращение к прежнему состоянию) — философская позиция, согласно которой многообразие элементов действительности сводится к единственному (субстанциальному) виду бытия. В теории познания Р. выступает в качестве соответствующего принципа объяснения. Являясь по сути монистической установкой, Р. противостоит дуализму и плюрализму. Истоки Р. обнаруживаются уже в античной философии (например, у Пифагора основу мира составляла гармония чисел, у Демокрита — атомы и пустота). Классической формой выражения Р. в науке считается механицизм. На базе механистической картины мира удалось с единой точки зрения описать процессы, происходящие как на Земле, так и на небе, поведение как твердых тел, так и жидких, и газообразных. Вместе с тем механицизм даже в области физики столкнулся с целым рядом специфических трудностей. Острую полемику вызывают современные редукционистские программы в области биологии, психологии, социологии.

Различают Р. онтологический и *редукционизм методологический*. Целесообразно различать также два типа онтологической редукции в научном познании. Редукция первого типа имеет место тогда, когда налицо две ясно сформулированные теории (T_1 и T_2) и при определенных, ясно сформулированных условиях T_2 может быть логически выведена из T_1 . Во втором случае вместо теории T_2 имеется лишь набор утверждений, описывающих совокупность феноменологических свойств (W). Редукция второго типа будет иметь место тогда, когда при определенных, ясно сформулированных условиях совокупность феноменологических свойств (W) может быть логически выведена из T_1 (например, в качестве T_1 могут выступать физические и химические теории, а в качестве T_2 и W — теории и эмпирические обобщения, описывающие свойства живых систем в биологии). Среди условий редукции выделяются неформальные (приращение эмпирического знания после редукции) и формальные (определение понятий теории T_2 через поня-

РЕДУКЦИОНИЗМ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ

тия теории T_1). В качестве примера осуществленной редукции в современной науке приводится следующая связь: квантовая механика \Rightarrow химия и статистическая механика \Rightarrow термодинамика. Однако антиредукционизм иногда оспаривает «чистоту» данной редукции и указывает на проблематичность редукции в других областях познания.

Литература: Купцов В. И. Редукционизм: возможности и границы / Философия и методология науки. М., 1996; Борзенков В. Г. Развитие физико-химической биологии и проблема редукции. Пушкино, 1984.

РЕДУКЦИОНИЗМ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ, теоретико-научный — одна из ведущих программ классической эпистемологии, основу которой составляет представление о возможности выработки некоторого универсального (во временном и предметно-методологическом планах) стандарта научности. Это представление служит основой двух главных гипотез, определяющих стратегию Р.м. Согласно первой из них, нормативный стандарт научности может быть сформулирован на базе наиболее развитой и совершенной области познания или даже теории. Согласно второму предположению, которое может варьироваться по степени жесткости, все прочие области познания «подтянутся» к выработанному таким образом универсальному стандарту научности.

В соответствии со стратегией Р.м. многие ученые и философы современности эталон научности усматривают в естествознании, а в самом естествознании чаще всего обращаются к физике, оценивая при этом другие науки как «недоразвитую физику». Однако такая ориентация не является единственной. В научном познании достаточно отчетливо выделяются по меньшей мере три области: математика, естествознание, социально-гуманитарные науки, определенные эпистемологические черты которых служат основой разных универсалистских проектов. В зависимости от характера эталонной науки можно выделить три интерпретации научности: а) базирующуюся главным образом на математике; б) ориентирующуюся на экспериментальное естествознание, преимущественно физику; в) опирающуюся на специфику социально-гуманитарного знания. При этом каждый из выработанных таким образом *идеалов научности*, соотносящийся с

определенными эталонами, претендовал в той или иной степени на универсальную значимость.

Одним из наиболее притягательных эталонов математического идеала научности стали «Начала» Евклида. Ориентация на этот эталон просматривается на протяжении более чем двухтысячелетней истории его существования. Значимость его значительно возрастает в эпохи позднего средневековья (Р. Бэкон). Высочайшая оценка математического познания и соответствующего стандарта научности в эпоху Возрождения и Нового времени позволяет говорить о «панматематической тенденции» в методологии науки. Математическое познание начинает рассматриваться как безусловный идеал для всякого познания. Математическое познание оценивается столь высоко, что по степени качества и достоверности оно ставится на один уровень с божественной мудростью. В наиболее сильной форме панматематическая тенденция выражена в *рационализме*. Вершины своей значимости математический идеал научности достигает в выдвинутой Р. Декартом программе «*Mathesis Universalis*». Тенденцию панматематизма в значительной степени наследует И. Кант, который утверждал, что «в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле слова столько, сколько имеется в ней математики». Методы умозрения и дедукции, характерные для математического познания, активно использовались при построении многочисленных натурфилософских систем. Откровенно «геометрический» способ доказательства в философии пытался применять Б. Спиноза. В последующем значение математического идеала ослабевает, но на рубеже XIX–XX вв. вновь несколько усиливается в связи с проникновением в физику «духа математики». Данную ориентацию развивают неокантианцы Марбургской школы, а также ряд других ученых и философов (В. А. Стеклов, Д. Гильберт, Б. Рассел).

С позиций физического идеала научности значимость математики в познании существенно переосмысливается. Она либо получает эмпиристскую интерпретацию (Ф. Бэкон, Дж. Локк, Г. Спенсер, И. Лакатос и др.), либо трактуется как сугубо конвенциональная, аналитическая дисциплина, как аппарат, инструментальное средство для развития физических теорий (Дж. Беркли,

Д. Юм, Б. Рассел, неопозитивизм). Наибольшее распространение получает точка зрения, согласно которой математика — это не наука, а язык науки.

Эталоном физического идеала научности первоначально выступала механика. В ней видели образец, которому будет следовать научное знание, вне зависимости от характера изучаемого объекта. Затем в качестве эталонного стали рассматривать по сути весь комплекс физического знания. Ориентация на физические критерии в химии была ярко выражена, например, П. Бертелло, в биологии — М. Шлейден, а Г. Гельмгольц прямо утверждал, что конечная цель всего естествознания — «раствориться в механике». Значимость физического идеала научности распространялась и на традиционно гуманитарные области. Г. Бокль, говоря о своем стремлении «поднять историю до ранга науки», прямо указывал, что хочет быть «Бэконом истории». Известный филолог XIX в. В. Шерер, выражая целое умянастроение, писал: «Естествознание как триумфатор тянет повозку победителя, к которой все мы прикованы». Даже в исследовании по истории оды можно было встретить заявления: «Только путь индукции обещает успех». В социальных науках начиная с XVII в. физический идеал научности стимулировал многочисленные попытки построения «социальной механики», «социальной физики», а затем «социальной инженерии». История с этих позиций рассматривалась лишь как склад «сырого» материала для обобщений естественнонаучно ориентированной социологии. Универсалистско-редукционистские притязания физического идеала научности ярчайшим образом проявились в неопозитивистской доктрине «физикализма». Выражая в новом варианте идею Универсальной Науки, приверженцы этой концепции полагали возможным осуществить перевод предложений всех опытных наук, в том числе психологии и социально-гуманитарного знания, на язык физических терминов.

Постепенное формирование универсалистских претензий гуманитарного идеала научности начинается с XIX в., который нередко определяют как «столетие историзма». Как отмечал Р. Коллингвуд, «успехи истории привели некоторых к выводу, что ее методы приложимы ко всем познавательным проблемам, иными словами, что вся реаль-

ность имеет исторический характер». «Подтягивание» других областей познания к гуманитарному идеалу выразилось в двух формах, которые условно могут быть обозначены как сильная и слабая. Сильная форма «подтягивания» не получила значительного распространения. Ее основу составляют утопические надежды на возможность преобразования естественнонаучного познавательного стандарта в направлении гуманизации. Предполагается, что в итоге такого преобразования естественнонаучное познание будет осуществляться в интересах не только практического, но и «целостного субъекта» и продуцировать лишь положительные для «целостного субъекта» результаты. Проявление такой тенденции можно обнаружить у Л. Толстого, а в XX в. у Г. Маркузе. Слабая форма «подтягивания» представлена наиболее широко. Ее основу составляет тезис о социокультурной обусловленности, детерминированности не только гуманитарного, но и на естественнонаучного познания. Эта тенденция (*экстернализм*) уже выходит за пределы главных основоположений классической эпистемологии.

Литература: Кезин А. В. Научность: эталоны, идеалы, критерии. М., 1985.

РЕДУКЦИЯ (от лат. *reductio* — сведение) — феноменологический термин, обозначающий один из фундаментальных принципов феноменологической теории познания и феноменологического метода. Зачастую в качестве равнозначного используется термин греческих скептиков «*эпохэ*». Для обозначения метода феноменологической Р. прибегают также к выражениям: «нейтрализация», «заключение в скобки (кавычки)» и т.п. Феноменологическая теория познания строится на императивах очевидной самоданности познаваемого (см. *Очевидность*) и беспредпосылочности исследования. Это требует «строгого исключения всех высказываний, которые целиком и полностью не могут быть реализованы феноменологически» (Гуссерль). В то же время «естественный», в том числе объективно-научный опыт, есть опыт познания трансцендентного, т.е. того, что внеположено самому познаванию и никогда само в нем не присутствует. Суть метода Р. состоит в «нейтрализации», или исключении из сферы теоретико-познавательного интереса, «всякой играющей определенную роль

РЕДУКЦИЯ

трансценденции», и обеспечении перехода от *естественной установки к феноменологической установке* путем сведения трансцендентального к его имманентным коррелятам (см. *Феномен*).

Практическое осуществление феноменологической Р. сопряжено со специфическими трудностями, связанными с необходимостью отказа от привычного взгляда на вещи и переходом к рефлектирующему созерцанию. Поэтому Р. является не просто методической процедурой, но «внутренней революцией в человеке». Выполняя Р., мы переориентируем внимание с того, что нами познается, на то, как оно дано в познании. Р. не служит средством абстрагирования в области привычного опыта, она раскрывает и в определенном смысле «создает» совершенно новые сферы опыта, причем такие, в которых наш привычный опыт находит свое основание. Р. как метод трансцендентального исследования позволяет перейти от многообразий фактического познания к его необходимым априорным структурам, выявить условия возможности самого познания. К этой цели ведет определенная последовательность Р., различающихся прежде всего по своему объему и достигаемым результатам.

Одним из этапов в этой последовательности является феноменолого-психологическая Р., которая нейтрализует «генеральный тезис естественной установки», т.е. неизменное полагание бытия внешнего мира по отношению к переживаниям сознания, ставя тем самым под сомнение привычную склонность рассматривать вещи объективно, т.е. вне зависимости от сознания. Другими словами, любые высказывания о существовании трансцендентного сознания мира «выводятся из игры». Налагается также запрет на использование всех положений наук, относящихся к естественному миру. Необходимо особо подчеркнуть, что феноменологическая Р. не означает ни софистического отрицания внешнего мира, ни скептического сомнения в его существовании. Мир не «уничтожается» для меня в эпоху и даже не теряет своей значимости, он лишь осмысливается. Выполнив данную Р., мы, во-первых, обретаем подлинно теоретическую «позицию» исследователя, свободного от необходимости предпосылать своему исследованию некоторое наивно принятое толкование смысла бытия, а во-вторых, впервые раскрываем

«жизнь» субъективности, ту сферу деятельности сознания, «сквозь» которую мы все это время смотрели на вещи и которую мы постоянно оставляли вне внимания. Таким образом, мы обращаемся к имманентно протекающей душевной жизни, которая является предметной областью *феноменологической психологии*. Вместо вещей, ценностей, целей и т.д. мы рассматриваем тот субъективный опыт, в котором они «являются», мы исследуем то, как они «являются» будучи уже не реальными предметами, но «единицами смысла». Все мирское предстает теперь как коррелят сознания, как феномен в едином «гераклитовом потоке» сплетающихся феноменов. Важнейшей характеристикой феномена является *интенциональность*. В рамках раскрытой сферы индивидуальной душевной жизни может быть проведена также эйдетическая Р., выделяющая «сущностные формы сферы психического бытия». В многообразных вариациях фактов душевной жизни мы усматриваем ее априорную структуру как сохраняющийся инвариант (см. *Идеация*). В свою очередь трансцендентальная Р. может надстраиваться над психологической и эйдетической Р. как этап более глубокого «очищения» сферы имманентного опыта. Трансцендентальная Р. предполагает «заклучение в скобки» не только того, что подверглось психологической и эйдетической Р., но и всего душевного и эйдетического мира. Содержание феноменов моей фактической душевной жизни перестает быть предметом интереса. Более того, меня теперь не интересует и свое собственное существование в качестве психофизического субъекта. Мое «Я» редуцируется к «чистому Я» (см. *Феноменологическое Его*).

Трансцендентальная Р. распространяется не только на реальный мир, но и на все возможные «идеальные миры», Р. эйдетического предполагает «выключение» формальной и всех региональных онтологий (см. *Феноменологическая философия науки*). Таким образом мы отстраняемся от всех наук о природе и о духе, в том числе и от «чистых» наук. Помимо этого подлежат Р. ценности любого вида, реалии такого рода, как государство, нравственность, право, религия». Выполняя трансцендентальную Р., мы обращаем взгляд от содержания феноменов к их всеобщим структурам, т.е. нозтико-нозматическим корреляциям (см. *Нозсис, Нозма*), открывая

сферу «чистого сознания», сознания как «чистой возможности» любого фактуального сознания вообще. Так проявляется универсальная область сознания, конституирующая мир и душевную жизнь, — трансцендентальная субъективность.

В феноменологии Гуссерля проблематизируются также следующая за трансцендентальной абсолютная Р., раскрывающая «абсолютное Я», и интересубъективная Р., целью которой становится «восстановление» утраченного в эпохе обесзначимого мира (см. *Интерсубъективность*).

Литература: Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций // Ступени. 1991. № 3; 1992. № 2 (5); Он же. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994; Он же. Феноменология (Статья в Британской энциклопедии) // Логос. 1991. № 1; Husserl E. Erste philosophie. Zweite Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana, 8). Den Haag, 1959.

РЕЗОНИРУЮЩАЯ ОБЩЕСТВЕННОСТЬ — категория социальной философии Ю. Хабермаса. Понятие Р.о. по смыслу близко русскому слову «интеллигенция» и обозначает узкий слой образованных людей, общественности как «публики, состоящей из резонирующих (т.е. опосредствующих свои отношения через апелляцию к разуму) частных лиц». Не являясь политическим образованием, Р.о. проявляет тем не менее достаточно высокую политическую активность. Именно Р.о. в состоянии обеспечить открытое и целенаправленное обсуждение тех высших ценностей, которыми определяется человеческая деятельность. По Хабермасу, Р.о. перестает выполнять свои функции примерно к середине XIX в., когда то, что лежало в основании диалога — языковое опосредствование субъективности, — становится идеологией, а сферу «резонирующей общественности» вытесняет псевдообщественная сфера культурного потребления. Сформулированное в начале 60-х гг. (см.: Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. — Neuwied — Berlin, 1971 (1-е изд. — 1962)), в 80–90-е гг. понятие Р.о. претерпело существенные изменения. Если до конца 80-х — начала 90-х гг. модель общественности строилась на допущении достаточно резкого обособления государства и общества и на идее о необходимости его преодоления, то после переиздания работы «Структурные изменения обще-

ственности» (Fr. am Main, 1990), снабженной вновь написанным предисловием, работы «Фактичность и значимость», и, наконец, после цикла «Московских лекций» в 1989 г. как реакции Хабермаса на общественно-политические процессы в Европе и в мире в 80-е гг. речь стала идти о нормативном смысле самоорганизации общества, который радикально снимает взаимоотношение государства и экономики, с одной стороны, и общества — с другой.

Литература: Мотрошилова Н. В. Три пункта ревизии структурных изменений общественности у Хабермаса / Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995; Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied — Berlin, 1971.

РЕЛЕВАНТНАЯ ЛОГИКА — одно из направлений современной неклассической логики, сформировавшееся во второй половине XX в. Ее возникновение связано с попыткой решить проблему формализации логического следования и условной связи средствами интенциональной логики.

В классической логике условная связь («Если..., то...») выражается посредством материальной импликации (\supset). Соответствие между материальной импликацией и логическим следованием выражается через соотношение $(I) A \supset B \Leftrightarrow \vdash A \supset B$.

Стандартная (классическая) экспликация условной связи и логического следования оказывается неудовлетворительной, поскольку ведет к парадоксам. В силу функциональной полноты системы связок классической логики высказываний формула $A \supset B$ эквивалентна формуле $\neg A \vee B$, таким образом условия истинности импликативных формул могут быть выражены через условия истинности дизъюнктивной формулы с негативным первым дизъюнктом. Благодаря этому имеют место следующие законы $(A \& \neg A) \supset B$ и $A \supset (B \vee \neg B)$, в которых импликация может быть заменена на знак следования на основании соотношения (I). Обобщением этих законов могут служить два парадоксальных принципа: а) «ложь влечет все что угодно» — $\neg A \supset (A \supset B)$, и б) «истину влечет все что угодно» — $A \supset (B \supset A)$. Очевидно, что между высказываниями, логические формы которых представляют антецедент и консеквент этих импликаций, может не быть никакой связи по содержанию, что

явно противоречит интуитивному пониманию условной связи. Такие парадоксы получили название «парадоксы релевантности» (от англ. *relevant* — уместный, имеющий отношение к делу). Их источник лежит в основаниях классической логики и связан, во-первых, с истинностно-функциональным характером материальной импликации, а во-вторых, — со спецификой отрицания в классической логике.

Первые попытки преодоления парадоксов следования и условной связи были приняты еще в древности (Диодор Кронос) и главным образом были основаны на предпосылке о модальном (необходимом) характере условной связи. Свое логическое завершение они получили в работах Льюиса, предложившего для формализации условной связи так называемую «строгую» импликацию. Однако такой подход позволил лишь заменить парадоксы материальной импликации парадоксами строгой импликации. В этой связи необходимо отметить оригинальные идеи, высказанные нашим соотечественником И.Е. Орловым. Еще в 1928 г. он построил «исчисление совместности предложений», основу которого составляла неклассическая интенциональная конъюнкция. При жизни автора эта работа не была оценена по достоинству, но в 70-е гг. выяснилось, что построенная им система эквивалентна негативно-импликативному фрагменту системы R — одной из важнейших систем релевантной логики. Однако первым, кто осознанно поставил перед собой задачу экспликации логического следования как связи между высказываниями по содержанию и решил ее, построив формальную систему (исчисление), был В. Аккерман. В 1956 г. (выход в свет его работы) завершается предыстория Р.л. и начинается ее развитие как логической теории.

До конца 60-х гг. Р.л. развивалась как совокупность исчислений, не имеющих адекватной семантики. А. Андерсоном и Н. Белнапом были построены различные системы Р.л., среди которых следует отметить четыре наиболее важные. Система E_{fde} — это система релевантного следования первого уровня, формализующая отношение следования между формулами, не содержащими знака релевантной импликации (\rightarrow). Для ее формулировки оказалось достаточным отказаться от парадоксальных свойств отрицания

классической логики, тем самым фактически заменив его на отрицание Де Моргана. Самая сильная система Р.л. R — это система релевантной импликации, формализующая условную связь. Она удовлетворяет требованию релевантности — наличия в антецеденте и консеквенте по крайней мере одной общей пропозициональной переменной. Система E — релевантного следования была предназначена для формализации отношения следования, носящего необходимый характер, и является также модальной системой, в которой оператор необходимости выражается через релевантную импликацию. Наконец, самой слабой из названных является система T , в которой импликация эксплицирует понятие законоподобной связи, понимаемой как множество разрешенных переходов от одних фактически истинных высказываний к другим. Три последние системы содержат E_{fde} в качестве фрагмента и отличаются друг от друга только импликативными аксиомами.

В конце 60-х гг. М. Данном были предложены различные варианты алгебраических семантик для систем E_{fde} и R . Но только в начале 70-х гг. Р. Роутли и Р. Майер построили семантику возможных миров для системы R с трехместным отношением достижимости, обобщающую семантику Крипке. Позднее этот подход был распространен авторами на любые системы Р.л.

В нашей стране серьезный вклад в развитие Р.л. внесли своими работами Е.А. Сидоренко и Е.К. Войшвилло.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ — наука, объектом изучения которой является религия. Как относительно самостоятельная отрасль исследований Р. складывалась начиная с XIX в., хотя соответствующие знания, и прежде всего философские, теологические, исторические, психологические и другие, накапливались в течение веков. Ныне предметом Р. являются закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее многообразные феномены, как они представляли в истории общества, взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры. Оно изучает религию на уровне общества, групп и личности. В настоящее время Р. включает ряд разделов — философия, социология, психология, феноменология, герменевтика, история религии и др. Филосо-

фия религии анализирует особенности и структуру религиоведческого знания, закономерности его развития, раскрывает существенные характеристики религии, формирует философское определение религии, выявляет онтологические и гносеологические основы религии. Философские концепции многообразны, интерпретация религии в них осуществляется под углом зрения какого-то субординирующего принципа — натурализма, материализма, экзистенциализма, философии жизни, философской антропологии, прагматизма, феноменологии, позитивизма, аналитической философии, психоанализа и т.д. Философия религии является базовым разделом Р. Социология религии изучает общественные основы религии, общественные закономерности ее возникновения, развития и функционирования, ее элементы и структуру, место, функции и роль религии в общественной системе, влияние религии на другие элементы этой системы и специфику обратного воздействия данной общественной системы на религию. Психология религии исследует психические закономерности возникновения, развития и функционирования религиозных явлений общественной, групповой и индивидуальной психологии (потребностей, чувств, настроений, традиций и т.д.), содержание, структуру, направленность этих явлений, их место и роль в религиозном комплексе и влияние на нерелигиозные сферы жизнедеятельности общества, групп, личностей. Феноменология религии соотносит представления, идеи, цели, мотивы практически взаимодействующих, находящихся в коммуникации индивидов с точки зрения реализующихся значений и смыслов и с учетом этого дает систематическое описание явлений религии, классифицирует их на основе сопоставления и сравнения. Герменевтика религии представляет собой учение о понимании религиозных объектов, теорию истолкования сакральных текстов, сочинений религиозных авторитетов прошлого и вообще объективированных феноменов религиозной культуры, перевода текста с языка оригинала на иные языки, идентификации понимания первоисточников каждым новым поколением с «авторским» пониманием. История религии обрисовывает движущийся во времени мир явлений религии во всем его многообразии, воспроизводит прошлое различных религий

в конкретности их форм, накапливает и сохраняет информацию о многочисленных существовавших и существующих религиях. Исследования ведутся в русле всеобщей истории религии, истории данной религии и конфессии, страноведческой истории религий и конфессий. Выделяют теоретическое и исторические, теоретические и эмпирические, конфессиональное и внеконфессиональное, сравнительное Р. Главным во внеконфессиональном (а нередко и в конфессиональном) Р. является философское содержание, поскольку именно философия раскрывает глубинные, существенные свойства религии, разрабатывает наиболее универсальные понятия и теории. Однако это содержание не заполняет всего объема религиоведческих знаний: в Р. имеются и другие уровни понятий, теорий, интерпретаций, а также множество эмпирических данных, фактического материала.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА — термин, использующийся для обозначения комплекса моральных представлений о поведении человека и содержания морального сознания, опирающихся на божественные заповеди как они изложены в священных писаниях мировых религий. В узком смысле слова Р.э. принято называть также теорию морали — «моральную теологию» или «нравственное богословие». Отличительные черты Р.э. заключаются в том, что, помимо отношений между людьми, она устанавливает также нормы отношений человека к богу и интерпретирует этические нормы как божественные установления, имеющие абсолютное значение.

Религиозное моральное сознание является результатом процесса этизации религии, который ведет от религий архаических культур, «религий без этики», к мировым религиям спасения, этическим религиям — буддизму, иудаизму, христианству, исламу. Гомеровские боги еще не ведают этических ограничений и не предъявляют людям нравственных требований. Лишь со временем боги-олимпийцы берут на себя эту функцию. Складываясь сначала вне религии (воинский кодекс чести и др.), этика затем проникает в религию, входит в круг ее представлений: боги, по словам Вилламовича, должны были учиться нравственности у людей. Другой путь этизации религии также был пройден в античной

Грешии и демонстрирует возникновение этического в самой религиозной сфере. В элевсинских мистериях происходит переход от культового понимания «чистого» к понятию нравственной чистоты. Орфическое благочестие уже имеет отчетливо этический характер. Процесс перехода от ритуализма к этике запечатлен и в истории мировых религий. Внешне жестко фиксированные нормы и поступки, ритуальные предписания, жертвоприношения и т.д. теряют самостоятельное значение, они обретают смысл и оправдание только благодаря внутренней моральной цели.

Выполняя главную свою функцию объяснения мира с помощью идеи священного порядка, религия в конце концов втягивает в свою сферу и этический аспект взаимодействия между людьми. С возникновением этических религий, начиная с середины I-го тысячелетия до н.э., религия не только устанавливает смысл бытия, делает мир понятным человеку, но и указывает, как должно человеку относиться к другим и к самому себе. Этическое наставление становится ядром религиозной веры. Но при этом ни религия не сводится к этике, ни этика не поглощается религией. Параллельно с Р.э. возникает также философская этика. Если Р.э. выводит этические предписания и запреты из божественного авторитета как последней инстанции, то философская этика, напротив, занята содержательным определением и обоснованием этих предписаний и запретов, вывода их из общего принципа данной этической системы.

Однако Р.э., хотя и основывается на однажды установленных принципах священных писаний, но ими не исчерпывается. Она обрастает комментариями и интерпретациями, сталкиваясь с изменяющимися обстоятельствами и необходимостью адаптации к ним исходных предписаний. В монотеистических религиях теология стремится привести в систему высказывания, содержащиеся в священных писаниях, интегрировать их в систематизированное вероучение. Исламское право (шариат) стремится свести указания Корана с помощью вспомогательных источников (сунна) к немногим общепризнанным принципам, из которых с помощью заключений по аналогии могут быть определены способы поведения в спорных ситуациях. Ислам, как другие «религии зако-

на» (иудаизм, индуизм), включает этико-правовые предписания в качестве самостоятельной части религиозной системы, не нуждаясь в том, чтобы рассматривать эти предписания как результат дедуктивного вывода из предлагаемой данной религиозной системой объяснения мира. Что касается «религий спасения», таких, как буддизм и христианство, то здесь даже исторически может быть установлено, что этические наставления, и тем более «моральная теология», были привнесены в соответствующие религии извне. Стремление к систематизации всех областей жизни и поведения оказалось сильнее даже там, где первоначально Послание имело целью указать каждому его путь к обретению святости по ту сторону всего земного вообще. Как в буддизме, так и в христианстве наставления в правильном поведении человека во всех областях его жизни, не только личной, но и в семье, государстве, обществе, все более конкретную формулировку обретали уже у последователей, облекаясь в систематически упорядоченную и обоснованную форму, тогда как ни учение Будды, ни учение Христа не были на это нацелены. Религии пророков и спасителей, как показал М. Вебер, создали общины на чисто религиозной основе и долгое время враждовали с миром и его порядками. Действовавшая внутри этих общин этика братской любви первоначально распространялась только на собратьев по общине и лишь постепенно переросла в идею всеобщего братства. Чем последовательнее проводились принципы всеобщего религиозного братства, тем сильнее они сталкивались с порядками и ценностями мирской жизни (в области экономики, политики и т.д.). Чтобы выйти за пределы религиозной общины, Р.э. вынуждена была вступать на путь компромисса с мирской жизнью, выступать не только в качестве внемирской, но и мирской этики. Протестантская этика возникла на основе идеи мирского служения, мирского признания христианина в деле спасения. Она была развита реформаторами и теологами (Лютером, Кальвином, Меланхтоном и др.). Реформацией закончилась эпоха, когда религия наполняла этику обязательными установками.

Хотя христианская этика как богословская дисциплина сформировалась в Новое время, истоки ее находятся в христианском благовестии и прослеживаются на всем пути

развития христианской теологией в целом. Вопросы этики рассматриваются христианами апологетами, отцами Церкви, в средневековых схоластических системах, в трудах протестантских реформаторов. Начиная с XVII в. христианская этика разрабатывается как конфессионально ориентированная самостоятельная дисциплина в рамках православного, католического и протестантского богословия. В Новое время, когда появляется автономная этика и получает развитие этическая теория в рамках светской философии, христианская этика становится делом не только теологии, но также религиозной философии, основывающей этику уже не только на заповедях священных писаний. Христианская жизнь, ее ценности становятся предметом философской рефлексии. В России этот тип христианской этики представлен в трудах, например, Вл. Соловьева, С.Л. Франка, Е.Н. Трубецкого. Главной ее проблемой в XX в. становится проблема духовного кризиса, утраты этикой былого безусловного значения вместе с утратой опоры на трансцендентный авторитет в секулярном мире.

РЕЛИГИЯ (от лат. *religio* — совестливость, добросовестность, благочестие; набожность, религиозное чувство, святость, почитание, богопочитание, богослужение; религия). Согласно Цицерону (106—43 гг. до н.э.) происходит от глагола «*relegere*» (идти назад, возвращаться, снова читать, обдумывать, собирать, созерцать, бояться); согласно Лактанцию (ок. 250 — после 325) — от глагола «*religare*» (вязать, связывать, привязывать, сковывать). Насчитывают более 250 определений религии, которые можно различать по разным основаниям. Это прежде всего теологические (или в Р., не имеющих теологии, — вероучительные) и философские определения, претендующие на раскрытие сущности Р. Теологические (или вероучительные) осмысливают Р. «изнутри», они исходят из той модели, которую задает соответствующая Р. и конфессия. Философские (светские) дефиниции стремятся отыскать признаки Р. «извне», нередко сознательно занимая по отношению к ней критическую позицию. Определения Р. зависят также от исходных посылок того или иного философского направления. Разделяют определения и по конкретно-научным основаниям: тако-

вы социологические, этнологические, биопсихические, психологические и другие определения. По главным методам, используемым исследователями, различают дескриптивные (через перечисление эмпирических признаков), генетические (через выявление факторов «порождения» и «воспроизводства»), семантические (путем указания на значение знаково-символических религиозных комплексов), структуралистские (через раскрытие инвариантных структур) и прочие определения. Имеются определения, построенные с учетом какого-то аспекта религиозного комплекса. Например, интеракционные характеризуют Р. как определенный вид взаимосвязей и взаимоотношений людей по поводу каких-то объектов; функциональные базируются на раскрытии функций Р. как формы общественного сознания; бихевиориальные «первичным» в Р. считают ритуал, определенные виды символических действий, особые формы поведения; констативные исходят из тех или иных явлений сознания («анимизм», «вера в мана», «вера в сверхъестественное», «чувствование бесконечного», «опыт иррационального», «фантастическое» и т.д.). Определения Р. строятся и по линии человек — общество — Вселенная. В этом случае определения оказываются «эгоцентрическими» (через выявление различных вариантов религиозного опыта в микрокосме индивида), «социоцентрическими» (путем уподобления различных религиозных форм ряду общественных явлений) или «космоцентрическими» (которые интерпретируют Р. как отражение макрокосма, реализующееся в контексте связи с микрокосмом индивида).

Р. — одна из форм духовной жизни, способ практически-духовного освоения мира обществом, группой, индивидом и личностью. Она необходимо возникает в ходе объективного процесса становления человека, общества и превращается в определенный аспект их сущности и существования. Р. имеет предпосылки в определенных сторонах бытия Космоса, планеты Земля, общества, человечества, социальных групп и индивидов, ее появление и воспроизводство обусловлены отношениями несвободы, зависимости, господства, подчинения, т.е. теми отношениями, которые недоступны управлению, целенаправленному регулированию.

На разных этапах истории эти отношения видоизменяются.

Элементы и структура Р. складываются и изменяются в ходе истории. В первобытном обществе Р. как относительно самостоятельное образование еще не выделилась. Первобытные верования и связанные с ними ритуалы — *фетишизм, тотемизм, магия, анимизм* и др. — образовывали в синкретичной мифологической системе своеобразную прото-религию. В дальнейшем, став относительно самостоятельной областью духовной жизни, Р. все более структурировалась, в ней выделялись элементы, складывались их связи. В ставших Р. выделяются: религиозное сознание — обыденное и концептуальное (см. *Теология, Теизм*); деятельность — культовая и внекультовая; отношения — культовые и внекультовые; институты и организации. Содержание Р. как области духовной жизни задается религиозным сознанием. Религиозному сознанию присущи: вера в созданные воображением образы, соединение адекватного действительности содержания с иллюзиями, символичность, аллегоричность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность. Разумеется, названные черты свойственны не только религиозному сознанию, но в нем они приобретают своеобразие под влиянием религиозной веры, которая выступает как интегративный компонент этого сознания. Оно есть вера: а) в объективное существование гипостазированных существ, с присущими им свойствами и связями, а также в созданный ими мир; б) в возможность общения с этими существами, воздействия на них и получения от них помощи; в) в истинность религиозных представлений, взглядов, догматов, текстов и т.д.; г) в действительное совершение описанных в религиозных текстах событий; д) в религиозные авторитеты — «отцов Церкви», «учителей», «святых», «пророков», «харизматиков», «бодхисаттв», «архатов», «гуру», церковных иерархов, служителей культа и пр. Благодаря этой вере определенные персоны, предметы, действия, слова, писания наделяются религиозными значениями и смыслами, носители которых образуют символическую среду формирования и функционирования соответствующего сознания, включаются в ритуал. Религиозная вера оживотворяет весь религиозный комплекс и обуславливает своеобразие процесса трансцендирования (лат.

transcendes — переступающий, переходящий за пределы) в религии. Таким образом, несуществующие в жизни людей переходы от ограниченности к неограниченности, от бессилия к силе, от временности к вечности, от жизни до смерти к жизни после смерти, от посясторонности к потусторонности, от несвободы к освобождению и т.д. с помощью религиозной веры постигаются мысленно.

Носителями Р. являются религиозные общности, группы, институты, организации, индивиды. На ранних этапах развития Р. индивид не выделял себя из религиозной группы, выступал как единственный представитель рода или племени, которые обеспечивали жизнедеятельность этнорелигиозных комплексов. Отдельный человек смог стать личностью в Р. лишь на определенном этапе исторического процесса обособления и отличия себя от общности. Без религиозной личности не может существовать развитая религиозная система, в которой имеются разные типы личностей — аскет, отшельник, верующий с доминантной религиозной ориентацией или подчиненной и т.д. Религиозные качества интериоризируются в процессе социализации в условиях религиозной среды.

Р. выполняет ряд функций: мировоззренческую, компенсаторную, регулятивную, интегрирующе-дизинтегрирующую, культурную, правовую. Она задает предельные критерии, Абсолюты, с точки зрения которых понимаются человек, общество, мир, обеспечивает целеполагание и смыслополагание, восполняет ограниченность, зависимость, относительность, ущербность бытия человека, обеспечивает общение и тем преодолевает одиночество, облегчает страдания. С помощью норм религиозного права, морали, многочисленных примеров для подражания, традиций, обычаев осуществляется управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, групп, общин. Р. может в одном отношении объединять, а в другом — разъединять индивидов, группы, институты, узаконивать некоторые общественные порядки, учреждения, государственные, политические, правовые и прочие отношения как соответствующие «высшему принципу» или, наоборот, утверждать неправомочность каких-то из них. Являясь составной частью культуры, Р. способствовала развитию определенных ее сторон — грамотности, письменности, книгопечатания, сети

школ, различных видов искусств, храмо-строительства, обеспечивала сохранение и передачу от поколения к поколению ценностей религиозной культуры. Но, с другой стороны, определенные слои культуры отторгались. Так произошло со многими компонентами языческой и смеховой культуры, с портретной живописью в исламе, с произведениями, попавшими в свое время в «Индекс запрещенных книг» католицизма, с рядом научных открытий, свободомыслием и пр. Позиции и практика религиозных организаций по многим вопросам развития культуры исторически меняется. В Р. переплетаются компоненты общечеловеческие, формационные, классовые, этические. Все это находит выражение и в социально-политической ориентации религиозных систем. История показывает, что в религиозных организациях обнаруживались разные позиции — прогрессивная, консервативная, регрессивная. Значимость деятельности любых институтов, групп, партий, лидеров, в том числе и религиозных, определяется прежде всего тем, в какой мере они служат утверждению гуманистических ценностей.

РЕЛЯТИВИЗМ (от лат. *relativus* — относительный) — теоретическая концепция и методологический принцип анализа и интерпретации онтологических построений, познания и культуры, полагающий абсолютной качественную нестабильность любых явлений, ставящий их в зависимость от различных обстоятельств и придающий им характер изменчивости, условности или случайности. В онтологии Р. отрицает понятие сущности, утверждая, что вещи существуют лишь в отношении к воспринимающему их субъекту (Беркли). В гносеологии Р. восходит к учению софистов, являясь и моментом философского скептицизма, и этапом диалектического мышления. В эмпиризме Р. вытекает из признания опыта единственным источником знания, но т.к. индивиды обладают разным опытом, то и их знания об одном и том же объекте различны. Другой предпосылкой Р. в гносеологии является признание познаваемой действительности изменчивой, а, следовательно, наше знание о ней относительным, т.е. истинным только в данный момент. Гносеологический Р. также апеллирует к тому, что объект не может быть познан сразу и целиком и, следовательно, наше

знание о нем все время меняется. Парадоксальность Р. заключается в констатации относительности и изменчивости всякого процесса познания, нравственных норм, культурной деятельности в их исторической перспективе, с одной стороны, и, тем самым, утверждения самоценности и уникальности всякого явления — с другой. В философии истории (Тойнби, Шпенглер) и методологии социальных наук и исторического познания Р. направлен на конкретно-историческое рассмотрение явлений культуры или на утверждение субъективности, конъюнктурности и произвола исторических построений (Арон), в постпозитивистской философии науки на отказ от признания преемственности в развитии знания (Фуко, Кун) или на убеждение в их полной условности (Пуанкаре).

Литература: Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905; Пуанкаре Ж.А. Ценность науки. М., 1906; Шпенглер О. Закат Европы. М., 1995; Арон Р. Введение в философию истории. М., 2000.

РЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ — процесс возрождения мифологического сознания в культурах, прежде утративших живую связь с мифологией. В европейской духовной культуре признаки Р., обращенной к античному наследию, можно наблюдать в эпоху Ренессанса. Первоначальный импульс Р. получила от мировоззренческих исканий романтизма. В философии Р. впервые ясно обнаружила себя в произведениях Фр. Ницше (1844—1900), А. Бергсона (1859—1941) и ряда других представителей «философии жизни». В трудах Фр. Ницше христианству как религии «слабых» и европейской культуре, для которой «Бог умер», противопоставлено философско-мифологическое учение о «сверхчеловеке». В книге «Так говорил Заратустра», используя древневосточные религиозные идеи и образы, Ницше созидает новую мифологию и зачатки нового вероучения. Героем ницшеанской мифологии стал Заратустра, религиозный реформатор, основатель зороастризма, живший в начале VI в. до н.э. Творчество, пересотворение человека и мира становятся в мифологии Ницше новой эсхатологией. Подлежит пересотворению все — вплоть до понятий о добре и зле: созидующий «впервые создает добро и зло для всех вещей». Творчество для Ницше — это и новое священнодействие, причем исполненное

РЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ

не слез и стенаний, но веселья, смеха, игры. Ницше возрождает древнегерманский миф творения мира: для человека-творца «земля есть стол богов, дрожащий от новых творческих слов и от шума игральных костей». Произведения Ницше дали многочисленным последователям впечатляющий пример Р. Крупный вклад в обоснование Р. был внесен учениями З. Фрейда и К.Г. Юнга, проводившими мысль об универсальной предрасположенности психики к порождению мифологических по природе феноменов. С начала XX в. Р. становится заметным явлением в художественном творчестве. В литературе мифологические образные и повествовательные структуры широко используются Д. Джойсом («Улисс»), Ф. Кафкой («Процесс», «Замок»), Т. Манном («Иосиф и его братья»), во второй половине XX в. — Г.-Г. Маркесом («Сто лет одиночества»), Дж. Фаулзом («Маг») и др. В модернизме Р. особенно ярко проявилась в живописи Э.-Л. Кирхнера, К. Шмидт-Ротлуффа, Э. Нольде и др., входящих в группу «Мост», позднее — в работах Ф. Марка, В. Кандинского, П. Клее и др. (группа «Синий всадник»). В русской культуре исследователи находят примеры Р. в произведениях Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского. Признаки Р.

обнаруживают себя в мистических интуициях и творчестве Вл. Соловьева. Р. получает развитие в культуре Серебряного века, в исканиях новой религии В. Розанова, в лирике А. Блока, в прозе М. Пришвина, в поэзии В. Хлебникова, в музыке И. Стравинского, в живописи М. Врубеля. В политическом сознании XX в. Р. прежде всего была поставлена на службу идеологии тоталитарных режимов («арийский миф» германского национал-социализма, превращенный миф «золотого века» в идею коммунизма, мифологизация фигур вождей и т.д.). Активно используют Р. не только либеральные политические силы, но и консервативные (например, миф «доброй старой Англии»), а также буржуазно-обывательские (например, мифология «американской мечты»). В этническом сознании Р. получает сильные стимулы от националистических и особенно религиозно-националистических движений.

Литература: Bodkin M. Archetypal Patterns in Poetry. N.Y., 1963; Campbell J. The Masks of God. Vol. I—IV. N.Y., 1959—1970; Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2. B., 1925; Барт Р. Мифологии. М., 1996; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995; Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М., 1995; Элиаде Мирча. Аспекты мифа. М., 1995; К.Г. Юнг о современных мифах: Сб. трудов. М., 1994.

С

САМООРГАНИЗАЦИЯ — процесс самопроизвольного формирования регулярных структур в системах, которые имеют выходы и входы для поступления извне энергии, вещества или информации и характеризуются нелинейными обратными связями. Явление С. носит общий характер и присуще весьма широкому кругу процессов, начиная от физических и химических, и кончая биологическими и социальными. Область науки, которая исследует процессы С., называют синергетикой.

САНКХЬЯ (санскр. — число, счет, размышление, букв.: исчисление основных принципов бытия) — индуистская философская школа (астика) индийской философии, одна из шести даршан. Традиционно основателем С. считается древний мудрец Капила (VI в.), хотя его сутры до нас не дошли. В отличие от других даршан первые изложения ряда важнейших положений С. (так называемая протосанкхья) более древнего происхождения, ибо содержатся уже не только в *смиритах*, но даже в *шрутих*: упанишадах, эпосе, особенно в Бхагавадгите, «Мокшадхарме», «Анугите», «Законах Ману», а также в источниках буддизма и джайнизма. Своего наиболее полного развития С. достигает в классический период (III—XI вв.) в трактате Ишваракришны «Санкхья-карика» и комментариях к ней Гаудапады «Санкхья-карика-бхашья», Вачаспати Мишры «Санкхья-таттва-кауमुди», Нараяна Тиртхи «Санкхья-чандрика» и др. Поздняя С. (XIV—XVI вв.) представлена в работах Анирудхи, Виджнянабхикшу и др., в которых она сближается с ведантой и фактически растворяется в ней. С. является теоретическим фундаментом философии *йога*.

Классическая С. признает два вечные и независимые друг от друга первоначала: а) *праkritи* (или *прадхана*) — природа, материя, первопричина и субстанция всего возникающего из нее многообразия реальной действительности (в том числе Брахман, человек и его психика); б) *Пуруша* — дух, чистое сознание, присущее каждому индивиду, созерцающее все модификации *праkritи*, но не участвующее в них и лишь по неведению (*авидья*) отождествляющее себя с про-

дуктами *праkritи* и потому вовлекаемое в круговорот мирского бытия (*сансара*, *духха*), избавление от которого и освобождение — *мокша* — дает знание истинного учения С. *Праkritи* описывается как особо тонкая, не воспринимаемая и не проявленная реальность (*авьякта*), природа которой раскрывается в ходе ее развития или эволюции (вернее, *эманаций*, *трансформаций*, *модификаций* — *паринама*) в возникшем из нее предметном мире, являющемся ее следствием. В философии С. следствие существует (или предсуществует потенции) своей причине: такая концепция причинности именуется *саткарья-вада*. Этим С. отличается от ряда других ее школ (например, *ньяи*, *вайшешики*), в которых принимается противоположная концепция — *асаткарья-вада*, где следствие мыслится новой реальностью по отношению к своей причине и не заключено в ней целиком. К своему развитию *праkritи* побуждается взаимодействием трех составляющих и противоборствующих между собой элементов — *гун* (или *качеств*): *саттвы*, *раджаса* и *тамаса*, которые сплетены в ней воедино, наподобие веревок в канате. Природа этих *гун* определяется по тройственной природе всех объектов проявленного мира, соответственно *саттве*, *раджасу* и *тамасу*: быть положительным, отрицательным, нейтральным; обладать легкостью (приятностью), активностью (энергией, подвижностью, напряженностью), инертностью (пассивностью, безразличием); доставлять удовольствие, страдание, равнодушие.

Большим своеобразием отличается учение С. об основных этапах эволюции *праkritи*, в которой духовные, сознательные, психические образования предшествуют материальным, вещественным, физическим. Эта эволюция начинается с «невещественного» ее контакта с *Пурушей*, что нарушает исходное равновесие в ней трех *гун* и побуждает ее к бессознательным и бескорыстным трансформациям, проявлениям своих модификаций: *буддхи*, *махат*, *индрии* и *танматры* образуют внутреннюю тонкую основу эмпирического индивида, его материальную душу (*лингам*). По незнанию своей полной отчужденности от *праkritи* *Пуруша* отождествляет себя с этим *лингамом* и через это вовлекается в круговорот мирского существования (*сансара*); но, увидев все модификации *праkritи*, он осознает свою полную непричаст-

ность ей и обретает свое имманентное состояние абсолютной свободы (мокша). Для ее достижения С. настоятельно рекомендует психофизическую практику йоги. Форм модификации праkritи и одновременно категорий бытия в С. — 24, к ним прибавляется еще одна, 25-я категория С. — Пурusha, играющая решающую роль в ее этике и сотериологии. Категоризация бытия, таким образом, характеризует С. как рационалистическую доктрину. В гносеологии С. признает три самостоятельных средства познания (прамана): это чувственное восприятие (пратьякша), логический вывод, или умозаключение (анумана), и словесное свидетельство авторитетного источника (шабда), под которым понимается сообщение мудреца (учителя — гуру) или священное писание (веды). Вместе с тем С. не уделяет большого внимания гносеологическим проблемам, принимая основные методологические установки эпистемологии ньяи.

Литература: Махабхарата. Т. 2–7 / Пер. с санскр., введение, послесловие, примечания Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1956–1963; Лунный свет санкхьи. «Санкхья-карика» Ишваракришны, «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады, «Таттва-кауmundи» Вачаспати Мишры / Исслед., пер., комм. В.К. Шохина. М., 1995; Сутры философии санкхьи / Исслед., пер. с санскр., комм. В.К. Шохина. М., 1997; Аникеев Н.П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965. С. 128–198; Jacobi H., Garbe R. Die Sāmkhya-Philosophy (2 Aufl.). Lpz., 1917 / Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1919, Jarg. 181; Chakravarty P. Origin and Development of the Sāmkhya System of Thought. Calcutta, 1951; Sen Gupta A. A Classical Sāmkhya. Patna, 1969; Frauwallner E. Die Erkenntnislehre des klassischen Sāmkhya-Systems / Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens.

САНСАРА (санскр., букв.: блуждать, проходить через серию состояний или условий) — важное понятие индийской и буддийской религиозно-философской мысли, обозначающее: а) феноменальное, обыденное существование, обусловленный и изменчивый мир как оппозицию необусловленному, вечному и неизменному состоянию (*мокша*, *нирвана*). С. характеризуется страданием и непостоянством; б) название учения о перерождениях в трех главных религиях Индии: индуизме, буддизме и джайнизме. Во всех трех безначальный процесс рождения и смерти считается управляемым, *кармой*, которая и вызывает многообразие человеческих жиз-

ней. Учение о С. вырастает на основании ведийской религии и в каждой из названных религий получает собственную философскую разработку. В философских системах, связанных с индуизмом (*мимансе*, *веданте*), и в джайнизме субъектом перерождения считается индивидуальная душа (*джива*). В буддизме, не признающем существования души, возрождается иллюзия эмпирической личности, представляющая собой один из бесчисленных эпизодов на пути развития данного комплекса дхарм, принимающего по законам 12-членной формулы «колеса жизни» формы различных личностей.

СВОБОДНАЯ ЛОГИКА — раздел современной логики, в котором анализируются свойства высказываний с пустыми (необозначающими) терминами. С.л. называют также логику, свободную от экзистенциальных (от лат. *exsistentia* — существование) допущений.

Классическая логика является экзистенциальной логикой. Это обусловлено двумя моментами: а) универсум рассуждения, на котором осуществляется интерпретация этой логики, обязательно должно быть непустым множеством; б) все термы (аналоги имен) в обязательном порядке должны иметь значения в универсуме рассуждения. Нарушение этих условий приводит к несоблюдению целого ряда дедуктивных принципов классической логики.

В связи с указанными двумя условиями экзистенциальности различают два типа логики, свободных от экзистенциальных допущений — *универсальные* логики и С.л. В универсальных логиках отказываются от первого условия экзистенциальности, в С.л. отказываются от второго условия. Термин «С.л.» часто используют в более широком смысле, включая сюда и универсальные логики. Это связано с тем, что в пустом универсуме ни один сингулярный термин заведомо не имеет своих референтов.

Обычно в алфавит С.л. включается специальный одноместный логический предикат существования — «Е». Выражение $E(x)$ читается так: « x существует». Введение предиката существования обусловлено невозможностью выразить суждения сингулярного существования в классической логике. Вообще, различают два вида суждений существования — общего и сингулярного суще-

существования. Суждения общего существования («человек существует») и несуществования («кентавры не существуют») выразимы соответственно предложениями классической логики — $\exists x \text{Человек}(x)$ и $\neg \exists x \text{Кентавр}(x)$. Однако предложения сингулярного несуществования («Пегас не существует») невыразимы в классической логике, т.к. единственная ее возможная форма записи в классическом исчислении предикатов с равенством — $\neg \exists x (x = \text{Пегас})$ является не просто ложным, а всегда ложным утверждением.

Другим основанием для введения предиката существования является использование в исчислении описательных имен — определенных и неопределенных дескрипций ($\iota x A(x)$ — «тот самый x , который обладает свойством A », где ι — оператор определенной дескрипции, и $\epsilon x A(x)$ — «этот A », где ϵ — оператор неопределенной дескрипции). Если пустые сингулярные термины можно при самом построении исчисления элиминировать, то в силу неразрешимости исчисления предикатов так нельзя поступить с дескрипциями, т.к. заранее не известно, обозначают они что-либо или нет.

В историческом плане первой С.л. явилась силлогистика, построенная Аристотелем. В современной логике первыми логическими системами С.л. явились онтология Ст. Лесневского и *Principia Mathematica* Б. Рассела. В последней в рамках классической логики был описан и некоторый вариант С.л. Основная идея Б. Рассела состояла в допущении образования определенных дескрипций по любому предикату $A(x)$, но при этом все выражения с дескрипциями элиминируются за счет их контекстуального определения. Другой способ ограждения классической логики от мнимых описательных имен был предложен Д. Гильбертом. Последний разрешает навешивать оператор определенной дескрипции на предикат $A(x)$ только в случае доказательства в теории теорем о непустоте предиката и единственности того предмета, который удовлетворяет этому предикату. Согласно принципу В. Куайна, «существовать — значит быть значением квантифицируемой переменной», т.е. существует все, что является элементом универсума рассуждения. Это так называемое существование в универсуме. Чтобы отличить такого рода существование от реального существования, С.л. строятся с двумя кванторами общ-

ности и существования. Одни из них действуют на всем универсуме, а другие работают лишь на выделенной области, которая рассматривается как область актуально существующих предметов.

СВЯТОЕ, священное, сакральное — категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости, непреходящей ценности и на этом основании требует благоговейного к нему отношения. Представления о С. включают важнейшие характеристики сущего: онтологически С. — отличное от быдленного бытия и относящееся к высшему уровню реальности; гносеологически — заключающее истинное знание, в сути своей непостижимое; феноменологически С. — дивное, поразительное; аксиологически — абсолютное, императивное, глубоко чтимое.

В философии религии XX в. учение о С. получает развернутое обоснование с различных религиоведческих позиций. Э. Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) подверг критическому пересмотру мысль о том, что религию следует определять из понятия божества или понятия сверхъестественного. Понятие божества, по Дюркгейму, не универсально и не объясняет всего многообразия религиозной жизни; понятие сверхъестественного возникает поздно — за пределами классической античности. Напротив, полагал французский социолог, всем без исключения религиям уже на ранней стадии присуще разделение мира на две области — мирскую (профанную) и священную, которые поставлены религиозным сознанием в положение антагонистов. Основанием такой оппозиции является, согласно Дюркгейму, важнейший признак С. — его неприкосновенность, отделенность, запретность. Запретность, табуированность С. есть коллективное установление — это положение позволило Э. Дюркгейму утверждать, что С. в сущности своей социально: общественные группы придают своим высшим социальным и моральным побуждениям облик священных образов, символов и норм поведения, добываясь тем самым от индивида категорического подчинения коллективным требованиям. Подход Э. Дюркгейма был поддержан М. Моссом, который, редуцируя С. к социальным ценностям, настаивал на

том, что сакральные явления есть, в сущности, те социальные явления, которые в силу их важности для группы объявлены неприкосновенными. В социологической концепции Т. Лукмана С. приобретает статус «страхы (особого уровня) значений», с которой обыденные ценности соотносятся как с высшей инстанцией.

Резко расходится с социологической трактовкой С. позиция немецкого теолога и философа религии Р. Отто. Если Э. Дюркгейм, опираясь на учение о коллективных представлениях, надеялся преодолеть в объяснении категории С. крайности априоризма и эмпиризма, то Р. Отто, последователь И. Канта, построил свою книгу «Святое» (1917) на идее априорности категории С. Категория С. формируется, согласно Р. Отто, в процессе синтеза рациональных и иррациональных моментов познания при первичности иррациональных начал. Обратившись к исследованию религиозного опыта, Р. Отто обнаружил в «основании души» априорный источник категории С. и религиозности вообще — особую «настроенность духа» и интуицию С. «Настроенность духа», из развития которой вырастает категория С., немецкий философ назвал «нуминозной», выделив важнейшие психологические составляющие нуминозного: «чувство тварности»; чувство *mysterium tremendum* (присутствия тайны); чувство *fascinum* (околдования) — возникающее в момент соприкосновения с тайной позитивное переживание притяжения, очарования, восхищения. Комплекс нуминозных чувств обладает статусом абсолютной ценности, которую Р. Отто обозначает понятием «*sanctum*» (священное), в ее предельном иррациональном аспекте — *augustum* (возвышенное). Априоризм позволил Р. Отто обосновать отказ от редукции категории С. (и религии в целом) к каким бы то ни было социальным, рациональным или этическим началам. По Отто, рационализация и этизация категории С. — плод позднейших приращений к нуминозному ядру, а нуминозная ценность — первоисток всех иных объективных ценностей. Поскольку, согласно Отто, подлинная сущность С. в понятиях неуловима, оно запечатлевало свое содержание в «идеограммах» — «чистых символах», выражающих нуминозную настроенность духа.

Исследование Р. Отто внесло крупный вклад в становление феноменологического

подхода к изучению категории С. и в развитие феноменологии религии в целом. Голландский феноменолог религии Г. ван дер Леу в работе «Введение в феноменологию религии» (1925) в сравнительном ключе рассмотрел категорию С. в исторической перспективе от начальной архаической ступени до этапа христианского сознания. Г. Ван дер Леу, как прежде до него Н. Зедерблом, подчеркивал в категории С. значения силы и власти (обозначенные у Р. Отто именем «*majestas*»). Г. ван дер Леу сблизил категорию С. с заимствованным из этнологии термином «тапа». Открыв посредством такого сближения широкий доступ к исторически конкретным архаическим реалиям, голландский философ религии задал теологическое («Бог»), антропологическое («святой человек»), пространственно-временное («священное время», «священное место»), ритуальное («священное слово», «табу») и другие измерения категории С.

Р. Отто первостепенное значение придавал описанию нуминозного содержания религиозного опыта, стремясь в итоге очертить контуры той трансцендентной реальности, что манифестирует себя в опыте С. Метафизика С. была конечной целью теологической феноменологии Отто. М. Элиаде, последователь немецкого философа, не унаследовал интереса к метафизической проблематике. В центре внимания М. Элиаде («Святое и профанное», 1956 и др.) стоит *иерофаня* — обнаружение священного в профанной, мирской сфере. В понятиях иерофании М. Элиаде интерпретирует религиозную символику, мифологию, ритуалы, картину мира религиозного человека. Идеи и обоснованность выводов М. Элиаде вызвали серьезную критику. Принципиально важно, что центральный тезис М. Элиаде об универсальности антагонизма «сакрального» и «профанного», сближающий его позицию с позицией Э. Дюркгейма, не находит своего подтверждения.

Психологизация категории святости, укоренение ее оснований в иррациональных пластах духовной жизни — характерная черта феноменологии религии. Однако феноменологический подход, в особенности подход теологической феноменологии, подразумевает, что в акте религиозного опыта или в событии иерофании дает знать о себе некая трансцендентная реальность, которая выступает объективно сущей субстанцией С. В учении

3. Фрейда и в психоаналитическом религиозоведении (Г. Рохайм и др.) категория С. не имеет иных оснований, кроме психологического. С. в своем происхождении и бытии есть для Фрейда «нечто такое, к чему нельзя притрагиваться», священные образы олицетворяют прежде всего запрет, изначально — запрет инцеста («Человек Моисей и монотеистическая религия», 1939). У С., как его представил основоположник психоанализа, нет качеств, существующих независимо от инфантильных желаний и страхов, ибо С., по Фрейду, есть «длящаяся воля праотца» — длящаяся в психическом пространстве осознанного и бессознательного как некий «психический конденсат».

Данные религиозного языка, вероучения, культовая практика разных религий свидетельствуют, что категория С. обладает в каждом из своих конкретно-исторических проявлений специфическим содержанием. Сравнительное изучение показывает, что исторические типы категории С. не могут быть описаны посредством подведения под какой-либо один сущностный признак («табуированное», «иное» и т.п.) или универсальную комбинацию признаков («повергающее в ужас и восхищающее» и др.). Содержательно категория С. столь же многообразна и подвижна, сколь своеобразны и динамичны этнорелигиозные традиции.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ (позднелат. *secularis* — мирской, светский) — процесс освобождения различных сфер общества, общественного и группового сознания, социальных отношений и институтов от влияния религии. Ослабление влияния религии выражается в изменении ее места в обществе, сужении круга выполняемых ею функций, в отторжении или передаче церковной собственности в пользу государства или частных лиц, освобождении от религиозного влияния государственно-правовых отношений, изъятии общего образования из ведения церкви и т.д. Не на всех этапах истории процесс С. включал в себя одновременно все эти элементы. В средние века он сдерживался мощным влиянием церкви, однако развитие капиталистических отношений, появление наук и становление промышленности, разделение светской и духовной властей ускорили процесс С. Особенно отчетливо ослабление влияния церкви обозначилось в эпоху

Возрождения, в период Реформации и затем, когда был выдвинут принцип свободы совести, понимаемой как свобода вероисповедания и даже — неисповедания никакой религии.

СЕМАНТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ — классы языковых выражений с одинаковым типом значений. Принятие той или иной системы С.к. соответствует допущению определенной теоретико-познавательной «сетки» логического анализа, которая определяет то, что называют «миром языка», его онтологией, указывает на то, о каком типе сущностей может идти речь в данном языке, какого рода абстракции и идеализации принимаются. Иерархия С.к., положенная в основу *формализованного языка*, обуславливает способ анализа *логической формы* его выражений и тем самым допустимые способы рассуждения. Теория С.к. может также служить базой для разработки определенной типологии самих языков.

Учение о С.к. восходит к Г. Фреге и особенно к Э. Гуссерлю, перекликается с теорией типов Б. Рассела. Наиболее интенсивную разработку это учение получило в польской школе логики (Ст. Лесневский, А. Тарский и др.). Систематическое построение теории С.к. было впервые осуществлено К. Айдукевичем.

С.к. образуют потенциально бесконечную и весьма разветвленную иерархию. Возможны различные системы С.к. в зависимости от того, какие категории принимаются за исходные и со всеми ли синтаксическими типами знаков сопоставляются С.к. Айдукевич в качестве исходных принимает категорию имен — *n* и категорию предложений — *s*, над которыми надстраивается бесконечная иерархия функторных категорий, различающихся числом и категориями аргументных выражений и категориями выражений, получающихся в результате приложения функторов к их аргументам. В методе индексации категорий функторных выражений, предложенном Айдукевичем, под чертой указываются категории аргументных выражений, над чертой — категория получаемого выражения. Так, *s/s* — категория унарной логической связки (например, отрицания), *n/nn* — категория бинарного предметного функтора (например, «расстояние от ... до ...»), *s/nnn* — категория тернарного предикатора (например, «... находится между ... и ...»), *(s/n)/(s/n)* —

категория выражений «быстро», «очень» в контекстах вида «бежит быстро», «очень высокий». Метод индексации дает простую процедуру установления категориальной структуры и правильной построенности (синтаксической связности) выражений языка. Указанный подход позволяет анализировать и устанавливать категории достаточно сложных выражений и операторов.

При последовательном проведении номиналистического подхода в логике и логической семантике в качестве исходной выбирают только категорию имени. В этом случае логические связи трактуются как необозначающие (синкатегорематические) выражения.

В современной логической семантике проводится разграничение стабильных и контекстно зависимых значений языковых выражений. Для *формализованных языков*, где правила *интерпретации* приписывают заданным в синтаксисе категориям знаков определенные значения, справедлив так называемый основной принцип теории С.к.: достаточным условием принадлежности двух выражений к одной С.к. является наличие предложения, которое содержит одно из них и остается предложением при замене этого выражения на другое. Принятие данного принципа предполагает, что каждое выражение языка принадлежит к одной и только к одной С.к. независимо от контекстов употребления, тем самым выражения языка разбиваются на непересекающиеся классы.

В естественном языке, где приходится различать два плана значений — значения, связанные с референциальным аспектом языка, и контекстно зависимые значения, — принятие основного принципа теории С.к. представляется сомнительным. Одно и то же слово в разных контекстах употребления может репрезентировать разные типы сущностей (например, термин «мать» в предложении «Анна — мать Петра» естественно рассматривать как знак бинарного отношения, а в предложении «Анна — мать» — как знак свойства). Принятие основного принципа теории С.к. означало бы рассмотрение этих терминов как двух различных языковых выражений. В противном случае принадлежность слова к различным С.к. в разных контекстах приводит к выводу о его семантической неоднозначности.

Новым этапом в разработке теории С.к. стало ее представление в виде особых логических исчислений (И. Ламбек), в которых процедуре установления категориальной структуры предложений сопоставляется логический вывод, а отдельным шагам выявления этой структуры — определенные правила вывода.

В настоящее время теория С.к. широко используется для анализа категориальной структуры выражений естественных языков (Р. Монтегю, И. ван Бентем, И. Лайонс, Д. Льюис, Р. Гич, И. Ламбек, М. Муртгат и др.).

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ — логические парадоксы, при построении которых используются семантические понятия. К числу семантических парадоксов относят парадокс Греллинга о гетерологичности и негетерологичности прилагательного «гетерологический», парадоксы Ришара и Берри.

Но наиболее известным семантическим парадоксом является парадокс «Лжец». Древнегреческий философ Эпименид высказал утверждение, что все критяне лжецы. Пикантность ситуации состоит в том, что сам Эпименид был критянином. В дальнейшем данный парадокс рассматривался Эвбулитом Милетским, который сформулировал его в виде фразы «Я лгу». В современной логике он обычно представляется в виде выражения «То, что я говорю, есть ложь». Парадоксальность этого выражения состоит в том, что оно одновременно должно быть оценено и как истинное и как ложное, что, конечно же, противоречиво. В самом деле, допустим, что это предложение является истинным. Тогда то, что я говорю, соответствует действительности, а говорю я, что я лгу. Следовательно, в соответствии с тем, что я говорю, это утверждение является ложным. Допустим противное, т.е. что данное предложение является ложным. Но ведь я и утверждаю, что высказываю ложь. Таким образом, мое утверждение соответствует действительности и поэтому является истинным.

В современной логике этот парадокс решается несколькими способами. Одно из решений было предложено Б. Расселом в форме построения так называемой разветвленной теории типов. Другое решение было предложено А. Тарским, который указал, что истинностные оценки (истина и ложь) являются метаязыковыми предикатами. Пара-

докс же возникает в силу смещения языка-объекта и метаязыка.

К числу семантических могут быть отнесены и парадоксы, известные как парадоксы материальной импликации. Они возникают как результат несоответствия между содержательным обыденным использованием связки «если, то» и материальной импликацией, которая является формальным аналогом этой связки в классической логике. Так, согласно материальной импликации, выражение «Если $2 + 2 = 4$, то Москва расположена севернее Тулы» является истинным утверждением, ибо левая и правая части предложения являются истинными утверждениями, а при этих условиях вся импликация считается истинной. Ясно, однако, что этот результат не соответствует нашей интуиции, потому что между двумя предложениями, связанными союзом «если, то», нет связи по смыслу. Попытка решения данного типа парадоксов привела к возникновению особой области логических исследований — *релевантной логики*.

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИСТИНЫ — было разработано в 30-е гг. XX в. в логико-семантической теории А. Тарского. Данное определение является формально-логическим уточнением классической («корреспондентной») концепции истины, экспликацией нашего интуитивного представления об истине как соответствии реальности. Непосредственным поводом к формулированию С.о.и. послужило стремление преодолеть присущие естественному языку *семантические парадоксы* (например, известный парадокс «Лжец»). В отличие от представителей лингвистической философии Тарский считал естественные языки несовершенными, «семантически замкнутыми», т.е. содержащими как сами выражения, так и их имена, а также семантические термины типа «истинно», применимые по отношению к выражениям определенной языка. При этом Тарский исходил из принципиальной невозможности формализации естественных языков. Строгое определение истины должно, по его мнению, удовлетворять требованию материальной адекватности и формальной непротиворечивости. Первому требованию отвечает следующая формулировка: «*“Р” истинно, если и только если Р*», которая не является тавтологией, ибо здесь четко различаются стоящее справа предло-

жение, обозначающее определенную ситуацию в реальности (Р), и стоящее слева имя (знак) этого предложения («Р»). Предикат «истинно» переводит предложение Р из формализованного объектного языка в более богатый метаязык, в котором оказывается возможным построить непротиворечивое определение истины и других семантических понятий. В свою очередь семантика метаязыка определяется в метаметаязыке, и так до бесконечности. Развивая концепцию Тарского, К. Поппер и Д. Дэвидсон впоследствии показали применимость С.о.и. к неформализованным, естественным языкам.

СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО — предложенная американским физиком Д. Бомом модель целостности мира как всеобъемлющего движения (Holomovement). Он поставил задачу построения концепции, которая в рамках единого методологического подхода объединила бы материальную Вселенную и сознание. Фундаментальная отличительная черта космологии Бома состоит в признании неразрывного единства реальности, ее неделимой целостности. С этой точки зрения мы являемся частью целого, которое обладает способностью генерировать идеи о самом себе и регистрировать их внутри себя самого. Эта парадигма объединенного бытия напоминает индийскую концепцию акаша.

В России близкий подход развивал математик и философ В.В. Налимов. Однако в его концепции смыслы и материя — это не различные проявления единой реальности, как у Бома, а две автономные реальности — физический мир и мир семантический, которые непосредственно связаны между собой через геометрию мира. По мнению Налимова, такой подход обладает тем преимуществом, что создает предпосылки для построения сверхъединой теории поля, которая будет объединять оба слоя реальности. Придавая смыслам самостоятельное существование как особой реальности, Налимов формулирует основную аксиоматику своей концепции. Весь воспринимаемый нами мир интерпретируется как множество текстов. Что касается биосферы, то здесь текстами следует считать отдельные особи, виды, популяции; в ноосфере в качестве текстов следует принимать различные аспекты сознательной деятельности.

Ключевым понятием тезауруса концепции С.п. является понятие смысла. Согласно Дж. Колеру, смысл есть сеть значений в определенных состояниях и алгоритм для решения проблем. Природа смысла раскрывается через одновременный анализ семантической триады — смысл, текст, язык (код). «Смысл смысла, — пишет австро-американский психолог В. Франкл, — в том, что он направляет ход бытия». Эволюция текста связана со спонтанным появлением фильтра, взаимодействующего с исходной функцией. Для описания этого взаимодействия Налимов предлагает использовать формулу Байеса, которая применяется при решении статистических задач о минимуме риска. Формула Байеса позволяет рассчитать апостериорную вероятность каждого из возможных событий. По Налимову, изначально все возможные смыслы мира спрессованы вдоль семантической оси подобно тому, как на действительной оси спрессованы числа (линейный континуум Кантора). Поскольку спрессованность смыслов в одномерном С.п. следует понимать как их непроявленность, их исходное состояние надо интерпретировать как семантический вакуум. Распаковывание смыслов, или появление текстов, осуществляется путем формализма Байеса, который осуществляет вероятностное взвешивание вдоль семантической оси. Возникновение вдоль этой оси функции распределения статистических весов (плотности вероятности) и означает появление текста. В общем случае, полагает Налимов, можно говорить о текстах, задаваемых функцией распределения не только вдоль оси, но и в многомерном С.п. Если физический мир и мир семантики — два автономных слоя реальности, то их взаимосвязь должна обеспечиваться потоками информации. В рамках анализируемой концепции информацию следует рассматривать как сложный процесс, состоящий из элементарных актов, протекающих в многомерном мире самоорганизующихся систем. Такое понимание информации соответствует философии А. Бергсона и А. Уайтхеда, ориентированной на системный подход постнеклассической науки. Информация, обеспечивающая связь между материальным и семантическими слоями реальности, может быть только необратимым процессом, развивающимся в многомерном и нелинейном мире.

Недостаток концепции В.В. Налимова состоит в том, что, постулируя самостоятель-

ное существование С.п., он не видит необходимости определить соответствующий ему физический референт. Уход от поисков такого референта равнозначен отказу от исследования проблемы методами теоретической и экспериментальной физики.

Независимую попытку обнаружить такой физический референт в 1960-х гг. предпринял российский физико-химик Н.А. Кобозев. По его мнению, для того, чтобы мозг человека был способен мыслить безэнтропийно, должен существовать внешний источник антиэнтропии, или энтропийный вакуум. Связь между этим источником и атомно-молекулярными структурами коры головного мозга, согласно гипотезе Кобозева, обеспечивается квантовым ансамблем сверхлегких частиц, обладающих спином S. Однако эти частицы не были обнаружены экспериментально.

Другое решение проблемы предложено Л.В. Лесковым, который сформулировал мэоническую парадигму. Используя в качестве исходного пункта концепцию С.п. Налимова, Лесков дополнил ее двумя постулатами: а) физическим референтом С.п. является мэон — разновидность физического, или квантового, вакуума; б) все объекты материального мира, начиная от элементарных частиц и кончая мозгом человека, обладают свойством консиенции — способностью информационного взаимодействия с семантическим потенциалом мэона (conscientia на латыни означает осведомленность в чем-либо, совместное знание). Преимущество такого подхода очевидно: он открывает путь к использованию достижений современных теорий физического вакуума, а также к проведению на этой основе специальных экспериментальных исследований.

Свойства мэона парадоксальны. Не будучи объектом материального мира, включенным в метрику Эйнштейна—Минковского, мэон не подчиняется закономерностям термодинамики и теории относительности. Если передача информации осуществляется с участием мэона, то скорость этого процесса может значительно превышать скорость света. Не подчиняясь закону роста энтропии, мэон не характеризуется стрелой времени: прошлое, настоящее и будущее для него как бы синхронны. Эти свойства мэона не укладываются в картезианско-ньютонову парадигму, но здесь нет противоречия, т.к. речь идет о квантово-механическом феномене, соответствующем постнеклассической картине

мира. Процессы информационного взаимодействия семантического потенциала мэона с материальными объектами можно описывать на языке современных теорий физического вакуума (торсионные волны в модели А.Е. Акимова — Г.И. Шипова, взаимодействия буюнов по Ю.А. Баурову).

Остается открытым вопрос о механизме кодирования семантического потенциала в квантовых структурах мэона. Существует, однако, один радикальный способ обойти эту трудность: достаточно предположить, что мэон выполняет функцию не банка, а транспортного агента смыслов, а их генерацию в этом случае можно связать с индивидуальным и «коллективным» сознанием. Этой гипотезе соответствует семантический принцип, которому можно придать либо слабую, либо сильную форму. В первом случае это будет означать, что существует планетарное семантическое поле, а во втором — этому соответствует космическое поле.

Литература: Налимов В.В. Спонтанность сознания. М., 1989; Лесков Л.В. Семантическая Вселенная // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1994. № 2.

СЕМЕЙНЫЕ ПОДОБИЯ, сходства (Familienähnlichkeiten) — понятие-метафора, употребляемое в поздней философии Л. Витгенштейна. Является альтернативным по отношению к традиционным представлениям об общем как общем признаке или качестве, необходимо присущем некоторой выделенной группе объектов. С точки зрения Витгенштейна, возможны лишь частично совпадающие и перекрещивающиеся сходства, напоминающие внешние сходства между членами одной и той же семьи. Несмотря на принадлежность к одной семье, у ее членов может не быть общего им всем внешнего признака. Свою позицию Витгенштейн демонстрировал на примерах с «играми» и «числами», подчеркивая специфический характер общности объектов, обозначаемых этими словами. Концепция С.п. трактуется им как разновидность номинализма и антиэссенциализма, она лежит в основе его многофункционального подхода к языку.

СЕМИОТИКА, семиология — наука, изучающая всевозможные знаковые системы в природе и обществе, в особенности системы коммуникации (естественные и искус-

ственные языки, системы знаковой сигнализации, языки изобразительного искусства и пр.). Семиотическая проблематика, как правило, возникает на стыке различных наук. Термин «С.» впервые использовали античные стоики; в XVII в. им пользовался Д. Локк. Средневековое разделение гуманитарного цикла образования (тривиум) на грамматику, диалектику и риторику в общем плане предвосхищает современное членение С. Значительную роль в разработке семиотических идей сыграли Т. Гоббс (различение естественных и искусственных знаков), Г. Лейбниц (учение об универсальной характеристике), Э. Кондильяк (учение о символическом характере познания и языке как исчислении). Ф. де Соссюр, выделив синхронические и диахронические аспекты языка, положил начало лингвистической семиотике. Важный вклад в развитие семиотики внесли математические логики Ч. Пирс, Р. Карнап, А. Тарский. Американский философ и логик Ч. Моррис выделил в общей семиотике три уровня исследования: синтактику, изучающую способы сочетания знаков безотносительно к их значению; семантику, изучающую знаки с точки зрения выражаемого ими смысла или значения, а также способы интерпретации знаков; прагматику, изучающую отношение знаков к тем, кто их употребляет. Третьему уровню исследования Моррис уделял особое внимание, рассматривая семиотическую проблематику в широком контексте человеческого поведения. Он также различал чистую (логическую) и дескриптивную (изучающую конкретно-научный дискурс) С., отводя последней особую роль в процессе унификации (систематизации) научного знания. С. близка теории информации, когнитивной науке и кибернетике, поскольку изучает знаковые системы управления и связи. Она также использует материал истории культуры, социальной антропологии (этносемиотика), психологии, биологии (например, биосемиотика исследует языки животных как знаковые системы связи и сигнализации) и других наук.

СЕМЬ МУДРЕЦОВ — древнегреческие авторы кратких сентенций (гном), содержащих житейскую мудрость (например, «познай самого себя» Фалеса, «ничего лишнего» Солона). К С.м. в различных источниках относят различных мыслителей (всего 17 имен

СЕНСУАЛИЗМ

в различных комбинациях). Но неизменно называют только четверых: Биас из Приены, Питтак, бывший в 600 г. тираном в Мителенах, Солон — афинский законодатель и поэт и Фалес — основатель *Милетской школы*.

СЕНСУАЛИЗМ (от лат. *sensus* — чувство, ощущение) — философское направление, согласно которому источником и основанием знания является чувственность, данные органов чувств, чувственный опыт. Понятие С. связано с более широким по объему понятием *эмпиризм*, указывающим на опытное происхождение знания, но без конкретизации характера опыта. С. по-иному, нежели *рационализм*, оценивает возможности и соотношение чувственного и разумно-дискурсивного познания. Еще в античности был выдвинут основополагающий принцип С.: «Нет ничего в разуме, чего ранее не было бы в чувстве», противопоставленный учению о врожденности или априорности знания. Тогда же появилось сравнение сознания («души») с «чистой доской», на которой внешний опыт пишет свои «письмена».

Различают крайний и умеренный С. Последний (характерный, например, для теории познания стоиков) признает систематизирующую роль разума, допускает, что не всякий чувственный опыт является достоверным. Первый (представленный, например, античным эпикуреизмом и учениями французских просветителей XVII в. Э. Кондильяка и К.-А. Гельвеция) подчеркивает чисто чувственный источник понятий и идей, трактует истины как согласие мнений с данными чувств, а причины заблуждений усматривает не в чувствах, но в наших суждениях. Одна из самых сложных для С. (и последовательного эмпиризма как такового) проблем — объяснение механизма возникновения понятий (например, абстрактных понятий математики), источник которых трудно обнаружить в чувственности. В сфере научного знания С., как правило, отдает предпочтение индуктивным процедурам над дедуктивными, описанию — над теоретическим объяснением.

В эмпиристской философии XVII—XVIII вв. в центре внимания оказывается вопрос о внешнем источнике наших ощущений и восприятий и их способности адекватно отражать действительность. Решение вопроса в духе философского реализма дал

Д. Локк, рассматривавший механическое воздействие внешних предметов на органы чувств как источник «простых идей» и применивший свой гносеологический подход в педагогической теории, придававшей решающее значение в процессе воспитания внешнему окружению. Концепцию идеалистического С. разработал Д. Беркли, руководствовавшийся принципом «быть — значит быть воспринимаемым». В философии Д. Юма С. приобретает форму феноменализма, т.е. учения, согласно которому в познании даны лишь дискретные чувственные явления (перцепции), источник которых неизвестен и из комбинации (ассоциации) которых складывается наша картина мира. Аналогичная точка зрения была представлена в позитивистских, неопозитивистских и прагматистских учениях о «чистом опыте», распространенных в конце XIX — начале XX в. (махизм-эмпириокритицизм, логический позитивизм, «радикальный эмпиризм» У. Джеймса, теория «нейтрального монизма» Б. Рассела). Однако еще в XVIII в. критическая философия И. Канта поставила вопрос о концептуальной нагруженности опыта, а философия и методология науки XX в. подчеркнула факт теоретической нагруженности эмпирического базиса знания.

В сфере этики С. был, в частности, связан с такими направлениями, как *гедонизм* (стремление к чувственному наслаждению) — главный мотив человеческого поведения), *утилитаризм* (польза как основа нравственности), школа «морального чувства» (XVIII в.), *эмотивизм* (представление о сути бо эмоциональном содержании этических понятий и суждений в аналитических теориях 30—50-х гг. XX в.).

СЕНТИМЕНТАЛИЗМ ЭТИЧЕСКИЙ — традиция в новоевропейской этике, представители которой полностью или частично основывали мораль на моральном чувстве (или чувствах, эмоциях). Считается, что термин «моральное чувство» (*moral sense*) ввел в философско-этическое рассуждение в начале XVIII в. Шефтсбери; этим термином, наряду с другими, он обозначал способность распознавания добра и зла и суждения о них. Концептуальную разработку идея морального чувства как познавательной способности получила у идейного воспреемника Шефтсбери — Хатчесона, для которого термин «мо-

ральное чувство» становится основополагающим для обозначения познавательно-оценочной способности человека. Благодаря ей человек различает добро и зло и испытывает удовольствие от совершения или созерцания добрых деяний, как и страдание — от противоположного. К ряду последователей Шефтсбери относился и Дж. Батлер, который так же, как и Хатчесон, попытался целостно представить моральную способность человека, но, сохраняя все характеристики морального чувства, он обозначил эту способность традиционным словом «совесть», усилив акцент на ее божественном источнике.

Разделяя с кембриджскими платониками конца XVII в. Р. Кадвортом, Г. Мором и другими взгляд на моральное познание как на интуитивное по своему характеру и непосредственно опираясь на гносеологические идеи Дж. Локка (в частности, рефлексии как внутреннем чувстве), представители С.э. противопоставляли в полемике с интеллектуалистами (Дж. Бёрнетом, С. Кларком, У. Уолластоном и др.) моральное чувство разуму, понимаемому как рассудок. Они исходили из того, что функция разума — познание (заключающееся в сравнении идей и умозаключении о фактах), сфера же морали — действия и аффекты людей, где разум бессилён: он сам по себе не может быть мотивом какого-либо акта воли, равно как препятствием для аффектов в их руководстве волей. Развивая такую аргументацию, Юм указывал на различие между суждением и действием: первое может быть истинным или неистинным, второе — нет. Строго говоря, за различием разума и чувства в С.э. кроется понимание различия между формами познания — дискурсивной и интуицией. В критике интеллектуализма и в отрицании роли разума в морали легко проследить ограниченное, хотя типичное для Просвещения, понимание рациональности как истинности.

Продолжая традицию Гоббса, видевшего один из источников морали в интересах людей, а также неявно развивая идеи Августина и Паскаля, показавших, каждый по-своему, особую роль в морали сердца и доброжелательной любви наряду с откровением, кембриджские платоники перенесли акцент в понимании морали на природу человека и его естественные способности. Они также указывали на непосредственный и не обусловленный внешними факторами (поль-

зой, авторитетом, в том числе религиозным и церковным, образованием, социальным положением и т.п.) характер морального познания, оценки и принятия решений; в то же время мотивы, обусловленные внешними факторами, в особенности соображениями пользы, корпоративности или авторитета, связывались именно с разумом. По другому основанию моральное чувство и разум различались таким образом, что первое рассматривалось как целеполагающая, а второе — как способность, определяющая средства достижения цели. Моральное чувство трансформируется в поступки посредством эмоций-мотивов — благожелательности (или симпатии) и себялюбия. Особое место учения о благожелательности в С.э. было обусловлено полемикой с этикой эгоизма Гоббса и Мандевилля.

К С.э. обычно относят и взгляды А. Смита. Хотя Смит не уделил значительного внимания гносеологической проблематике нравственности, моральному чувству в его противоположности разуму, но все-таки его этика охватывает анализ побудительных оснований поведения, в качестве каковых он выделял различные эмоции — «нравственные чувства» (*moral sentiments*), и в этом он, несомненно, развивал идеи именно С.э. В эстетике к С.э. был близок Г. Хоум.

Идеи С.э. в той или иной форме были восприняты Ж.-Б. Робине и голландским философом Ф. Гемстергейсом. Их влияние прослеживается и в философии Ж.-Ж. Руссо и Дж.С. Милля; последний, критикуя в целом интуитивизм в этике, признавал значительную роль чувств в морали и отрицал дискурсивный характер морального познания. В России мотивы С.э. можно проследить в творчестве А.А. Мушников (в частности, в работе «Основные понятия о нравственности, праве и общежитии». СПб., 1894). Идеи С.э. постоянно были объектом критики со стороны представителей эгоистической и интеллектуалистской этики. Особую роль в философской дискредитации С.э. сыграла последовательная критика Канта.

Историческая заслуга С.э. состояла в обосновании морали как определенности сознания. От моральной гносеологии С.э. ведет прямая линия к априоризму Канта. Особая роль С.э., в частности этики Шефтсбери, Хатчесона, Батлера, признается современными исследователями — сторонниками этики заботы.

Литература: Робине Ж. Б. О природе. М., 1935; Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. Vol. 1. L., 1755; Апресян Р. Г. Из истории европейской этики Нового времени (Этический сентиментализм). М., 1986; Кожевников В. А. Философия чувства и веры. Ч. I. М., 1897; Bonar J. Moral Sense. L., 1930; Rafael D. D. The Moral Sense. L., 1947.

СИКХИЗМ — одна из национальных религий Индии. Название происходит от санскритского слова «шишья» (ученик). Почти все сикхи — пенджабцы и образуют компактную этноконфессиональную общность. Сосредоточены они в штатах Пенджаб и Харьяна, составляют 1,9% общего числа населения Индии. С. сложился в Индии в XV в., когда там существовали две религии — ислам и индуизм. Основателем С. был гуру Нанак (1469—1539). О его жизни существует множество легенд. Он бродил по стране со своими проповедями, главной темой которых было равенство людей перед богом. Конец жизни гуру провел в Картапуре, где начала складываться сикхская община. Обязательными для ее членов были утренние и вечерние собрания (сангаты), на которых произносились проповеди, пелись гимны и читались религиозные стихи. Устраивался «стол гуру» — общая трапеза, за которой собирались все желающие вне зависимости от касты, возраста, пола и расовой принадлежности. Данный ритуал существует до сих пор. В этот же период складывается религиозная доктрина сикхов, во многом заимствованная от индуизма и ислама. Самое главное — монотеизм, глубокая преданность личному богу и общение с ним. Общение с богом происходит посредством внутреннего созерцания. Этот глубоко мистический процесс не требует жрецов. Путь спасения в С. — нам-марг, или самадж-йога — предполагает пять последовательных стадий духовного совершенства. Здесь обязательными являются постоянное размышление о боге, повторение его имени, медитация. Истинное служение богу — это прежде всего служение людям, отсюда активная жизнь и труд на благо людей; наставить на истинный путь может только гуру-наставник. Ученик — сикх должен ему беспрекословно подчиняться. При пятом гуру Арджуне (1581—1606) был составлен священный сикхский канон «Ади Грантх». При десятом гуру Гобинде Сингхе (1675—1708) произошла реорганизация: был упразд-

нен пост гуру, уничтожена система масандов (те, кто проповедовал учение гуру и собирал пожертвования), создана хальса — воинственная, готовая к самопожертвованию сикхская община. Тогда же были введены атрибуты С., именуемые «пять к», имея которые легко быть узанным и трудно отречься от своей веры. «Пять к», обязательные для сикхов хальсы, следующие: кеш — длинные волосы, борода и усы, никогда не стриженные и не бритые; кангха — гребень в волосах, который помогает аккуратно их уложить, а не распускать в беспорядке, как это делают порицаемые сикхами аскеты; карастальная (железный) браслет на правом запястье; качх — штаны особого покроя; кирпан — меч. Все члены хальсы — мужчины получают дополнение к имени (нечто вроде единой фамилии) — Сингх («лев») в знак равенства независимо от касты. «Ади Грантх» стала вечным гуру сикхов. На пост гуру не должен претендовать никто. Это положение послужило причиной раскола и образования сект в С. (удаси, беги и др.). Удаси — аскетическая секта, основанная старшим сыном гуру Нанак Шри Чандом (1494—1529). Удаси особо почитают первых гуру и не признают установлений десятого гуру Гобинда Сингха. По обычаям они мало отличаются от индуизма. Сейчас удаси имеют мало соприкосновений с хальсой. У них собственные молитвенные дома, школы и т.д. В конце XVIII в. правитель одного из сикхских княжеств Ранджит Сингх (1780—1839) создал военное государство сикхов, которое долго сопротивлялось английским колонизаторам. В результате борьбы были созданы «Сингх сабхи» и другие организации, отстаивающие чистоту сикхской веры. В 1920 г. делами сикхской общины управляет Комитет по управлению гурдварами. Гурдвара (букв.: Врата Гуру) — сикхский храм, центр религиозной и социальной жизни сикхской общины. Самая главная гурдвара находится в г. Амрисаре — это так называемый Золотой Храм. Его заложили в XVI в. в центре священного пруда. В Золотом Храме хранится с 1604 г. оригинал «Ади Грантх», составленный гуру Арджуном. В сокровищнице храма хранятся оружие сикхских гуру, ритуальные предметы, используемые в праздничных богослужениях. Сикхи считают гурдвары «оплотом С.» и источником их силы. В современной религиозной и общественно-политической жизни Индии ре-

лигия сикхов играет заметную роль. В С. существуют обряды жизненного цикла. Прежде всего — наречение имени. Главный момент этого обряда состоит в том, что священная книга «Ади Грантх» раскрывается наугад, и первая буква первого слова на раскрытой странице указывает, что имя должно начинаться с этой буквы. Второй обряд — посвящение в хальсу — «пахул». Для церемонии приготавливается амрита — особый ритуальный напиток. Произносятся клятвы, посвящаемый пьет амриту из общего сосуда в знак того, что все посвящаемые стали братьями. Посвящение означает, что все обязанности сикха должны отныне соблюдаться неукоснительно. Третий обряд — бракосочетание, «ананд карадж». В отличие от аналогичного обряда индуизма здесь нет обязательного приданого, а также запрета на замужество вдов. Похоронный обряд схож с индуистским. С. проводит кремацию умерших, запрещает совершать поминальные жертвоприношения. Хотя сикхи считают, что спасение может получить каждый.

СИЛЛОГИСТИКА (от греч. *σύνλογισμα* — рассчитываю, считаю) — кванторная теория дедуктивных рассуждений, в которой исследуются логические связи между атрибутивными высказываниями, т.е. высказываниями, в которых утверждается или отрицается наличие у предметов некоторого атрибута (от лат. *attributum* — свойство). Впервые С. была построена древнегреческим философом Аристотелем и явилась не только самой первой логической теорией, но и одной из первых известных в истории науки теорий вообще.

Среди рассматриваемых в С. атрибутивных высказываний различают высказывания о факте наличия или отсутствия у отдельного предмета или нескольких предметов какого-либо свойства (атрибута) и высказывания о характере наличия или отсутствия такого свойства. Первые высказывания называются ассерторическими, вторые — модальными. К числу атрибутивных высказываний относят высказывания следующих логических форм:

- всякий α * есть β — общеутвердительное высказывание;
- всякий (ни один) α * не есть β — общеотрицательное;
- некоторый α * есть β — частноутвердительное;

- некоторый α * не есть β — частноотрицательное;
- α * есть β — единично-утвердительное;
- α * не есть β — единично-отрицательное,

где * — либо пустое место, либо является одним из модальных операторов — необходимо (□) или возможно (◇).

В каждом атрибутивном высказывании имеется два термина: субъект — термин, обозначающий те предметы, о которых в высказывании нечто утверждается или отрицается, и предикат — термин, обозначающий то, что предписывается (утверждается или отрицается) об этих предметах.

В средние века высказывания первых четырех типов получили специальные обозначения: общеутвердительные стали называться высказываниями типа а (по первой гласной букве латинского слова «affirmo» — утверждаю), частноутвердительные — высказываниями типа i (по второй гласной в том же слове), общеотрицательные — высказываниями типа е (по первой гласной букве в латинском слове «nego» — отрицаю), а частноотрицательные — высказываниями типа о (по второй гласной этого слова). Эти обозначения оказались удобным средством формульного представления атрибутивных высказываний.

Аристотель и средневековые логики рассматривали два типа силлогистических теорий — ассерторическую и модальную С. (Часто под термином С. имеют в виду именно ассерторическую С.). В язык ассерторической С. входят лишь ассерторические атрибутивные высказывания, в язык же модальной С. входят как ассерторические, так и модальные высказывания.

Описанные выше виды атрибутивных высказываний относятся к числу простых высказываний. Но, применяя к ним логические операции, выражаемые пропозициональными связками, можно из простых высказываний строить сложные силлогистические высказывания. Например, можно отрицать то или иное высказывание, строить из них конъюнктивные высказывания и т.д.

В каждой С. тем или иным способом задаются условия истинности атрибутивных высказываний. Обычно это делается с помощью так называемых кругов Эйлера (диаграмм Венна), которые выступают в качестве модельных схем истинности атрибутивных

высказываний. Например, в традиционной С., которая является экзистенциальной системой, термины рассматриваются как знаки таких свойств (классов), которые являются непустыми и неуниверсальными.

В С. устанавливаются соответствующие силлогистические законы и оправдывается принятие тех или иных умозаключений. Так, в традиционной С. законами будут следующие выражения: «*Всякий S есть S*» — закон силлогистического тождества для высказываний типа а, «*Всякий S есть P & Всякий S не есть P*» — закон контрарного противоречия, «*Некоторый S есть P ∨ Некоторый S не есть P*» — закон субконтрарного исключения третьего и др.

Что касается умозаключений, то они распадаются на умозаключения по *логическому квадрату*, непосредственные и опосредованные умозаключения. К числу непосредственных умозаключений в С. относится операция обращения (*conversio*), превращение (*obversio*) и различные виды противопоставления (*contrapocisio*).

В С. одним из важнейших видов опосредованных умозаключений является простой категорический силлогизм. В нем всегда содержится не более трех терминов — меньший, больший и средний. Меньшим термином является субъект заключения, а большим тот, который является предикатом заключения. Термин же, являющийся общим для обеих посылок, называется средним. Посылка, содержащая меньший термин, называется меньшей посылкой, а посылка, содержащая больший термин, — большей. Обычно условливаются помещать большую посылку на первое место, а под ней записывать меньшую посылку. Приняв эти условия, можно все простые категорические силлогизмы разделить по так называемым фигурам, определяемым расположением среднего термина в посылках. Выделяют следующие фигуры силлогизма:

M—P S—M	P—M S—M	M—P M—S	P—M M—S
S—P	S—P	S—P	S—P

Фигура 1 Фигура 2 Фигура 3 Фигура 4

Если в фигуре указать тип высказываний, стоящих на местах посылок и заключения, то получим разновидность данной фигуры, называемую модусом фигуры. Все модусы, для которых между посылками и заключением существует отношение логического следования, называются правильными. В традиционной С. имеется 24 правильных модуса. В 1-й фигуре: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Barbari*, *Celaront*; во 2-й фигуре: *Baroko*, *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Camestrop*, *Cesaro*; в 3-й фигуре: *Bokardo*, *Disamis*, *Datisi*, *Ferison*, *Darapti*, *Felapton*; в 4-й фигуре: *Camenop*, *Dimaris*, *Camenes*, *Fresison*, *Bramantip*, *Fesapo*. В этих названиях гласные буквы слева направо указывают тип большей, меньшей посылок и заключения. Например, по модусу *Barbara* 1-й фигуры из высказываний «*Все металлы — проводники*» и «*Медь — металл*» с необходимостью следует заключение «*Медь — проводник*».

Для проверки правильности рассуждений, строящихся в форме простого категорического силлогизма, имеется специальный перечень правил. Выполнение каждого правила является необходимым, а всех вместе — достаточным условием, чтобы считать некоторый модус правильным. Эти правила называются общими правилами силлогизма и подразделяются на правила терминов и посылок. Они таковы:

Правила терминов: а) средний термин должен быть распределен по крайней мере в одной из посылок; б) если термин распределен в заключении, то он должен быть распределен и в посылке.

Правила посылок: в) по крайней мере одна из посылок должна быть утвердительной; г) если утвердительными являются обе посылки, то заключение должно быть утвердительным; д) если имеется отрицательная посылка, то и заключение должно быть отрицательным.

Другими формами опосредованных умозаключений являются сориты, которые в общем случае представляют собой выводы некоторого силлогистического утверждения из произвольного множества посылок. Вопрос о выводимости в общем случае может быть решен различным образом. Можно, например, построить аксиоматическую дедуктивную теорию силлогистики и считать, что некоторое опосредованное умозаключение обосновано, если оно доказуемо в данной

аксиоматической теории. На такую возможность обратил внимание уже Аристотель. Он взял в качестве исходных положений (аксиом) модусы Barbara, Celarent, Darii и Ferio 1-й фигуры, а все остальные модусы сводил к указанным.

При практическом осуществлении некоторого аргументационного процесса обычно не пользуются развернутой формой силлогизма. На самом деле в аргументации обычно используют так называемые энтимемы, т.е. сокращенные формы рассуждения (с пропуском некоторых посылок или заключения). Иногда такие пропуски делаются намеренно ибо недобросовестному спорщику не всегда бывает выгодно раскрывать подлинные свои цели и намерения, т.е. раскрывать подлинные теоретические основания аргументации.

Что касается исследований в области модальных С., то в настоящее время построены различные варианты модальных С. Однако до сих пор не удается в полном объеме оправдать все дедуктивные принципы модальной силлогистики Аристотеля.

СИМВОЛ (греч. σύμβολον — знак, сигнал, признак примета, залог, пароль, эмблема) — 1) синоним понятия «знак» (например, в лингвистике, информатике, логике, математике); 2) аллегорический знак; 3) знак, предметное значение которого обнаруживается только посредством интерпретации самого знака, т.е. знак, который связан с обозначаемой им предметностью так, что смысл знака и его предмет представлены только самим знаком и раскрываются лишь через его интерпретацию; причем правила интерпретации исключают как однозначную «расшифровку» знака (поскольку у предмета нет другого способа данности, с которым можно было бы соотнести смысл знака), так и произвольное толкование (поскольку знак соотнесен именно с этим, а не с другим предметом).

В отличие от образа С. не самодостаточен и относится к своему денотату (предмету), требуя не только переживания, но и толкования. В искусстве грань между образом и С. трудно определима, если не учитывать, что художественный образ приобретает символическое звучание, тогда как С. изначально связан со своим предметом. В отличие от понятия, для которого однозначность является

необходимым требованием, сила С. заключается в его многозначности и динамике перехода от смысла к смыслу. Можно сказать, что, находясь между понятием и образом, С. одновременно передает многозначность денотата, используя образные средства, и передает однозначность образа, используя понятийные средства. В отличие от аллегории и эмблемы С. не является иносказанием, которое снимается подстановкой вместо него прямого смысла: смысл С. не имеет простого наличного существования, к которому можно было бы отослать интерпретирующее сознание. В отличие от притчи и мифа, С. не предполагает развернутого повествования (нарративной формы) и может иметь сколь угодно сжатую экспрессивную форму. В отличие от метафоры С. может переносить свойства с одного предмет на другой и устанавливать те или иные их соответствия не для взаимоописания этих предметов, а для отсылки к «неописуемому».

Специфическими отличиями С. от всех упомянутых косвенных способов выражения смысла являются следующие: а) способность С. к раскрытию многообразия своего содержания в процессе соотнесения со своей предметностью при сохранении данной символической формы. Поэтому данный процесс может пониматься не только как интерпретация заданного смысла, но и как одновременное порождение этого смысла; б) природа символов с необходимостью требует толкования и коммуникации, последняя, в свою очередь, создает предпосылки для организации сообществ «посвященных», т.е. объединений субъектов, находящихся примерно в одном понятийном поле С. (например, церковь, направление в искусстве, эзотерический кружок); при этом эзотеричность С. уравнивается его «демократичностью», поскольку каждый может найти свой, доступный ему уровень понимания С.; в) С. требует восхождения от данных «частей» к действительному и предполагаемому «целому».

Символ в философии. Уже у истоков философского мышления (досократики, Упанишад) мы находим искусство построения С. в тех случаях, когда понятие сталкивается с трансцендентным. Но как философская проблема С. осознается (если говорить о западной традиции) Платоном, который ставит вопрос о самой возможности адекватной формы абсолютного (Ср. Федон, 99d—100b,

где Сократ решает рассматривать «истину бытия» в отвлеченных понятиях, чтобы не «ослепнуть» от сияния истины.) Эйдосы, которые суть ни абстракции, ни образы, в этом контексте можно понимать именно как символы. В то же время платоновский (и позднее — неоплатоновский) метод параллельного изложения истины как теории и как мифа в основном аллегоричен, а не символичен. Европейское средневековье делает С. одним из общекультурных принципов, однако предметом рефлексии и культивирования в первую очередь становятся эмблематические возможности символа, собственная же его специфика выявляется лишь в творческой практике культурного взлета XIII — начала XIV в. Ситуация существенно не меняется вплоть до последней четверти XVIII в.: Возрождение, Маньеризм, Барокко, Просвещение богаты своими символическими художественными и религиозными мирами, но не видят при этом в С. ничего, кроме средства иносказания и «геральдической» репрезентации.

Новый поворот темы возникает в связи с кантовским учением о воображении. Описав два несовместимых измерения реальности — природу и свободу, — Кант в «Критике способности суждения» обосновывает возможность их символического соединения в искусстве и в целесообразности живого организма (см., например, понятие символической гипотипозы в § 59 «Критики способности суждения»). Ср. с темой трансцендентального схематизма в «Критике чистого разума».) Здесь С. впервые приобретает статус особого способа духовного освоения реальности. В это же время Гёте, в связи со своими занятиями морфологией растений, приходит к интуиции «пра-феномена», т.е. своего рода объективного С., рожденного органической природой. В философии немецкого романтизма (Новалис, Ф. Шлегель, Шеллинг, Крейцер и др.) разворачивается целая философия С., раскрывающая его специфику (см. вводные дефиниции) в связи с основными темами романтической эстетики (творчество, гений, ирония, взаимосоответствия и переключки миров в универсуме). Близкую романтизму версию дает Шопенгауэр, изображающий мир как символизацию бессодержательной воли в идеях и представлениях. Как вариант романтической темы С. можно рассматривать концепцию «косвенных сообщений» Кьеркегора.

Во второй половине XIX в. осмысление проблемы С. берет на себя философствующее искусство: в музыку и литературу приходит миф, истолкованный не как формальная оболочка смысла, а как смыслопорождающая стихия (наиболее показателен Р. Вагнер — практик и теоретик). С 80-х гг. символизм как художественное течение и теоретическое самообоснование, вбирая в себя и романтическое наследие, и идеи философии жизни, создает в полемике с позитивизмом новую философию С., претендующую на тотальную мифологизацию не только творчества, но и жизни творящего субъекта. Русское ответвление символизма конца XIX — начала XX в. дает обильные философские плоды: в построениях В.С. Соловьева, Андрея Белого, Вяч.И. Иванова, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева символизм получает систематическое многовариантное философское обоснование.

Течения западной мысли XX в. представляют несколько моделей понимания С. Выросшая из неокантианства «Философия символических форм» Кассирера делает С. универсальным способом объяснения духовной реальности. «Глубинная психология» Юнга и его школы, наследуя открытый психоанализом феномен С., укорененного в коллективном бессознательном, переходит от установки Фрейда на разоблачение С. к его легитимизации и сознательного включения С. и архетипов в процессы самовыражения и самопостроения души. Философия языка вскрывает символический потенциал, позволяющий естественному языку играть роль мирозидательной силы. Если аналитическая традиция склонна при этом «обезвреживать» мифологию языка и его С. в пользу рациональности и смысловой прозрачности, то «фундаментальная онтология» Хайдеггера и герменевтика Гадамера пытаются освободить язык от сциентистской цензуры и позволить С. быть самодостаточным средством понимания мира. Показательно, впрочем, что Хайдеггер с его стремлением реставрировать в духе досократиков роль С. в философском мышлении и Витгенштейн с его пафосом «ясности», сходясь в признании необходимости символически означить «то, о чем нельзя сказать» при помощи «молчания» (Витгенштейн) или «вслушивания в бытие» (Хайдеггер). Структурализм Леви-Стросса исследует механизмы функционирования С.

в первобытном бессознательном (бриколаж), не избегая проекций на современную культуру. Новейшая философия Запада сохраняет проблематику С. в превращенных формах в той мере, в какой остается актуальной задача размежевания и аксиологической оценки различных типов знаковой активности человека и культуры.

Символ в религии. С. играет исключительную роль в религиозной духовности, поскольку позволяет находить оптимальное равновесие образной явленности и взыскуемой трансцендентности. Символикой насыщена ритуальная жизнь архаических религий. С рождением теистических религий возникает коллизия принципиальной невидимости единого Бога и видимых форм его проявления: возникает опасность того, что С. может обернуться языческим идолом. Поэтому для теизма предпочтительней С.-знак с его отвлеченностью и дистанцированностью от натуралистических образов и психологических переживаний, чем С.-образ, провоцирующий кумиротворчество. Спектр решений этой проблемы простирался от запретов чувственной (особенно антропоморфной) образности в иудаизме и исламе до относительно строгой цензуры символической образности в протестантизме и до интенсивной символической образности католицизма и православия. Показательно в этом отношении иконоборческое движение в Византии VIII–IX вв., высветившее религиозные и культурные антиномии С.

Средневековая христианская культура делает С. основой понимания и описания тварного мира. Догматической основой этого явилось представление о Боговоплощении, сделавшее не только допустимым, но и обязательным признание возможности полноценного присутствия «небесного» в «земном», абсолютного в относительном. Понятие «С.» является ключевым не только для понимания поэтики пластического и словесного искусства средневековья, но и для характеристики средневековой экзегетики и герменевтики, в той мере, в какой их методы восходят к Александрийской богословской школе (Климент, Ориген), Филону Александрийскому и, отчасти, к традиции неоплатонического аллегоризма. Этот стиль экзегезы стремился представить Священное Писание и, вслед за тем, весь тварный мир как стройную систему взаимосвязанных иносказаний

и провозвестий, причем бесконечность связей этой системы фактически превращала аллегорию в С. Христианство Нового времени менее чувствительно к различию С. и аллегории, однако теология XX в. вновь заострила эту проблему: здесь мы находим и попытки очистить религиозное сознание от символизма (ср. программу *демифологизации* у Бульмана), и стремление восстановить плодотворные возможности христианского символизма (например, тема *аналогии сущего* в неотомизме). Следует также отметить существенные успехи в изучении функционирования С. в религиях древних обществ, достигнутые в XX в. структурализмом и культурной семиотикой.

Символ в культуре. С. как элемент и инструмент культуры становится специальным предметом внимания и научного исследования в связи с формированием новой гуманитарной дисциплины — культурологии. В одних случаях культура в целом трактуется как символическая реальность (вплоть до их отождествления, как в «философии символических форм» Кассирера), в других — вырабатывается методология «расшифровки» того смысла, который бессознательно (или, во всяком случае, нецеленаправленно) был придан объекту культуры, в-третьих — С. изучается как сознательно творимое сообщение культуры, и в этом случае интерес представляет как поэтика его создания, так и механизмы его восприятия.

Если выделить три типа передачи сообщения в культуре — прямое (однозначная связь смысла и знаковой формы), косвенное (полисемантическая форма имеет фиксированный смысл, но предполагает свободную интерпретацию) и символическое (полисемантическая форма имеет смысл только как заданность предела интерпретации), то символическое сообщение будет наиболее специфичным для культуры как мира творческих объективаций, поскольку частные целеполагания всегда остаются для культуры в целом лишь встроенными в нее элементами. В этом смысле даже однозначный авторский замысел в культурном контексте становится С. с бесконечной перспективой интерпретации.

Наиболее проблематичным является понимание С. культуры, лишенных прямой эмблематичности: такими могут быть художественный образ, миф, религиозное или политическое деяние, ритуал, обычай и т.п.

СИМВОЛИЧЕСКАЯ ЛОГИКА

Среди подходов, задающих алгоритмы понимания культурного С., выделяются как наиболее влиятельные морфология Шпенглера, с ее вычленением биоморфных первосимволов творчества; марксистская и неомарксистская социология, разоблачающая культурную символику как превращенную форму классовых интересов; *структурализм* и *семиотика* (особенно, Московско-Тартуская школа), стремящиеся найти и описать устойчивые закономерности порождения смысла знаками и значащими системами; *психоанализ*, сводящий символотворчество культуры к защитной трансформации разрушительной энергии подсознательного; иконология (Варбург, Панофский), расширившая искусствознание до общей дисциплины о построении и передаче культурного образа; *герменевтика*, онтологизирующая С., перенося при этом ударение не столько на него, сколько на бесконечный, но законосообразный процесс его интерпретации; близкие герменевтике, но полемизирующие с ней диалогизм (Бахтин, Бубер, Розеншток-Хюсси) и трансцендентальный прагматизм (Апел), делающие акцент на непрозрачности и нередуцируемости культурного С., обретающего смысл в межличностной коммуникации. Часто ключевым решением проблемы оказывается вычленение и изучение своего рода элементарной частицы культурной символики (например, «прафеномены» Шпенглера, «архетипы» Юнга, «патос-формулы» Варбурга), которая позволяет объяснять мир культуры методами, аналогичными анализу и синтезу (т.е. традиционными методами европейского рационалистического знания).

Литература: Аверинцев С. С. Символ художественный / Краткая литературная энциклопедия. М., 1971; Он же. Знак, знамя, знамение / Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994; Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2. Первый отдел: «Символическая форма искусства» / Эстетика. В 4-х т. Т. 2. М., 1969; Ермилова Е. В. Теория и образный мир русского символизма. М., 1989; Иванов Вяч. И. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995; Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990 («Философия имени», «Диалектика мифа»); Он же. Знак. Символ. Миф / Труды по языкознанию. М., 1982; Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. М., 1997; Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980; Он же. Философия символических форм Кассирера. Крити-

ческий анализ. Ереван, 1989; Символ в системе культуры. Тарту, 1987; Символы в культуре. СПб., 1992; Флоренский П. А. «Иконостас», «Symbolarium» // Соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1996; Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства. Ч. I: Общая часть философии искусства. М., 1966; Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 1–3. Darmstadt, 1980–1985; Wiener W. Von der Symbolen. Berlin, 1924; Piaget G. La formation du symbole chez l'enfant. Neuchâtel, 1948; Bayne S. Secret and Symbol. Edinburg, 1949; Foss M. Symbol and Metaphor in Human Experience. Princeton, 1949; Iliade M. Images et symbole. P., 1952; Kimpel B. The Symbols of Religious Faith. N.Y., 1954; Looft H. Der Symbol-Begriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie. Köln, 1955; Metaphor and Symbol. L., 1960; Guardini R. Sprache, Dichtung, Deutung. Würzburg, 1962; Rahner K. Hörer des Wortes. München, 1963; Castelli E. Simboli e immagini. Roma, 1966; Sign, Image, Symbol. N.Y., 1966.

СИМВОЛИЧЕСКАЯ ЛОГИКА, математическая логика, теоретическая логика — область логики, в которой логические выводы исследуются посредством логических исчислений на основе строгого символического языка. Термин «С.л.» был, по-видимому, впервые применен Дж. Венном в 1880 г.

Уже Аристотель широко применял буквенные обозначения для переменных в своих логических работах. Идея построения универсального языка для всей математики и формализации на базе такого языка математических доказательств и вообще любых рассуждений выдвигалась в XVII в. Г. Лейбницем.

С другой стороны, возникновение и развитие С.л. связано с работами Г. Фреге (1848–1925) и Ч. С. Пирса (1839–1914). После того как Фреге в 1879 г. и Пирс в 1885 г. ввели в язык алгебры логики предикаты, предметные переменные и кванторы, возникла реальная возможность построения системы логики в виде логического исчисления, что и было сделано Фреге, который по праву считается основателем С.л. в ее современном понимании. Основы современной логической символики были разработаны итальянским математиком Дж. Пеано (1858–1932), чьи интересы, как и Фреге, концентрировались вокруг оснований математики и развития формально-логического языка. Логическая запись Пеано была принята, хотя и частично модифицирована, А. Н. Уайтхедом и Б. Расселом в их знаменитой трехтомной «Principia Mathematica» (1910–1913), а затем

одобрена и самим Д. Гильбертом. Таким образом, был введен в употребление во всем мире символический язык, где появляются логические знаки отрицания \sim , конъюнкции \cdot , дизъюнкции \vee , импликации \supset , кванторов всеобщности \forall и существования \exists .

Создание такого искусственного языка и с его помощью таких объектов, как логическое исчисление, строго формализующие различные теории в виде некоторого конечного списка аксиом и правил вывода, означало, что в науке XIX в. возникла потребность в С.л. В первую очередь, развитие С.л. было вызвано потребностями математики, ставившей проблемы, для решения которых средства традиционной логики были непригодны.

Основным стимулом развития С.л. в начале XX в. была проблема оснований математики в связи с обнаружением теоретико-множественных парадоксов. Ответом на это, т.е. на обнаружение противоречивости теории множеств, стало возникновение четырех направлений в основаниях математики: логицизм (вся математика может быть дедуцирована из чистой логики без использования каких-либо специфических понятий, таких, как число или множество), интуиционизм (нужна новая логика), теретико-множественный платонизм в виде аксиоматической теории множеств ZF (вводятся ограничения на образование множеств) и формализм (программа Гильберта). Обширным полем деятельности для современной С.л. является теория рекурсии, которая в первую очередь имеет дело с проблемой разрешимости: доказуема или нет формула A из некоторого множества посылок. Эти исследования привели к теориям вычислимости, к созданию компьютерных программ автоматического поиска доказательств. Решение проблемы разрешимости явилось основным стимулом для создания теории алгоритмов. Важное место в современной С.л. занимает также теория моделей, изучающая фундаментальные связи между синтаксическими свойствами множеств предложений формального языка, с одной стороны, и семантическими свойствами их моделей — с другой.

Совершенно очевидно, что впечатляющие результаты, полученные средствами С.л., и в первую очередь в области оснований

математики, привели к некоторому гипостазированию функции и предмета самой С.л. Однако развитие современной логики показывает, что термин «С.л.» гораздо шире термина «математическая логика», где под последней понимается изучение тех типов рассуждений, которыми пользуются математики. Символизация и представление различных логических теорий в виде исчислений стало обычным делом, и поэтому строго разделить современные логические исследования на относящиеся к С.л. и не относящиеся к С.л. порой просто невозможно. Об этом говорят современные исследования в области неклассических логик и философской логики.

Обратим внимание на особенное свойство С.л., которое заключается в том, что С.л. является рефлексивной наукой. Это означает, что она применяет свои методы и логические средства для анализа и понимания своей собственной структуры. В первую очередь — это результаты Гёделя (1930) о непротиворечивости и полноте чистой логики, т.е. логики предикатов. Поэтому последняя, являясь весьма богатой по своим выразительным средствам, и лежит в основе большинства теорий. Но средствами этой же логики доказано, что любая достаточно богатая теория, включающая всего лишь арифметику или даже часть ее, неполна, т.е. в ней есть утверждение, которое нельзя ни доказать, ни опровергнуть (первая теорема Гёделя о неполноте, 1931). Более того, неполнота арифметики принципиальна, т.е. подобные теории нельзя пополнить, чтобы доказать их непротиворечивость. Итог этой рефлексии сокрушителен: поставлен вопрос о самом статусе математики: может, она основывается на глубоко скрытых противоречиях? Но более того, рефлексия чистой логики над собой достигла к концу XX в. критической точки и поставила вопрос о статусе уже самой логики, вопрос о том, что такое логика?

СИММЕТРИИ ПРИНЦИПЫ — фундаментальная черта законов физики, заключающаяся в неизменности этих законов при определенных преобразованиях. Иначе симметрию законов называют инвариантностью. Например, перенос системы как целого в пространстве не приводит к изменению физических законов. Не приводят к изменениям ни поворот системы, ни сдвиг во вре-

СИМУЛЯЦИЯ

мени, ни переход к другой системе отсчета, которая движется относительно первой с постоянной скоростью.

Для современной физики понятие симметрии является узловым. Значение этого понятия состоит в том, что с его помощью удается разобраться в сложной мозаике физических явлений и свести все многообразие физического мира к сравнительно небольшому количеству формальных теоретических соотношений. Опыт показывает, что в природе существует большое количество разнообразных преобразований, относительно которых физические законы остаются симметричными. Помимо уже упомянутых непрерывных преобразований пространства — времени, это их дискретные преобразования, например, замена частиц античастицами, симметрия относительно перестановки одинаковых частиц и др.

В 1918 г. немецкий математик Эмми Нётер доказала фундаментальную теорему, которая устанавливает связь между свойствами симметрии физической системы и законами сохранения. Теорема Нётер утверждает, что каждому преобразованию симметрии, которое характеризуется одним непрерывно изменяющимся параметром, соответствует величина, сохраняющаяся постоянно во времени. Например, из симметрии физических законов относительно сдвига изолированной системы в пространстве и во времени, а также ее поворота как целого следуют три фундаментальных закона сохранения — импульса, момента количества движения и энергии. Свойство симметрии проявляется в строении твердых тел. Симметрия кристаллов — это их свойство совмещаться с самими собой при поворотах, отражениях и параллельных переносах. Это свойство кристаллов объясняется симметрией их атомной структуры.

В физике адронов — протонов, нейтронов и других частиц, участвующих в сильных взаимодействиях, — фундаментальную роль играет цветовая симметрия. Базовые структурные элементы внутреннего строения адронов — кварки, связь между которыми обеспечивается глюонами. Взаимодействие кварков с глюонным полем является микроскопической основой сильных взаимодействий и описывается квантовой хромодинамикой. Основное квантовое число этой теории — цвет (название условное). Источниками сильных взаимодействий являют-

ся цветовые заряды, а их переносчиками — глюоны (от англ. glue — клей). Поскольку глюоны сами несут цветовые заряды, цветная сила, удерживающая кварки внутри адронов, подобна резиновому шнуру — она не ослабляется, а увеличивается с расстоянием. Эта сила не позволяет кваркам существовать вне адронов как свободным частицам.

Литература: Окунь Л. Б. Физика элементарных частиц. М., 1988.

СИМУЛЯЦИЯ — одно из ключевых понятий постмодерна, означающее производство самореференциальных знаков (симулякров), объектов, преодолевающих собственную реальность посредством ее замещения полнотой своего присутствия (видимость больше того, что в ней видится). Концепция С. получила наиболее полную разработку в философии Ж. Бодрийяра. Бодрийяр определяет симуляцию как «порождение при помощи моделей реального без истока и реальности: гиперреального». Характеризуя современную эпоху С. как «конец стратегии реального», Бодрийяр выделяет четыре стадии истории представления (развития знака): а) отражение глубинной реальности — соотносится с системой символического обмена и предполагает обязательное наличие жесткой однозначной связи между представлением и представляемой реальностью; б) маскировка и денатурализация глубинной реальности — имеет место в период между Возрождением и промышленной революцией, связана с появлением подделки, распространением иллюзионистских техник (обманок в живописи); в) маскировка отсутствия глубинной реальности — разворачивается в промышленную эпоху и связана с производством реального; реальность определяется как нечто, что можно обеспечить какой-либо эквивалентной репрезентацией, репродуцировать; место подделки теперь занимает эквивалент, т.е. объект, равноправный реальному; г) утрата связи с реальностью, переход к миру симулякров — в XX в. знаки и представления окончательно обособляются от своих референтов и превращаются в симулякры, копии, более реальные, чем подлинник (например, объекты рекламы: «обычный порошок»).

Тотальность производства и воспроизводства в современную эпоху создает ситуацию потери реальности производимого. Тра-

диционная схема «реальность — представление» разрушается серийностью объектов: в ситуации бесконечной повторяемости исчезает подлинник, пропадает то, что, собственно, должно повторяться. В результате симулякр становится таким представлением, которое не соотносится ни с чем, кроме себя самого. С. устраняет реальное, стирает различие между реальным и нереальным, подлинным и неподлинным. Присутствие удвигается, невозможным становится опознать истинное в бесконечном ряду повторяемости, все становится взаимозаменяемым, реальность выступает как эффект знака — химерический объект представления.

Эта ситуация наглядно иллюстрируется серийной живописью, которая разрушает репрезентативную идею: две абсолютно идентичные оригиналу копии «Тайной вечери» Л. Да Винчи, выполненные Энди Уорхоллом и вывешенные этим художником напротив оригинала, вызвали грандиозный скандал в Ватикане, поскольку посягали на реальность сакрального события, на самую основу реального. Серия соотносится внутри себя, разрушая референцию, поглощая реальность. В обществе серийного производства представление представляет только себя самого.

Литература: Baudrillard J. Simulacres et simulation. P., 1981; Idem. L'Échange symbolique et la mort. P., 1976.

СИМФОНИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ —

центральное понятие евразийской социальной философии, разработанное Л.П. Карсавиным, Н.С. Трубецким и Н.Н. Алексеевым. Сам термин берет начало в раннем христианстве. Из требования Евангелия жить в мире со всеми народами и из естественного стремления человека к миру проистекает обязанность государств обеспечивать гражданам внешнюю безопасность и внутренний порядок, который уподобляется Августинум музыкальной симфонии (гармонии), возникающей в результате совместной игры музыкантов, звучания инструментов и множества специально подобранных звуков разной высоты. *Евразийство* использовало понятие С.л. для обозначения всякого результата «качества» (мирополагания) божественного начала в мире. Личность — синоним единства, активная «стяженность» элементов объективного целого. Концепция С.л. онтологич-

на по своей сути и диалектична по методологической направленности. Окружающему миру приписываются личностные качества, но качества преобразованные, включающие в себя иерархичность как тип системного соподчинения индивидуумов в структуре общественного порядка. Это состояние и называется в евразийстве С.л. Личность индивидуальна лишь в своем стремлении к состоянию симфоничности, т.е. слиянию человеческого и вещного бытия в акте познания. С.л. — это познаваемый тварный мир, получающий свою бытийность именно посредством человеческой личности. Типические личностные проявления, носящие в обычном понимании строго аксиологический (ценностный) и потому сугубо социальный характер, приобретают в теории С.л. онтологические свойства. К теме С.л. (единству индивидуального бытия и инобытия) относится гносеологическая проблема возможности и необходимости знания. Личность несовершенна, и причина этого заключается в самой ее тварности, принадлежности к тварному миру. Возможность превращения личности из потенциальной в актуальную осуществляется в знании. Именно через познавательный акт происходит действительное соединение личности с инобытием (т.е. окружающим миром). При этом результат познания, как и его направленность, не есть сфера лишь субъективного интереса, но объективно необходимый процесс. Концепция С.л. снимает проблему принципиального противопоставления «объект — субъект», поскольку единство личности и бытия утверждает личностные характеристики неодухотворенных элементов этого единства. Личностная основа бытия делает возможным познание в широком философском смысле слова и самопознание всех элементов познавательного синтеза. Самопознание в евразийской трактовке выступает как основа и для восхождения твари к Богу через постижение себя и своей сути, и — в силу своеобразно трактуемого понятия С.л. — для активного переустройства национального бытия. Сегодняшний мир мыслится как всеединая человеческая личность, или иерархия С.л. разных порядков: индивидуальных и социальных. Наивысшей стадией симфоничности мира является социальная личность — симфоническое единство личностей как элементов познания. Подобно индивидуальной, социально-симфоническая личность имеет

телесно-духовную структуру, т.е. пространственно-духовную субстанциальность, что обеспечивает ее самопознание. «В социальной личности всякая индивидуальная личность целиком пространственно определяется по отношению ко всем другим, так что любой ее момент противостоит им в качестве ее самой» (Карсавин Л.П. Религиозно-философские произведения. Т. 1. М., 1992. С. 129). Наиболее важными являются социальные личности самой широкой функциональной полноты (семья, народ, государство). К социально-симфонической личности евразийцы относят и вселенскую церковь, понимаемую как интегрирующее начало человечности. Церковь определяется как личность в силу единства мыслей и устремлений при вхождении в нее индивидуальных личностей, т.е. признается, что всякое соприкосновение объективного бытия и личности с необходимостью наделяет бытие субъективными качествами. Церковь считается воплощением соборности как силы, свободно сплавляющей людей в единое наднациональное, ненасильственное образование. Проблема свободы является одним из аспектов евразийской теории С.л. Свободное, целенаправленное, целеполагающее действие личности и есть суть С.л., т.к. «личность есть единство во множестве». Концепция С.л. играет большую роль в противопоставлении европейской и российской культур и цивилизаций, решительными сторонниками которого были евразийцы. По мнению евразийских мыслителей, подлинно С.л. имманентно не присуща европейской цивилизации, т.к. в Европе понятие собственности строилось из индивидуума, а всякое право С.л., государства, коллектива оказывалось производным от индивидуального. Это относится и к европейскому социализму, которому «чужды понятия симфонической личности и целого как многоединства». В России же собственность всегда рассматривалась с точки зрения государства, понимаемого к тому же религиозно-этически. Поэтому здесь «понятие собственности строится не индивидуалистически, не из индивидуума, которому потом аналогизируется государство, но — политически, т.е. из симфонического целого, которое как единство и утверждает всякое индивидуальное право» (Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 67–68). С.л. видится евразийцам идеалом государ-

ственного, религиозного, социального устройства России — Евразии.

Литература: Августин. О граде Божием. М., 1994; Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926; Евразийский сборник. Политика, философия, руссификация. Прага, 1926. Кн. 6; На путях. Утверждения евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922; Трубецкой Н.С. История, культура, язык. М., 1995; Савицкий П. Континент Евразия. М., 1997; Карсавин Л.Н. Религиозно-философские произведения. Т. 1. М., 1992; Евразийская идея: вчера, сегодня, завтра. Материалы конференции // Иностранная литература. 1991. № 12. С. 213–228; Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьба России. М., 1992; Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. Антология. М., 1993; Русский узел евразийства. М., 1997.

СИН ([индивидуальная] природа) — категория китайской философии. В широком смысле означает природные, не приобретенные качества любой вещи и любого существа; чаще применяется в более узком значении — природа человека. Крупнейший конфуцианец древности Мэн Кэ (372–289 гг. до н.э.) квалифицировал природу человека как добрую (Мэн-цзы, VI A2). По Мэн Кэ, постижение собственного сердца (см. *Синь*) в полноте равно познанию своей природы и, таким образом, познанию Неба (тянь, см. *Тянь ди жэнь*) (Там же, VII A1). Он первым поставил проблему соотношения С. и *мин* (предопределения); стремление органов чувств к приятному, а человеческих конечностей к покою свойственны природе человека, но не составляют ее, ибо удовлетворение их зависит от «предопределения», тогда как реализация моральных и интеллектуальных достоинств хотя и связана с предопределением, но сами они относятся к содержанию «природы» (Там же, VII A24).

Близкий к *легизму* конфуцианец Сюнь Куан (ок. 313 — ок. 238 гг. до н.э.) уточнил понятие С.: то, что наличествует от рождения, возникает само из себя (*цзы жэнь*) (Сюнь-цзы, гл. 22), познающее начало в человеке (Там же, гл. 21). Природа исконно зла, склонна к чувственности (*цин*) и стяжательству; ее преображению служат личный пример, юридический закон, правила *ли*, а также *и* (Там же, гл. 23).

В энциклопедическом трактате «Люй-ши чунь цю» («Весны и осени г-на Люя», III в. до н.э.) дано расширительное толкование С. как «корня десяти тысяч вещей» — исконного содержания любой вещи.

Создатель доктрины имперской конфуцианской доктрины Дун Чжуншу (190 или 179—120 или 104 г. до н.э.) отказался от проведенного Мэн Кэ отождествления «природы» и «добра»: они соотносятся как рис на корню и рисовое зерно; природа человека превосходит природу птиц и зверей, но уступает природе совершенномудрых (см. *Шэн*). Ян Сюн (53 г. до н.э. — 18 г.) полагал, что «в природе человека добро и зло смешаны», то и другое качество можно развить. Он предлагал считать все разряды человеческой природы добрыми относительно низшего уровня и злыми относительно высшего. Вдохновитель конфуцианского возрождения в эпоху засилья буддизма Хань Юй (768—824) предложил свою классификацию качественных уровней природы личности: высшей категории присущи только добро, полнота моральных качеств, а «семь чувств/эмоций» пребывают в полном равновесии — «срединности»; средней категории присущи и добро и зло, любое из моральных качеств может присутствовать либо отсутствовать, эмоции — умеренно отклоняться в сторону избыточности или недостатка; низшую категорию отличает злая природа, аморализм, эмоциональная недостаточность либо чрезмерность.

В средневековом даосизме С. стало пониматься как сознательно-рациональное психическое начало, а предопределение-мин — как «предопределенная жизненность», начало, обуславливающее соматические процессы. Эта трактовка стала итогом развития даосского учения о двух аспектах достижения бессмертия: о подготовке телесной формы (гимнастика, дыхательные упражнения и т.п.) и о подготовке духа (созерцание, приемы визуализации и т.д.). Первый аспект трактовался как «совершенствование предопределенной жизненности», второй — как «совершенствование природы». Законченную форму это учение приобрело в концепции «совместного совершенствования природы и предопределенной жизненности» Чжан Боуаня (984—1082). В процессе совершенствования природа и жизненность адепта одухотворяются, рождая бессмертную личность.

Даосские концепции сказались на понимании процесса самосовершенствования основоположниками неоконфуцианского «учения о принципе» (ли сюэ) в XI—XII вв: возвращение к имманентной человеку идеаль-

ной природе Неба и Земли (Чжан Цзай, 1020—1078), или к предельно коренной, совершенной изначальной природе (Чэн И, 1033—1107) посредством преодоления природы пневменной сущности, содержащей потенции к добру и злу. Чэн И прямо отождествил С. с совершенным космическим принципом (см. *Ли*), первичным по отношению к материалообразующей пневме: если в последней может «быть добро и не быть добра», то в С.-принципе «не может быть недоброго». Проблему соотношения С. и «предопределения» основоположники ли сюэ решали, по-разному обосновывая их нерасторжимость. Чжан Цзай подчеркивал их взаимопроникновение посредством единой мировой пневмы. По Чэн И, предопределение, реализующееся в сфере Неба, и природа, действующая в человеке, суть реализующееся «сердце» (см. *Синь*); подобным образом «принцип» в сфере природных сил (Неба) выполняет функции «предопределения», а относительно человека — функции «[индивидуальной] природы».

Отождествление Чэн И С. и человеческого сердца подчеркивали представители альтернативного чжусианству неоконфуцианского учения о сердце (синь сюэ). Ведущий мыслитель этого направления Ван Янмин (1472—1529) отверг введенное Чэн И различие природы и пневмы, но развил идею тождества С. с «сердцем» и «принципом».

Литература: Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1982.

СИН ([телесная] форма) — категория китайской философии, означающая тело, плоть, фигуру. Основные корреляты С. — мин (имя/понятие) и *шэнь* (дух). В одном из основополагающих памятников *даосизма*, «Чжунан-цзы» (IV—III вв. до н.э.). С. толкуется как атрибут вещи (у), уже образованной и оформленной структурообразующим *ли* — «принципом». Совокупность формы и имени здесь определяется как признак наличия/бытия (ю, см. *Ю—у*). В «Си ши чжуани» (IV в. до н.э.), философичном приложении к «И цзину» («Канону перемен», см. *У цзин*), впервые в качестве онтологических уровней выделены «надформенное» (син эр шан), определяемое как собственно *дао*, и «подформенное» (син эр ся), квалифицируемое как орудия (ци, см. *Дао*).

СИНГУЛЯРНОСТЬ

В трактате «Инь Вэнь-цзы» (IV в. до н.э.), приписываемом школе *мин цзя*, корреляция понятий *С.* и *мин* («имя») обозначает проблему, близкую к гносеологической проблеме различения понятия и обозначаемой им вещи: «имеющее форму обязательно имеет имя», но имеющее имя не всегда обладает формой. Оформленные вещи «утверждают имена», давая им основание, но «поверяются именами», т.е. должны качественно и функционально соответствовать тем понятиям, которыми обозначены. Однако соотношение имен и дел (ши — деяний, функций и сфер деятельности) зеркально противоположно: «имена утверждают дела, дела поверяются именами» (Там же). Противопоставление оформленных вещей делам исключает истолкование проблемы соотношения форм и имен (*син* — *мин*) как проблемы соотношения содержания понятия и самого понятия. Проблема «син — мин» имела специфическую трактовку в построениях легистов (см. *Легизм*): государь должен правильно пользоваться наградами и наказаниями, сопоставляя поведение (форму) должностного лица и обязанности, определенные его статусом (именем) («Хань Фэй-цзы»). В легистских, раннеконфуцианских и моистских текстах понятие *С.* заменялось омофоном, имеющим значение «наказание», и проблема «син — мин» пересекалась с вопросом о соотношении наказаний (*С.*), относящихся к дисциплинарно-юридической сфере и *дэ* (благодати/добродетели), относящихся к сфере морали.

Начиная с III в. до н.э. понятие «форма» стало сопрягаться с понятием «дух» (*син* — *шэнь*). Конфуцианец Сюнь-цзы (Сюнь Куан, ок. 313—238 до н.э.) сформулировал положение о зависимости психической и духовной сферы от [телесной] формы: «Форма наличествует — дух рождается». В период наиболее жесткой полемики сторонников и противников буддизма ее центром стала проблема соотношения [телесной] формы и духа. Буддист Хуэйюань (334—416), защищая учение о *сансаре*, утверждал, что дух переносится в [телесную] форму как пламя на новую порцию хвороста. Подвергавший буддизм резкой критике конфуцианец Фань Чжэнь (450—515) отстаивал положение о невозможности раздельного существования [телесной] формы и духа.

В *неоконфуцианстве* в целом господствовала идея нерасторжимости формы и духа.

Фундаментальное значение в неоконфуцианской философии имела проблема различения «надформенного» (*син эр шан*) и «подформенного» (*син эр ся*). Чэн И (1033—1107), определяя материалообразующую *ци* (пневму) как подформенное, а *дао* — как надформенное, объединял их отождествлением того и другого с космическими началами *инь* и *ян*, т.е. фактически толковал их как разные стадии развертывания универсума. Чжу Си (1130—1200) развил эту мысль, квалифицировав надформенное *дао* как синоним структурообразующего *ли* (принципа), а подформенные орудия — как пневму.

Категория *С.* широко применяется в теории традиционных китайских систем психофизиологического тренинга и боевых искусств.

СИНГУЛЯРНОСТЬ (от лат. *singularis* — отдельный, особый) — состояние нашей Вселенной на начальном этапе ее становления, когда плотность энергии материи и кривизна пространства-времени были экстремально велики. Математическая *С.* соответствует обращению этих величин в бесконечность. Космологическое состояние *С.* называют также Большим Взрывом.

СИНЕРГЕТИКА — наука, изучающая эволюцию и самоорганизацию систем открытого типа с нелинейными обратными связями. Название этой дисциплины происходит от греческого слова «*συνεργισμός*», что означает содействовать, согласованно действовать. В создание этого научного направления свой вклад внесли И. Пригожин, Г. Хакен, А. Тьюринг, Э. Ласло, Р. Том, В.И. Арнольд, А.А. Самарский, С.П. Курдюмов и др.

Области приложения методологического аппарата *С.* весьма широки. Сюда относятся термодинамика открытых систем вдали от равновесия; теория катастроф — исследование неустойчивых состояний; теория самоорганизации и коллективного поведения систем различной природы; теория режимов с обострением, которые возникают в большом классе нелинейных сред (физика плазмы, химические реакции, биологические системы и т.п.).

К настоящему времени *С.* приобрела характер универсальной теории эволюции и самоорганизации любых сложных систем и

тем самым современной парадигмы эволюции. Ее отличительная особенность состоит в том, что, используя ее методы, можно получить ответ на вопрос, чего не может быть, иными словами, формулировать эволюционные правила запрета. В этой связи следует напомнить, что многие фундаментальные физические законы носят характер именно правил запрета.

Открытые системы, которые изучает С., — это системы, имеющие доступ к внешним источникам энергии, вещества, информации, а также обладающие блоками соответствующего выхода. Будучи нелинейными системами, они обладают тем важным отличительным свойством, что самое малое причинное изменение способно вызывать значительный отклик в их состоянии.

Одна из важных проблем С. — исследование систем с динамическим хаосом. Оказалось, что в природе существуют универсальные сценарии перехода от порядка к хаосу и наоборот — от хаоса к порядку. Исследование этих процессов открыло принципиальную возможность управления хаосом.

Сложные системы имеют много степеней свободы, но в процессе их эволюции нередко выделяется небольшое количество главных. Эти факторы, под которые подстраиваются все остальные, называют параметрами порядка, или регулирования. Если эти параметры удается определить, процесс описания сложной системы значительно облегчается. В процессе эволюции таких систем возникают квазистойчивые состояния — аттракторы (от греч. *ἀττράκτορ* — невозмутимый, спокойный). Это понятие было введено А. Пуанкаре. В таком состоянии малые возмущения автоматически подавляются, аттрактор «притягивает» к себе отклонения. Здесь проявляется уникальное свойство самоорганизующихся систем — влияние будущего на настоящее. Если внешние воздействия или внутренние динамические факторы, оказывающие влияние на эволюцию сложной системы, достигают критические величины, может возникнуть бифуркация (первоначально этот термин означал «раздвоение»: от лат. *bi* — двойной, *furca* — развилка), т.е. уход системы из равновесного состояния аттрактора. «Процесс возникновения бифуркаций, — пишет Э. Ласло, — делает эволюцию неравновесных систем скачкообразной и нелинейной. И вследствие это-

го бифуркация полна неожиданностей... Исход бифуркации определяется не предысторией системы, не окружающей ее средой, а только взаимодействием более или менее случайных флуктуаций в хаосе критически дестабилизированных систем». Фундаментальная роль случайностей в зоне бифуркации — еще одна отличительная черта динамики самоорганизующихся систем.

Возникнув в русле развития естественнонаучных дисциплин, С. оказалась плодотворной при исследовании также и социальных проблем. Если представить аттракторы как состояния, имеющие конус притяжения, то внутри этих конусов грядущий ход событий начнет оказывать решающее воздействие на настоящее. Это заманчивая возможность для стабилизации социальных процессов: настоящее определяется не прошлым, как в случае линейных систем, а будущим.

С. может оказаться полезной также и при исследовании социальных кризисов и катастроф. Здесь плодотворна теория бифуркаций и концепция параметров порядка, которая может быть использована для снижения риска выхода на тупиковые эволюционные сценарии.

Многопараметрический характер моделирования сложных систем в сочетании с концепцией параметров порядка позволяет решить еще одну непростую проблему описания социальной эволюции — снятие традиционных дихотомий природа — общество, материальные и духовные факторы эволюции, биосфера — техносфера и др. С. открывает, таким образом, рациональные способы экономии и ускорения эволюции. Если невозможно однозначно предсказать путь развития, то, выбрав оптимальную цель и определив ценностные критерии, можно наметить рациональные средства ее достижения.

Отличительные свойства нелинейной науки, составляющей главное содержание С., позволяют рассматривать ее как основу нового фундаментального направления философии — философии нестабильности. Оценивая перспективу этого нового направления, И. Пригожин пишет: «Является ли наша эпоха началом новой эры? Мы все слишком глубоко вовлечены в трудный процесс преобразований планетарного масштаба, чтобы иметь возможность вынести надежное суждение о текущих событиях и, тем не менее, возможно, грядущие поколения

будут рассматривать наше время как начало великого века бифуркации. Я надеюсь, что именно так и произойдет».

Литература: Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. М., 1997; Дульнев Г.Н. Введение в синергетику. СПб., 1997; Ласло Э. Век бифуркаций // Путь. 1995. № 7; Лесков Л.В. Чего не делать? Футуросинергетика России. М., 1998.

СИНЕРГИЗМ (греч. *συνεργία* — содействие, соучастие) — святоотеческий и философско-богословский принцип антиномической взаимосвязи свободы человеческой воли с действиями Св. Духа, или Благодати. Наиболее полное выражение получил в творчестве св. Григория Нисского. В начале V в. н.э. английский монах Пелагий придал С. однозначно еретическую трактовку, которая заключалась в абсолютизации естественных, психологических сил человека на пути к Богу и обожению: без помощи Благодати. Пелагий вознамерился заслужить утраченное остальным человечеством райское состояние души уже здесь-и-сейчас: до смерти и второго пришествия Христа. Блаженный Августин начал непосредственную полемику с английским оппонентом и вынужденно рационализировал С. в сторону его прямо противоположного и не менее однозначного понимания, напроочь исключающего уже человеческую свободу.

В XVI в. этот спор обострился благодаря позиции М. Лютера и Ж. Кальвина, которые актуализировали позицию бл. Августина, придав ей «реформаторский» вид. Э. Роттердамский попытался восстановить святоотеческую взаимосвязь относительно человеческой воли и Благодати, но поскольку был утрачен антиномический момент, постольку проблема свободы воли получила у нидерландского гуманиста вновь пелагианское решение, с чем его и «поздравил» М. Лютер.

В России принцип С. наиболее плодотворно применялся в философско-богословском творчестве ученых монахов XVIII — первой половины XIX вв.: от св. Димитрия Ростовского до св. Филарета Московского, который позволил им создать особый метафизический метод *анагогии*.

В период расцвета светского и протонерейского религиозного философствования в России — в начале и середине XX в. — принцип С. стал краеугольным камнем гносеологии И.А. Ильина, прот. В. Зеньковского,

прот. С. Булгакова, В.Н. Лосского, прот. Г. Флоровского. Этот принцип позволил им избегать однозначных издержек при создании своих метафизических систем, преисполненных эвристически значимых антиномий.

За последние десятилетия к святоотеческому пониманию С. обратились и многие западноевропейские авторы, плодотворно применив его и в области метафизики, и в области современной науки с ее, согласно Г. Башляру, «фундаментальным принципом неопределенности».

СИНЕСТЕЗИЯ (от греч. *συνεσθηκός* — соединение) — одновременное выражение двух, трех, вплоть до пяти человеческих чувств, основанное на повышенной способности к образному мышлению в чувственной сфере. Так, суммарному понятию «мягкость» можно подобрать сразу четыре образных эквивалента: осязательный — самый простой и более сложные — вкусовой, слуховой и зрительный. Как оказалось, визуализировать можно и самые сложные философские понятия, например, «значение»: «Я вижу значение как синевато-серое лезвие чего-то вроде лопаты с желтым пятном наверху (может быть, куском рукоятки), которое только начинает погружаться в темную массу какого-то, по-видимому пластичного, материала» (Э. Тигченер, психолог). Делались попытки визуализации моральных символов (покорность — жемчужно-серая, радость — яблочно-зеленая) и геометрических форм: «Как Вам представляется, например, треугольник — не кажется ли Вам, что он движется, куда, не кажется ли он Вам более остроумным, чем квадрат; не похоже ли ощущение от треугольника на ощущение от лимона, на что похоже больше пение канарейки — на треугольник или круг, какая геометрическая форма похожа на мешанство, на талант, на хорошую погоду и т.д.» (Из «Анкеты для художника» В.В. Кандинского).

Первая попытка определить природу ощущений была предпринята Аристотелем в трактате «О душе»: «Каждое из чувств имеет своим предметом: слух — слышимое и неслышимое, зрение — видимое и невидимое... Для общих же свойств мы имеем общее чувство, но не может быть особого органа чувства для восприятия общих свойств, они воспринимаются каждым чувством привходящим образом».

Непосредственно случай цветного слуха был описан Д. Дидро («Письмо о слепых, предназначенное зрячим», 1749). До начала XIX в. синестезию рассматривали (Кастель, Гофман, Гёте) исключительно на примерах звука и цвета.

В XIX в. изучением проблемы занимались медики: Г. Загс, Блеймер и Леман; в конце XIX — начале XX в. — психолог Г. Фехнер. Особо следует отметить работы А. Бине «Вопрос о цветном слухе» (1894), Ж. Д'Удина «Искусство и жест» (1911), А.Р. Лурия «Ощущение и восприятие» (1975). Все исследования так или иначе сводятся к вопросу о том, является ли С. патологией, болезненным ощущением, галлюцинацией, или это некое «умственное представление, идея» (А. Бине), особый тип образного мышления — основа творчества художника.

В XIX—XX вв., начиная с первых опытов С. алфавита, проблема приобретает качественно новый уровень исследования. Слово или даже отдельная буква являются наиболее пластичным материалом, годным для выражения во всем спектре чувственных впечатлений. Наиболее интересный опыт накоплен в этой области русскими писателями. Звуковая фактура слова, как считал А. Крученых, может иметь неисчерпаемый регистр выражения, может быть легкой, нежной, тяжелой, грубой, резкой, сухой, влажной и т.д. Крайнюю легкость выражают слова: фьят, мечтаянный июнь, неголи легких дум; крайнюю «тяжесть»: дыр-бул-пыл, табул шагов, чугун слнов, хржуб; «влажность» с акцентом на «ю» — плюёнье, юняне. А. Крученых (как футурист) пытался даже реформировать язык, сближая звучание слова с формой означаемого предмета («юйца» вместо «яйца»).

Для В. Набокова многое значило синестезийное прочтение имен и названий в его литературных произведениях. Об этом свидетельствует та тщательность и чувственная полнота, с которыми он подходил к отбору выражений и отдельных слов. «Для моей нимфетки нужно было уменьшительное имя с лирическим мелодичным звучанием. «Л» — одна из самых ясных и ярких букв. Суффикс «ита» содержит в себе много латинской мягкости, и это мне тоже понравилось. Отсюда — Лолита. Но неправильно произносить это имя так, как вы и большинство американцев произносят: Лоу-лиита — с тяжелым, вязким «л» и длинным «о». Нет, первый звук

должен быть как в слове «лоллипоп» (англ. lollipop — леденец), «л» — текучее и нежное, «ли» — не слишком резкое. Разумеется, испанцы и итальянцы произносят его как раз с нужной интонацией лукавой игривости и нежности. Учел я и приветливое журчание похожего на родник имени, от которого оно и произошло: я имею в виду розы и слезы в имени «Долорес»» (Из интервью с В. Набоковым журналу «Playboy», январь 1964 г.).

Новый важный этап в изучении синестезийного художественного опыта связан с искусством постмодернизма. Внедрение полистилистики вместо господствовавшего в прошлом одного стиля, увлечение коннотациями, отказ от метафизики в пользу «ровной поверхностной сети культурных коммуникаций» (Ж. Бодрийяр) — все это перевело отдельные, фрагментарные увлечения С. в состояние устойчивой эстетической нормы и даже моды на использование самой широкой палитры выразительных средств в современном искусстве.

СИНТЕЗ (от греч. σύνθεσις — соединение, сочетание, составление) — понятие, противоположное *анализу*, характеризующее способ соединения различных элементов в целое. Существенно, что анализ служит для исследования уже известного знания, а С. способен дать новое знание, т.к. объединение элементов в новую систему может привести к новому качеству (системное качество), перекомбинирование даже старых элементов, но в других связях и отношениях может приводить к появлению новых систем.

СИНТОИЗМ (китаиз. синто — путь богов; яп. каминомито — путь kami, т.е. богов) — национальная религия японцев. Истоки С. включают родоплеменные культы, магию, шаманство, культ мертвых и др. Объектом поклонения являются kami — священные духи. Существует градация kami: духи природных стихий, духи предков, духи животных, духи предков императоров и т.д. В современном понимании kami включают идею справедливости, порядка и божественного расположения. В С. нет основателей этой религии, как в христианстве, буддизме. Нет в С. абсолютного божества, создателя и повелителя всего сущего. Функция создания мира реализуется через гармоническое взаимодей-

ствие kami, исполняющих возложенные на каждого из них миссии. Существует пантеон богов. Особенно поклонялись Идзанаки (мужское начало) и Идзанами (женское начало). Во главе пантеона стоит солнечная богиня Аматаэрасу, появившаяся из левого глаза Идзанаки, смытого каплей воды. Святилищем Аматаэрасу стал храм Исэ дзингу, основанный в конце VII в. Здесь отправляли культ императора. В С. наличествует множество ритуалов, сохранившихся практически без изменений на протяжении веков. Для него характерен тенноизм — обожествление императора. Термин «тенно» (яп. «сумэра микото») означает «верховный правитель, передающий слова небесного божества». Термин заимствован из древнекитайской мифологии. Император обладал тремя «божественными регалиями», входившими в культ богини Аматаэрасу: зеркало, меч и яшмовые подвески. Они же являются символами важнейших добродетелей: зеркало — символ честности, яшмовые подвески — сострадания, меч — мудрости. Наивысшее воплощение этих качеств приписывалось императору. Священных книг в каноническом понимании в С. нет. Однако существуют древние записи, считающиеся авторитетными для синтоистов и представляющие главную историческую и духовную основу. Это — летописно-мифологические своды «Кодзики» и «Нихон секи», датируемые 712 и 720 гг. «Кодзики» («Записи о делах древности») — святая древняя дошедшая до нас японская историческая книга, написанная древнекитайскими иероглифами. Она содержит ранние японские сказания, мифы и легенды. «Нихон секи» (или «Нихонги») — «Анналы Японии» или «Японские древности» — написаны на китайском языке, содержат более обширный мифологический материал, записи о родословной императорской фамилии и некоторых кланов, о ритуалах древних японцев, а также отражают борьбу между кланами и племенами. Здесь много рассказов о создании мира, человека, поиске смысла жизни и спасения. Особенность древней мифологии С. — человек должен искать спасение именно в этой земной жизни. В VIII в. закрепляется централизованное государство в Японии, появляется свод законов «Тайхорё» (702), одним из которых учреждается управление по делам земных и небесных божеств под названием «дзингикан». Ритуальная

часть С. вводится «Энгишю» («Свод обрядов периода Энги») — описание ритуалов, текстов, молитв, жертвоприношений. В 1081 г. был учрежден список главных синтоистских святилищ, получивших поддержку императорского дома. На процесс становления С. заметное влияние оказал буддизм, пришедший в Японию во второй половине VI в. Сближение этих двух религий шло путем взаимного дополнения, в результате чего возник рёбусинто (двуединый С.), по которому боги С. признаются аватарами различных персонажей буддизма. Утвердилось представление, что kami, как и другие существа, нуждаются в спасении с помощью буддийского учения. На территории синтоистских храмов сооружались буддийские часовни, практиковалось чтение буддийских сутр. Господство буддизма как государственной религии Японии продолжалось вплоть до 1868 г., т. е. до революции Мэйдзи. До 1945 г. С. был государственной религией Японии. Для С. характерен династийный культ в рамках императорской династии, которая якобы происходит от богини Аматаэрасу. Имеется комплекс идей под названием кокутай (букв.: тело государства). Основные положения: небесные боги продолжают жить во всех японцах и действовать через них. Император — живой бог. Имеется в С. ряд праздников: день рождения правящего императора, день вступления императора Дзимму на престол и т. д. После поражения Японии во второй мировой войне С. стал одной из религий Японии наряду с христианством и буддизмом.

СИНЬ (благонадежность/доверие) — понятие классической китайской философии, наиболее существенное для *конфуцианства*. Основные этимологические значения — «вера», «истинность», «верить», «доверять».

В историческом трактате «Го юй» («Речи царств», V—III вв. до н.э.) С. вместе с преданностью (чжун, см. *Чжун шу*), *жэнь* (гуманностью), и (долгом/справедливостью) составляет условие сохранения *ли* ([этикоритуальной] благопристойности). В конфуцианском памятнике «Лунь юй» (V в. до н.э.) «любовь верхов к благонадежности» объявлена условием отсутствия тех, кто бы «осмелился не проявить чувство привязанности» (XIII 4). Там же С. фигурирует как одна из основ педагогической системы Конфуция наряду с *вэнь* (письменностью/культурой),

[практическими] действиями (см. *Чжи*) и преданностью (VII 26). В конфуцианском трактате «Мэн-цзы» (IV—III вв. до н.э.) благонадежным предлагается считать не только поставителя верхов, но и всякого, кто «способен чувствовать добро (шань)» (VII A8). Основной создатель имперского конфуцианства Дун Чжуншу (190 или 179—120 или 104 гг. до н.э.), связав этические категории с классификационной схемой «пяти элементов» (у син), включил С. в число «пяти постоянств» (у чан) — моральных основ, посредством которых правитель исправляет пороки подданных: гуманность/социальность, долг/справедливость, [этико-ритуальная] благопристойность, знание (чжи, синоним *чжи* (мудрости)), благонадежность. В трактате «Чжун юн» («Срединное и неизменное», IV—II вв. до н.э.) в качестве коррелята и условия «благонадежности/доверия» как универсального принципа отношений между людьми фигурирует чэн (искренность) (XX 17).

СИНЬ (сердце/разум) — категория традиционной китайской философии. Словарные значения — «сердце», «психика», «сердцевина», «субъективное», «дух», «сознание». Имеет четыре основных смысла: а) функциональный орган — средоточие сознания и психических возможностей, в том числе чувств и воли; б) сердцевина, квинтэссенция любой вещи, живой и неживой, в том числе человека; в) функция сознания, психики и познания; г) обозначение субъективно идеального (стандартная оппозиция — у (вещь); ср. *вэйсиньчжуи* — идеализм, *вэйчжун* — материализм).

В древних протодаосских памятниках понятие С. сопряжено с понятием *шэнь* (дух), субстанцией, отвечающей за деятельность сознания и психики. «Очищение сердца» («Гуань-цзы») соотносится с тезисом «Чжуан-цзы» о «промывании сердца, удалении желаний»: лишь при этом условии реализуются возможности, которые дает сущностное единство мира и человека, осуществляется полноценный контакт их духовных субстанций. Благодаря этому «сердце мудреца может взращивать в себе Поднебесную» («Чжуан-цзы»). С данным утверждением одного из основоположников даосизма перекликается заключение из конфуцианского трактата («Мэн-цзы», IV—III вв. до н.э.), гласящее,

что «исчерпание своего сердца» равносильно познанию собственной син (индивидуальной) природы) и, таким образом, Неба (см. *Тянь ди жэнь*).

Согласно Мэн-цзы, человеком может считаться только тот, кто имеет «соболезнующее и сострадающее», «стыдящееся [за себя] и негодующее [на других]», «отказывающее [себе] и уступающее [другому]», «утверждающее и отрицающее сердце». Эти качества С. суть начала *жэнь* (гуманности), *и* (долга/справедливости), *ли* ([этико-ритуальной] благопристойности, *чжи* (мудрости)).

Благодаря Мэн-цзы в русло конфуцианства вошел характерный для даосизма тезис о детскости сердца как выражении лучших человеческих качеств, в том числе высшей мудрости («Дао дэ цзин», ок. III в. до н.э.). Реформатор конфуцианства Дун Чжуншу (190 или 179—120 или 104 гг.), связавший протодаосскую натурфилософскую и конфуцианскую этическую доктрины, объявил С. «господином» (*чжу цзай*) — сувереном и вместилищем *ци*, которая «исходит из сердца/разума» и управляется им.

Особую роль категория С. сыграла в неоконфуцианстве, одно из направлений которого — школа Лу Цзююаня — Ван Янмина получила название синь сюэ («учение о сердце»). Лу Цзююань (1139—1193) начал разрабатывать тезис о тождестве сердца и структурообразующего универсального ли (принципа). Этот тезис был развит в учении Ван Янмина (1472—1529) как положение о «совпадающем единстве сердца и принципа». Благодаря этому единству человеческое сердце качественно и даже количественно единотелесно миру, составляя одно целое с Небом и Землей (см. *Тянь ди жэнь*) и будучи «тождественно телом с [другими] вещами». Великие люди сознают это, ничтожные — разделяют мир на «ты и я». Для правильного восприятия мира и должного поведения в нем необходимо сохранение в себе «детского сердца».

Важное место занимала категория С. и в других течениях неоконфуцианства. Например, основоположник его нумерологического направления Шао Юн (1011—1077) определил «сердце» как «Великий предел» (*тай цзи*) — начало и своего рода программу всего сущего, а главный создатель «учения о принципе» (ли сюэ) Чжу Си (1130—1200) — как способность «знать и чувствовать», прису-

шую не только человеку, но даже растениям и объединяющую син ([индивидуальную] природу) и чувства (цин). Склонный к материализму Ван Чуаньшань (1619–1692) считал «сердце» основой функциональной системы «тела/личности» (шэнь), ответственной за мышление, восприятие и зависящей от функционирования органов чувств.

В китайском буддизме, особенно в VI–IX вв., слово «С.» служило обобщающим выражением психических процессов и явлений, а в школе Фасян (китайская версия виджнянавады) оно стало синонимом «сознания-сокровищницы» (алайя-виджняна) — интегральной и высшей формы всех видов сознания.

Иероглиф «С.» вошел в состав многих современных научных терминов, прежде всего связанных с психической сферой: сингли — психика, синглисиз — психология и т.п.

СКЕПТИЦИЗМ (от греч. σκεπτικός — разглядывающий, рассматривающий) — в широком смысле позиция человека, сомневающегося в возможности достоверного знания о вещах и их свойствах, в объективности моральных норм и оценок, не согласного с категоричностью и однозначностью суждений по тем или иным вопросам. Как философское учение С. противостоит догматизму. Скептическая установка имеет глубокие корни в античной культуре. Так, доксограф Диоген Лаэртский среди зачинателей скептической традиции называет даже поэта Гомера. До появления собственно скептических школ отдельные скептические и релятивистские положения можно встретить в учениях Гераклита (указание на текучесть и изменчивость космоса), элеатов (противопоставление истинного бытия и чувственной картины мира, данной во «мнении»; апории движения и множественности), Демокрита (противопоставление объективно существующих атомов и их относительных и субъективных качеств) и др. Софисты придали С. антропологическую окраску (тезис Протагора о человеке как «мере всех вещей») и подчеркивали невозможность достоверного знания о богах. Среди собственно скептических направлений античной мысли выделяются два главных. Во-первых, это так называемый академический скептицизм, возникший в III в. до н.э. в Средней Академии (глава — Аркесилай), и продолженный в Новой Ака-

демии Карнеада (213–129 гг. до н.э.). С помощью изощренных диалектических аргументов они доказывали, что философ, утверждающий, что ему доступно истинное знание природы вещей, на самом деле не обладает достоверными свидетельствами в пользу своих утверждений. Другое направление связано с именами Пиррона из Элиды (360–270 гг. до н.э.) и его ученика Тимона из Флиунта (315–225 гг. до н.э.). Их скептицизм в большей мере проявился в практической сфере и был связан с недоверием к принятым в обществе моральным ценностям. Теоретическое обоснование пирронизма дал Энезидем (100–40 гг. до н.э.), который, критикуя «догматиков» (утверждавших, что нечто может быть познано) и скептиков-академиков (утверждавших, что ничто не может быть познано), учил, что вместо этих крайних позиций следует воздерживаться от суждений о том, о чем у нас имеются противоречивые свидетельства (так называемое эпохе). В применении к отдельным утверждениям это доказывалось с помощью специальных аргументов — тропов. Результатом скептического отношения к познанию должно было стать достижение состояния безмятежности и невозмутимости — атараксии. Нигилистическую позицию отстаивал Секст Эмпирик (вторая половина II в. до н.э.), занимавшийся врачебной деятельностью и подчеркивавший недостоверность своих собственных аргументов против догматизма. При этом в повседневной жизни скептик, по его мнению, ничем не должен отличаться от других людей.

В эпоху Ренессанса и Нового времени возрождается интерес к античному С., причем акцент делается на тех скептических аргументах, которые должны были разоблачить схоластическую ученость и расчистить дорогу достоверному знанию (понятие «ученого незнания» у Николая Кузанского, «методическое сомнение» Р. Декарта и пр.). М. Монтень, П. Шаррон, П. Бейль и французские просветители XVIII в. использовали С. для критики теологии и освобождения человека от религиозных догм и предрассудков. Особое место занимают скептические аргументы в работах британских философов XVII–XVIII вв., где они получают гносеологическую интерпретацию. Так, Д. Локк подчеркивал субъективно-относительный характер восприятия чувственных качеств. Д. Беркли

выдвинул скептические возражения против понятия материальной субстанции, а Д. Юм распространил их и на духовную субстанцию. Разработав скептические аргументы в отношении тождества личности и объективной причинности, Юм, однако, подчеркивал умеренность своего скептицизма и признавал приоритет жизненной практики над философскими сомнениями. В философии XIX и особенно XX в. представлены различные скептические аргументы, направленные против некритически принимаемых терминов и положений философии и науки, показывающие вероятностный, гипотетический и незавершенный характер человеческого познания.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО — одно из направлений русской общественной мысли, противостоящее западничеству. Само название направления подчеркивало стремление его adeптов доказать самобытность развития России, особенности ее исторического развития и национального своеобразия. Западники же стояли на точке зрения единства человечества и закономерностей его исторического развития и полагали, что Россия неизбежно должна пройти тот же путь исторического развития, который прошли ушедшие вперед западноевропейские народы. Однако это лишь самые общие положения двух направлений, показывающие характер их расхождений. В основе их противостояния лежали более глубокие философские проблемы. Г. Флоровский совершенно справедливо писал, что «славянофильство» и «западничество» — имена очень неточные, только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям. Во всяком случае, это не только и даже не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и несводимых мировоззрения» (Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 249). С. — глубоко религиозное учение, рассматривающее религию как фундамент, основу всех исторических и общественных реалий. Западничество же — учение безрелигиозное, и основой всех западных философских и историософских построений считает секуляризм.

С. как философское направление, как система философских взглядов сложилось в результате философских дискуссий в среде русского дворянства в 30–40-х гг. XIX в. На-

чало этим взглядам было положено в работе А.С. Хомякова «О старом и новом» и в работе И.В. Киреевского «В ответ А.С. Хомякову», которые были написаны в 1839 г. Но формированию С. способствовали не столько эти работы, сколько устные споры, которые шли на протяжении всех 40-х гг. в московских гостиных. Об этом писал и А.И. Герцен в своих дневниках в 1843–1845 гг., в «Былом и думам», и И.С. Аксаков, и А.И. Кошелев, и многие другие. Ю.Ф. Самарин, в частности, сообщал, что оба кружка — западников и славянофилов — ежедневно сходились и составляли одно общество. Споры вертелись вокруг основной проблемы: правит ли миром свободно творящая воля или же закон необходимости. Обсуждались также вопросы о том, в чем заключается разница между российским и западноевропейским просвещением — в одной лишь степени развития или в самом характере просветительских начал, а потому предстоит ли России усваивать самые начала западноевропейского просвещения или же ей следует искать эти начала просвещения в православно-русском духовном быте, который может стать основой нового фазиса общечеловеческого просвещения. Важной темой споров, отмечает Ю.Ф. Самарин, был вопрос об отношении православной церкви к латинству и протестанству: есть ли православие лишь первобытная среда, из которой путем дальнейшего развития и прогресса выходят более высокие формы религиозного мирозерцания, или же православие есть неповрежденная полнота Откровения, которая в западном мире под влиянием латино-германских представлений пришла к раздвоению на противоположные полюсы.

Сторонники С. пришли в результате этих споров к выводу, что России предстоит миссия заложить основы нового общеевропейского просвещения, опирающиеся на подлинно христианские начала, сохранившиеся в лоне православия. Только православию присуща свободная стихия духа, устремленность к творчеству, свобода от покорности необходимости, которая свойственна западноевропейскому обществу с его рационализмом и господством материальных интересов над духовными, что привело в конечном итоге к разобщенности, индивидуализму, разорванности духа на составляющие его элементы.

Свое обоснование и развитие философские идеи С. получили главным образом в работах И.В. Киреевского и А.С. Хомякова. Из работ И.В. Киреевского следует назвать статьи «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Более детальную разработку философские идеи С. получили в работах А.С. Хомякова, особенно в тот период, когда он занялся подготовкой к изданию собрания сочинений рано умершего И.В. Киреевского. Среди наиболее важных философских сочинений Хомякова — «По поводу Гумбольдта» (1849), «По поводу статьи Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852), «Записки о всемирной истории, или Семирамида», «Письма о современной философии» (1856), «По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского» (1857), «О современных явлениях в области философии (письмо Самарину)», «Второе письмо о философии Ю.Ф. Самарину» (1859) и др.

Для славянофильской философии характерны, пожалуй, три общие черты, которые объединяют взгляды оригинальных и самобытных мыслителей, каковыми были все ранние или старшие славянофилы: И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин.

Во-первых, это учение о целостности духа, об органическом единстве. Органическое единство не только характеризует природу церкви, общества, человека, но и является непременным условием познания истины. Славянофилы отрицали возможность познания истины через отдельные познавательные способности человека, будь то чувства, разум или вера. Только дух в его живой целостности обладает способностью познания истины во всей ее полноте, т.е. только соединение всех познавательных способностей при обязательном участии воли и любви дает возможность познания мира, таким, каков он есть, в его живом развитии, а не в виде абстрактных понятий или чувственных восприятий. Причем подлинное знание сущности мира дается не отдельному человеку, а лишь такой совокупности людей, которая объединена общей любовью, т.е. соборному сознанию. Начало соборности в философии С. выступает как общий метафизический принцип устройства бытия, хотя соборность

характеризует в первую очередь церковный коллектив. Но в С. понятие соборности обретает более широкое значение, ибо и сама церковь понимается как некий аналог общества. Соборность есть такое множество, которое объединено силой любви в свободное и органическое единство. Только в соборном единении личность обретает свою подлинную духовную самостоятельность. Соборность противоположна принципу индивидуализма, разобщенности. Соборность отрицает подчинение какому-либо авторитету, даже авторитету церковных иерархов, ибо неотъемлемым признаком соборности является свобода личности, ее добровольное и свободное вхождение в Церковь. Поскольку истина дается только соборному сознанию, то и истинная вера, по мнению славянофилов, сохраняется только в народном соборном сознании.

Во-вторых, это противопоставление внутренней свободы внешней необходимости. Все славянофилы подчеркивали примат свободы, исходящей из внутренних убеждений человека, и отмечали негативную роль ограничений человеческой деятельности, пагубность подчинения человека господству внешних обстоятельств. Славянофилы стремились вывести человека из-под господства внешних сил, навязанных извне принципов поведения, сделать возможным такое поведение, которое целиком определялось бы внутренними, исходящими от сердца мотивами, мотивами духовными, а не материальными интересами, поведение, которое не подчинялось бы внешней необходимости и не оправдывалось бы этой необходимостью. Человек должен руководствоваться своей совестью, а не рационалистическим определением выгоды. Справедливо подчеркивая необходимость совестливого начала, славянофилы неправомерно сводили на нет необходимость правового регулирования поведения людей. Власти внешних правовых форм и даже в полном отсутствии внешнего правопорядка в русской общественной жизни они усматривали положительную, а не отрицательную сторону. В то же время порочность западноевропейских порядков они видели в том, что западное общество пошло путем «внешней правды, путем государства».

Наконец, третьей, характернейшей чертой славянофильского миропонимания была религиозность. Славянофилы полагали, что

только вера определяет и движение истории, и быт, и мораль, и мышление. Поэтому проблема Истинной веры и Истинной церкви лежала в основе всех их философских построений. А.И. Герцен, очень высоко ценивший ум и философскую эрудицию И. Киреевского, с горечью отмечал, что «между ним (т.е. Киреевским) и нами была церковная стена» (Герцен А.И. Собр. соч. В 30-ти т. Т. IX. М., 1956. С. 159). Все славянофилы были убеждены, что только христианское мировоззрение и православная церковь способны вывести человечество на путь спасения. Все беды и все зло в человеческом обществе, по их мнению, происходят от того, что человечество отошло от истинной веры и не построило истинной церкви. Из всех религиозных верований только христианство способно дать человечеству импульс для движения в правильном направлении, а из всех христианских конфессий только православная церковь стоит на правильном пути. Однако славянофилы не отождествляли историческую церковь, т.е. реально существующую Русскую православную церковь, с той православной Церковью, которая способна стать единой церковью всех верующих. Поэтому наряду с религиозной философией славянофилы активно разрабатывали и богословскую проблематику.

Именно христианские мотивы в творчестве славянофилов оказали наибольшее влияние на последующее развитие русской религиозно-философской мысли. Вот почему многие русские историки философии начала XX в. рассматривают С. как начало развития самобытной и оригинальной русской философской мысли, т.е. такой мысли, которая хотя и развивалась на базе европейской философии, но выдвинула целый ряд новых, оригинальных идей, которые в европейской философии до славянофилов не разрабатывались, а если и разрабатывались, то не с такой полнотой и обстоятельностью.

Надо сказать, что славянофилы никогда не отрицали достижений западноевропейской культуры, с глубоким уважением относились к западноевропейской науке. Но активное неприятие в западном образе жизни вызывало у них господство индивидуализма, разьединенности, раздробленности, обособленности духовного мира людей, подчинение духовной жизни внешним обстоятельствам, господство материальных интересов

над духовными. И все это, по мнению славянофилов, явилось следствием рационализма, который стал господствующим в западном мышлении из-за отхода западного христианства, т.е. католичества, или, как говорил И. Киреевский, латинства, от истин подлинной христианской религии.

Из-за того, что римская иерархия ввела в веру новые догматы, рассуждает И.В. Киреевский, «произошло то первое раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется гегельянцами» (Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 296). В философии Гегеля славянофилы видели вершину развития западного рационализма, ту вершину, с которой стали особенно явно видны как достижения рационализма, так и его неизлечимые пороки. Главным же пороком рационализма они считали разрушение цельности человеческого духа, абсолютизацию логического мышления, которое, по их мнению, отделялось в рационализме от других познавательных сил и противопоставлялось им.

Философские идеи С. в 60-е гг. получили свое развитие в идеологии почвенничества, главными представителями которого были Ф.М. и М.М. Достоевские, А.А. Григорьев, Н.Н. Страхов, а в 70—80-е гг. — в работах так называемых поздних славянофилов — Н.Я. Данилевского и отчасти К.Н. Леонтьева.

СЛУЧАЙНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ В ИСТОРИИ. Для волюнтаристов и феноменалистов такой проблемы не существует. По их мнению, никакой объективной необходимости в истории нет. Провиденциалисты исходят из того, что весь ход истории полностью предопределен промыслом божьим. Согласно взглядам сторонников абсолютистского («лапласовского») детерминизма случайности в мире нет, поэтому ее не может быть и в истории. Они объявляют все исторические события абсолютно необходимыми, что равносильно объявлению их всех абсолютно случайными. И наконец, существует взгляд, согласно которому и в мире в целом, и в истории объективно существуют и случайность, и необходимость, причем в неразрыв-

СЛУЧАЙНЫЙ ПРОЦЕСС

ной связи: необходимость всегда существует только в случайности, а последняя есть проявление необходимости и дополнение к ней. На объективно-идеалистической основе такой взгляд развивал Г. Гегель, на материалистической — К. Маркс и марксисты. Последние — сторонники детерминизма, но не абсолютного, а относительного, диалектического. Согласно их взглядам история одновременно и предопределена и не предопределена: предопределена в главном и основном, не предопределена — в частностях, причем и в очень важных.

СЛУЧАЙНЫЙ ПРОЦЕСС — функция, значения которой в каждый данный момент определяются в соответствии с вероятностными законами. Примерами С.п. служат процессы, сопровождающиеся флуктуациями и часто проявляющиеся в радиофизике, геофизике, биофизике и др. Открытие С.п. привело к отказу от концепции строгого лапласовского детерминизма и к необходимости существенного пересмотра механистической картины мира.

СМЕРТНАЯ КАЗНЬ — узаконенное государством убийство, высшая мера наказания. Сколь долго существует цивилизация, столько же существуют и преступления, которые влекут за собой законное наказание. Наиболее страшным и разрушительным видом возмездия во все времена была и остается С.к.

В познавательном плане С.к. является сложной междисциплинарной проблемой, находящейся на стыке как минимум двух отраслей гуманитарного знания, а именно этики и права.

История С.к. начинается в эпоху образования государства. В рамках обычного права действует «принцип талиона» — такое понимание справедливости, когда наказание точно соответствует причиненному вреду: «...и если будет вред, то отдай душу за душу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, ушиб за ушиб...» (Исх. 21, 23–25).

В древности и средние века С.к. была распространена очень широко, например в Петровской Руси существовало 123 вида преступлений, за которые полагалась С.к. Существовало понятие высокой и низкой С.к. — по Уложению о наказаниях 1649 г. она подразделялась на простую (повешение, обезглавли-

вание и утопление) и квалифицированную (сожжение, четвертование, колесование, посажение на кол, заливание металлом горла и т.д.). Привычными были публичные С.к. С.к. предусматривалась даже в отношении малолетних (например, 8 лет) преступников.

В современном мире отмечаются следующие тенденции: а) уменьшается число видов преступлений, карой за которые является смерть; б) сокращается круг лиц, к которым применяется С.к. (исключаются несовершеннолетние, престарелые и т.д.); в) возрастает число стран, отменивших С.к. или приостановивших ее применение; г) сокращается число видов С.к. — в основном применяются расстрел и повешение; д) вводятся более гуманные виды С.к. (например, смертельная инъекция); е) приговоры приводятся в исполнение, как правило, тайно; ж) меняется субъективное отношение к С.к., растет число ее противников, дискуссии о ней имеют большой общественный резонанс.

Попытки отмены С.к. в России предпринимались неоднократно, в частности, сразу после революции в октябре 1917 г. (в 1918 г. ее опять ввели «в ответ на белый террор») и в 1947–1958 гг. На территории РСФСР к С.к. в 1960 г. было приговорено 2034 преступника, а в 1961 г. — 2159. Согласно уголовному законодательству с 1961 г. С.к. предусматривалась за государственные преступления (измена Родине, шпионаж и др.), умышленное убийство при отягчающих обстоятельствах, изнасилование при особо отягчающих обстоятельствах и т.д. В 90-е гг. резко сокращается число смертных приговоров, выносимых судами (в 1990 г. — 223, в 1994 г. — 160 и т.д.), причем до 80–90% из них было помиловано по представлению Комиссии по помилованию при Президенте РФ. Уголовное законодательство 1996 г. предусматривает С.к. только за особо тяжкие преступления, посягающие на жизнь. К С.к. не приговариваются женщины, а также лица, совершившие преступления в возрасте до 18 лет, и мужчины, достигшие к моменту вынесения судом приговора 65-летнего возраста. С мая 1997 г. в РФ фактически приостановлено исполнение смертных приговоров, однако проект Федерального закона «О моратории на исполнение наказания в виде смертной казни» пока не получил поддержки большинства депутатов Государственной Думы. Поддержка С.к. значительной частью населения — важная

причина сохранения этой формы наказания преступников во многих странах мира (согласно опросам, в США против С.к. выступает 70–80% населения).

Возможно ли этическое обоснование С.к.? В дискуссиях о С.к. недопустимость ее отмены обычно обосновывается с помощью следующих аргументов: а) С.к. есть эквивалентное наказание; б) С.к. освобождает общество от злостных преступников и как способ устрашения является фактором сдерживания преступности. При всей видимой убедительности этих аргументов они не свободны от противоречий.

Первый аргумент «за» С.к. является психологически очень сильным, ведь он основывается на «принципе талиона» и вызывает к чувству справедливости. В то же время против него выдвигается ряд контраргументов: во-первых, иногда по причине судебных ошибок происходит убийство невинных людей (по официальным данным, в XX в. в США было казнено 23 невинных человека); во-вторых, возможны злоупотребления, когда С.к. используется властью имущими для борьбы с политическими, идеологическими противниками; в-третьих, нередок субъективизм при вынесении смертных приговоров, в частности статистическая подтверждаемая зависимость таких приговоров от социально-этнического статуса преступников; в-четвертых, налицо тот факт, что лишь ничтожная часть преступников карается смертью за соответствующие преступления (в России в 1996 г. из 20 352 осужденных за убийство к С.к. было приговорено 196, т.е. менее 1%); в-пятых, если следовать доктрине «эквивалентности наказания», то С.к. должна быть квалифицированной, как это было во времена средневековья.

Наконец, критики аргумента «эквивалентности наказания» считают, что с учетом душевных страданий приговоренного к смерти человека здесь «объем» наказания превышает «объем» преступления. А. Камю писал: «Что же тогда смертная казнь, как не самое преднамеренное убийство, с которым не может сравниться никакое деяние преступника, каким бы преднамеренным оно не было? Чтобы можно было поставить между ними знак равенства, смертной казни необходимо было бы подвергнуть преступника, предупредившего свою жертву о том, когда именно он предаст ее ужасной смерти, и с того же

момента поместившего жертву на месяцы в заключение. Но такое чудовище в обычной жизни не встречается». В России в годы, предшествующие мораторию на С.к., срок ожидания казни мог длиться и два, и три, и пять лет (в том числе и потому, что институт исполнителей казней в стране немногочислен).

Второй аргумент «за» С.к. является бесспорным лишь в первой своей части: конечно, убив человека, общество освобождается от злостного преступника. Однако этой же цели можно было бы достичь с помощью пожизненного заключения преступника в одиночной камере без права помилования (правда, сторонники С.к. считают, что во многих случаях это более жестокое, и потому этически более уязвимое решение).

Главный же недостаток «аргумента устрашения» заключается в том, что до сих пор не получено убедительных статистических данных о профилактической роли С.к. в отношении сдерживания преступности. Специалисты (психологи, психиатры) утверждают, что во многих случаях умышленных преступлений у человека в момент их совершения нет достаточно рациональной оценки возможных последствий. Более того, говоря о политических преступлениях, преступлениях на религиозной почве или террористических актах, возможность выступить в роли героя или религиозного мученика, которую предоставляет казнь, может служить побудительной причиной для совершения преступлений такого рода.

Аргументы «против» С.к. могут быть сведены к следующим: а) С.к. является актом, противоречащим Всеобщей декларации прав человека: «Каждый человек имеет право на жизнь...» (ст. 3); «Никто не должен подвергаться пыткам или жестокому, бесчеловечному или унижающему его достоинство обращению и наказаниям» (ст. 5); б) С.к. оказывает нравственно развращающее воздействие на общество. Ч. Диккенс говорил: «Я твердо убежден: ничто другое не оказывает столь тлетворного влияния, как одна публичная смертная казнь». В ряде исследований высказываются предположения, что наличие С.к. может вести к росту числа убийств. Причиной является тот «ожесточающий эффект», который С.к. оказывает на общество, равно как и любое другое насилие; в) С.к. противоречит принципу святости человеческой жизни, лежащему в основе религиозных и светских систем гуманистической этики.

СМЕРТЬ

С.к. не имеет нравственной санкции. Но она не оправдывается и статистикой, которая как нельзя лучше показывает историческую несостоятельность высшей меры наказания. С.к. не поддерживается ни религиозной, а подчас и юридической нормой. И даже с финансовой точки зрения она по своему невыгодна (в некоторых странах, как ни парадоксально, С.к. обходится дороже пожизненного заключения).

Одобрительное отношение в обществе к С.к. во многом сохраняется в силу исторической инерции, это отношение закодировано в различных формах духовной культуры, поддерживается официальной идеологией. В то же время к принципиальным противникам С.к. кроме уже упоминавшихся Ч. Дикенса, А. Камю относятся и А.Н. Радищев, и К. Маркс, и Л.Н. Толстой, и В.С. Соловьев и многие другие. Споры о С.к. в современном обществе есть признак прогрессирующего интеллектуального и эмоционального прозрения человечества, свидетельство обоснованности надежды на полную и повсеместную отмену «законного» убийства людей.

Как специальный вопрос медицинской этики С.к. стала бурно обсуждаться с 1977 г., когда в некоторых штатах США ввели смертельную инъекцию в качестве способа исполнения смертного приговора. В 1981 г. Всемирная медицинская ассоциация приняла «Резолюцию об участии врача в смертной казни», в которой, в частности, говорится: «...участие врача в смертной казни неэтично, что не мешает врачу констатировать смерть». В принятой в 1996 г. Всемирной психиатрической ассоциацией «Мадридской декларации» также предписывается: «Ни при каких обстоятельствах психиатр не должен участвовать в легально санкционированных казнях, а также в оценке компетентности лица, приговоренного к казни».

Литература: Когда убивает государство. М.: Прогресс, 1989; Смертная казнь: за и против. М., 1989.

СМЕРТЬ — прекращение жизни живого существа. В философском плане осознание факта С. представляет собой одну из важнейших отправных точек развития самосознания, осмысления человеком своей индивидуальности. Именно осознание конечности бытия заставляет человека ценить каждый

момент времени своего существования, распределять время жизни в связи с теми жизненными задачами, которые он собирается реализовать. Характер жизненных задач определяет как нравственные обязательства человека по отношению к другим, так и его требовательность к самому себе.

Безграничное в своих замыслах сознание человека сталкивается с фактом С. как с основным препятствием на пути реализации своих планов. Поэтому С. с самого начала человеческой культуры воспринималась как явление несправедливое. Это отражается уже в первых мифах. В них С. человека обычно связывается с так называемой искаженной вестью. Согласно этому представлению то или иное животное неправильно передало волю лунного божества, в результате чего бессмертие досталось не человеку, а змее. Образ змеи в связи с тем, что она меняет кожу, воспринимался как образ циклического возрождения к жизни.

В дальнейшем, вместе с развитием цивилизации образ С. стал связываться с представлением о вине самого человека. Первоначально такая вина приписывалась женщине (С. возникла от того, что женщина разбила магический горшок, не захотела менять свою кожу, т.к. ее собственные дети не узнавали ее в новом облике, и т.д.). Эти представления вместе с задачей объяснения факта С. выполняли также идеологические функции закрепощения женщины в условиях развития патриархата. Они сохранились и в более поздних религиозных верованиях. В частности, в Библии именно Ева первая поддается искушению дьявола и предлагает Адаму нарушить запрет, вкусив запретный плод.

Признание ответственности человека за факт его собственной С. формирует задачи преодоления С. путем связывания себя с нравственными обязательствами перед другими людьми и упорядочивания собственного образа жизни. Данные идеи имеют широкое распространение не только в разных религиях, но и в философских концепциях. Так, Платон полагал, что бессмертные души попадают в плен земного существования из-за того, что слишком толпятся, пытаясь заглянуть в высший занебесный свод. В результате они тяжелеют, ломают крылья и опускаются на землю, соединяясь с телами.

Для освобождения от земного плена необходимо выполнять нравственные обязательства перед другими людьми, а также всемерно ограничивать чувственные удовольствия, чтобы душа не чувствовала связи с бренным телом и не тосковала о нем после С. В римских мифологических представлениях человек обретает бессмертие в результате того, что совершает доблестные дела для отчизны и выполняет обязательства перед богами и мертвыми. Если он совершал много доблестных дел, приносил жертвы богам, правильно хоронил мертвых, то он сам превращается в бога, так же как сын, в конце концов, превращается в главу семейства.

Всего в истории философской мысли представлено 7 основных концепций С.: а) продление существования в ином, обеденном по сравнению с реальным, мире (древнеегипетские мифы о С., греческие представления об Аиде); б) продление существования в ином, более совершенном по сравнению с земным, мире (римские представления о превращении доблестных и законопослушных граждан в богов, исламская концепция рая); в) сон как состояние личности после С. до второго пришествия Христа в раннем христианстве; г) соединение со всеобщим, выход в астрал, достижение состояния нирваны (буддистская кармическая концепция, выход к первоначальному хаосу вещей в даосской философии и Чань-Буддизме, успокоение в ложе Авраама в ветхозаветной концепции личности); д) перевоплощение как переселение души (у орфики, Пифагора, Платона и в антропософии); е) христианская концепция воскресения во плоти как соединение бессмертной по своим потенциям души с воскресшим, преобразованным (освобожденным от последствий первородного греха) телом; ж) полная потеря бытия (материалистическая концепция, рассматривающая С. как полное уничтожение).

Религиозные концепции, особенно христианская концепция воскресения, позволяют человеку преодолеть страх С. В этом смысле они обеспечивают его благоприятное нравственно-психологическое самочувствие. Однако эти концепции основаны на вере и не могут быть подтверждены фактически.

В материалистических концепциях возникают сложные вопросы определения смысла жизни, неизбежно сталкивающейся с фактом прекращения существования.

В нравственном плане эти вопросы могут быть разрешены через идею самореализации в общественных делах и сохранения о себе благоприятной памяти. Желание раскрыться перед потомками, представить свои нравственные дела на их суд рождает и специфический жанр философской литературы — исповедь. Книги-исповеди писались как религиозными (Августин), так и светскими (Руссо) мыслителями.

Направленность нравственного сознания на преодоление С. была особенно характерна для русской философии. Это выразилось, например, в идеях Вл. Соловьева, который считал, что подлинная любовь может победить С. в том смысле, что вечная жизнь может быть достигнута в жизни обычной семьи, одухотворенной возвышенной любовью; в идеях Н. Федорова, поставившего задачу воскрешения всех мертвых методом духовной концентрации личности, направленной на воскрешение образа своих умерших родственников, в работах И.И. Мечникова, исследовавшего условия продления жизни естественнонаучным путем.

Н. Бердяев сформулировал основной принцип этики именно в связи с идеей преодоления С. «Поступай так, чтобы всюду во всем и в отношении ко всему и ко всем утверждать вечную и бессмертную жизнь, побеждать смерть». В то же время сама физиологическая С. рассматривается Бердяевым как момент очищения, как выход из времени, в котором невозможно вечное существование.

Стремление к преодолению С. понятно с точки зрения логики здравого смысла. Однако в философском плане идея бессмертия предстает как несовместимая с идеей индивидуальности. Ведь индивидуальность как раз есть нечто совершенное, существующее во времени.

СМРИТИ (санскр.: букв. запомненное с древних времен, предание, традиция) — собрание древнеиндийских текстов, возводимых к отдельным авторитетным личностям и передаваемых от учителя к ученику; включает поздние упанишады, эпосы («Махабхарату» и «Рамаяну»), псевдоисторические сочинения о прошлом — пураны (букв.: древний, прошлый) и итихасы (букв.: так ведь было), дхармашастры — своды законов, в их числе известные «Законы Ману»,

и различные дхармасутры. Поскольку в отнесенных к С. сочинениях речь шла о нормах поведения (законах), литература С. называлась также «дхарма» — универсальный закон. На С. писалось много комментариев; содержащиеся в названном комплексе идеи оказали влияние не только на всю индуистскую культуру, но и на многие культуры государств Юго-Восточной Азии.

СМЫСЛ в феноменологии — см. *Феноменологическая теория значения, Нозма*.

СМЫСЛ ИСТОРИИ — понятие, предполагающее выяснение направленности исторического процесса. Философы по-разному понимали С.и. Религиозные философы, например, очень много внимания уделяют его проблематике. Но они рассматривают С.и. через призму религии. Так, Н.А. Бердяев пишет, что «понять смысл истории мира — значит понять провиденциальный план творения, оправдать Бога в существовании того зла, с которого началась история, найти место в мировоззрении для каждого страдающего и погибающего. История лишь в том случае имеет смысл, если будет конец истории, если будет в конце воскресение, если встанут мертвецы с кладбища мировой истории и постигнут всем существом своим, почему они истлели, почему страдали в жизни и чего заслужили для вечности, если весь хронологический ряд истории вытянется в одну линию и для всего найдется окончательное место» (Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 127).

Н.А. Бердяев выделяет три периода истории. Первый — это период целостного органического пребывания в каком-нибудь стабильном историческом строе. В это время еще не возникает историческое познание, поскольку мысль статична и динамичность объекта исторического познания не воспринимается человеческим умом. Второй период знаменателен тем, что все приходит в движение, начинаются исторические катаклизмы и катастрофы, нарушается ритм целостной жизни, попытки объяснения исторического процесса приводят к противопоставлению объекта и субъекта. Третий период связан с возвращением к историческому, т.е. к проникновению в тайны бытия истории. В это время осмысливается судьба истории, которая рассматривается через судьбу чело-

века, т.к. исторические эпохи связаны с человеком, с его чаяниями и надеждами.

Большое место вопросы С.и. занимают в творчестве К. Ясперса. Анализ смысла исторического процесса, по его мнению, предполагает понимание истории как единого целого, а это в свою очередь требует ответа на вопросы: «Что есть история?» и «В чем заключается ее единство?». История не есть неосознающая себя природа. Поэтому ее нельзя рассматривать как природный процесс. История — это история людей, наделенных сознанием. Они должны хранить и умножать веками сложившиеся традиции, ибо без них нет истории. «Исторический процесс может прерваться, если мы забудем о том, чего мы достигли, или если достигнутое нами на протяжении жизни исчезнет из нашей жизни. Даже почти бессознательная стабильность образа жизни и мышления, сложившаяся в силу привычки и само собой разумеющейся веры, стабильность, которая повседневно формируется всей совокупностью общественных условий и как будто коренится в самых глубинах нашего существования, начинает колебаться как только меняются общественные условия. Тогда повседневность порывает с традицией, утрачивается исторически сложившийся этос, привычные формы жизни распадаются и воцаряется полнейшая неуверенность» (Ясперс К. *Истоки истории и ее цель*. Вып. 2. М., 1991. С. 144).

Ясперс считает, что единство есть цель и С.и. Оно возникает вследствие того, что люди в состоянии понимать духовный мир друг друга. «Единство вырастает из смысла, к которому движется история, смысла, который придает значение тому, что без него было бы в своей разбросанности ничтожным» (Там же. С. 172). Цель же, продолжает Ясперс, может выступать как скрытый смысл.

Прежде всего следует подчеркнуть, что понятие С.и. применимо только к человеческому обществу. В природе нет никакого смысла, поскольку происходящие в ней процессы не осмысливаются самой природой. В обществе же действуют люди, наделенные сознанием. Человек — единственное разумное существо, действия которого носят целерациональный характер. История людей складывается из этих действий. Поэто-

му вполне естественно, что человек хочет осмыслить свою собственную историю.

Понятия С.и. и смысла жизни тесно связаны между собой. В чем смысл жизни человека? Для чего он живет? Эти вопросы издавна волновали людей. Одни философы, например, проповедовали гедонизм, считая, что главное в жизни — наслаждение. Другие же считали, что главное не наслаждение, не богатство, а знание. Споры философов вылились в вопрос: «Иметь или быть»? Иметь означает обладание определенными предметами, а быть — обогащение своего субъективного мира. Человек живет для того, чтобы не только иметь, но и быть. Человек — единственное существо, которое обладает внутренним (субъективным) миром. Если человек занимается только удовлетворением своих материальных потребностей, все время приобретает какие-то предметы, постоянно накапливает деньги и совершенно игнорирует духовные потребности, то он ведет не человеческий, а растительный образ жизни. Подлинный смысл жизни состоит, во-первых, в том, чтобы постоянно обогащать свой внутренний мир достижениями науки, техники, литературы, искусства и т.д., во-вторых, в том, чтобы самому создавать материальные и духовные ценности, быть полезным людям, соблюдать моральные нормы и принципы.

Исторический процесс — это совокупность всех общественных отношений, в которых человек живет, работает, создает материальные и духовные ценности. Поэтому С.и. предполагает анализ этих отношений под углом зрения их изменения и развития. Проблематика С.и. охватывает деятельность людей, творящих собственную историю и интересующихся направленностью ее развития. Раскрытие С.и. означает раскрытие имманентной логики исторического процесса. Кроме того, понятие С.и. предполагает чувство социальной ответственности каждого члена общества, необходимость осознания своего места и своей роли в данных обстоятельствах, общность переживания за будущее человечества. Безусловно, при анализе направленности исторического процесса нельзя игнорировать вопросы исторического познания, т.к. этот процесс непрерывен, в нем прошлое и настоящее неразрывно связаны, и адекватное знание о настоящем можно получить лишь при учете опыта про-

шлых поколений. Таким образом, спектр проблем, охваченных понятием С.и., довольно широк. Главное же при изучении С.и. — это выяснение направленности развития общества, анализ тех вопросов, от которых зависит судьба мировой цивилизации. И всякий раз осмысление истории происходит в связи с возникновением труднейших и сложнейших проблем в ходе развития человеческого общества. Так, в эпоху Возрождения осмысление исторического процесса происходило через призму человека, его места в историческом поле. В Новое время С.и. рассматривается через рациональное объяснение развития социума по восходящей линии. В современную эпоху анализ С.и. связан с изучением планетарного мышления, с универсализацией ценностей, с решением глобальных проблем современности.

СОБОРНОСТЬ — понятие, которое, по определению А.С. Хомякова, «выражает идею собрания, необязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве». Следует напомнить, что С. является одной из характеристик церкви, включенной в православный символ веры. Именно Хомяков ввел это понятие в русскую философию, однако не он придал ему статус, который оно приобрело в дальнейшем в отечественной духовной традиции. Оценивая различные направления христианства, Хомяков исходит из «полноты сочетания» индивидуальных религиозных представлений и обязательных для всех церковных догматов. Католики, считает он, «гармонизацию» единства и множественности свели к безусловному авторитету «единства». Именно власть папы сделалась для них «последним основанием веры». При этом рядовые члены церкви, т.е. народ, превратились в простых исполнителей папских повелений. Католицизм обесценивает личное начало, не признавая индивидуальный характер церковной жизни, в нем думают «о таком единстве церкви, при котором не остается следов свободы христианина». Протестантизм, напротив, «держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство церкви». Индивидуализация христианства неизбежно ведет к извращению вероучения, к отрицанию «догмата как живого предания». Вместо авторитета папы у протестан-

тов появляется авторитет разума, начинает господствовать философский рационализм. Несмотря на формальное различие между католицизмом и протестантизмом, у этих течений много общего. Прежде всего их сближает поиск внешних критериев истинности религии: у одних это папа, у других — собственный разум. Вхождение в «церковную ограду» предполагает качественные изменения индивида и не может ограничиться внешними признаками. Важнейшей чертой качественной стороны жизни церковной общины выступает «углубленность ее членов в Истину». При этом для русского мыслителя принципиально важно подчеркнуть два момента: во-первых, истина не принадлежит избранным, она — достояние всех тех, кто «в церкви»; во-вторых, приобщение к истине не может быть насильственным, т.к. «всякое верование... есть акт свободы». Отвергая принуждение как путь к единству, Хомяков ищет более эффективное средство, способное сплотить церковь. Таковым, по его мнению, может быть только любовь, понимаемая не только как этическая категория, но и как сущностная сила, обеспечивающая «за людьми познание безусловной Истины». Наиболее адекватно выразить сочетание имманентного единства, основанного на свободе и любви, может, по мнению А.С. Хомякова, только слово «соборный». С., выражая особенности православия, не остается только достоянием церкви, а проявляется «в многообразии человеческих дел». Основоположающим принципом С. является органическое сочетание единичного и общего, единого и разнообразного, индивидуального и коллективного. Соборное единство предполагает принятие людьми, в него входящими, общих высших ценностей, но при этом сохраняются неповторимые черты каждого отдельного человека. С. выступает как против индивидуализма, разрушающего человеческую солидарность, так и против светского коллективизма, нивелирующего личность, она синтезирует эти феномены, включая в себя их лучшие качества и преодолевая недостатки. В западной интерпретации истории русской философии начинает утверждаться мысль, что «соборность есть особое дорефлексивное состояние жизни», а славянофилы лишь его теологизировали. С таким выводом нельзя согласиться. Конечно, С. укоренена в традицию и в образ жизни, но в русской филосо-

фии она получает статус учения, происходит рефлексия над этим феноменом. При этом именно сквозь призму С. начинают рассматриваться важнейшие философские проблемы. Поэтому учение о С. — это отнюдь не «бессознательная интуиция», точно так же и не спекулятивная доктрина, в нем синтезируются интеллект и интуиция, теория и жизненная практика.

В философском и богословском осмыслении принципов С. можно выделить ряд этапов. Вслед за А.С. Хомяковым В.С. Соловьев и С.Н. Трубецкой внесли ряд новых идей в развитие этого учения. Благодаря трудам вышеназванных мыслителей соборные начала начинают рассматриваться не только как норма церковной и социальной жизни, но приобретают и онтологический статус, выступают важным элементом гносеологических построений. Дальнейшее осмысление проблем С. находим в трудах представителей философии Серебряного века: Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, В.И. Иванова, В.В. Розанова, П.А. Флоренского и др.

Наконец, учение о С. становится важным элементом православного богословия, при этом, опираясь на него, представители церкви обосновывали необходимость обновления православия. В начале века в Русской Православной церкви набирает силу соборное движение, направленное на восстановление ее авторитета и повышение роли в обществе. Революционные события, массовые репрессии против духовенства и верующих, закрытие духовных учебных заведений не позволили осуществиться этим планам. Но сами идеи С. продолжали жить в церковном сознании и получают новый импульс своего развития с конца 80-х гг. XX в.

Литература: Хомяков А.С. Собр. соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1994; Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996.

СОБСТВЕННОСТЬ — особого рода отношение между людьми, специфика которого состоит в том, что оно проявляется в их отношении к вещам. Или, иначе, С. есть отношение людей к вещам, но такое, в котором проявляются их отношения друг к другу. С. — такое отношение людей по поводу вещей, которое наделяет и людей, и вещи особыми социальными качествами: делает людей собственниками, а вещи — их С. Каж-

дая вещь в человеческом обществе обладает этим социальным качеством. Она всегда является не только потребительной ценностью, но обязательно одновременно и чьей-то С. (индивида, группы индивидов или даже общества в целом).

Важнейшей категорией является понятие ячейки С. Такую ячейку образует собственник вместе с принадлежащими ему вещами. Каждая такая ячейка отделена от других границей, разумеется, социальной. Вещи могут пересекать эту границу, перемещаться из одной ячейки С. в другую. Это движение вещей является чисто социальным, хотя, конечно, оно может сопровождаться и физическим их передвижением.

Существует два рода отношений С. Первый — это социально-экономические отношения, которые реально существуют как отношения распределения и обмена. Эти отношения С. являются материальными. Другой их род — волевые отношения С. (имущественные), принимающие в первобытном обществе форму моральных, а в классовом — правовых, или юридических, связей. Экономические и волевые отношения С. неразрывно связаны. С. как экономическое отношение всегда проявляется в волевых (имущественных) отношениях.

Право С. проявляется в праве пользования и распоряжения вещами, экономические отношения С. — в пользовании и распоряжении ими. Право пользоваться вещью есть право употреблять ее для своих надобностей, для удовлетворения своих собственных нужд и интересов. Само пользование есть реализация этого права. Право распоряжения есть прежде всего право отчуждения вещи, право на ее передачу из одной ячейки С. в другую. Распоряжение, помимо обмена, проявляется и в распределении.

Отношения С. в норме включают в себя отношения распоряжения и пользования в качестве своих моментов. Но в определенных условиях возможно расщепление С. и тем самым раздельное существование отношений С., распоряжения и пользования. Один человек может быть собственником вещи, а другой только ее распорядителем и пользователем, но не собственником и т.п. Таким образом, наряду с ячейками С. могут существовать ячейки лишь распоряжения и пользования и ячейки только пользования.

Ячейки С., распоряжения и пользования суть узлы не только в системе волевых (в классовом обществе — правовых) отношений С., но прежде всего в системе экономических отношений. Именно внутри этих ячеек и между этими ячейками происходят распределение и обмен.

Распределение есть оставление общественного продукта в С., распоряжении либо пользовании тех или иных людей или/и его переход в С., распоряжение либо пользование других людей, результат чего (оставления или/и перехода) — получение каждым членом общества определенной доли этого продукта. Обмен есть переход вещей из С. одних лиц или групп лиц в С. других (из одних ячеек С. в другие), возмещаемый встречным движением материальных ценностей или их знаков (например, бумажных денег).

Существуют три основных принципа распределения: а) распределение по потребностям, присущее раннему *первобытному обществу*; б) распределение по труду, возникшее с переходом к позднему первобытному обществу; в) распределение по С., характерное для классового общества. Когда человек получает долю общественного продукта только в силу того, что является собственником средств производства, перед нами — эксплуатация человека человеком.

Существуют общества, в которых все действия с общественным продуктом исчерпываются собственно производством, распределением и потреблением. В таких обществах никаких других социально-экономических отношений, кроме отношений распределения, которые одновременно являются и экономическими отношениями С., не существует. Однако в большинстве обществ к этим отношениям прибавляется обмен и, соответственно, отношения обмена, которые могут приобретать самые разнообразные формы. Во многих обществах, наряду с распределением и обменом, существует также еще и перераспределение, принимающее самые разнообразные формы. К числу отношений перераспределения, входящих в систему социально-экономических отношений того или иного общества, относятся разные методы эксплуатации, оплата различного рода личных услуг и т.п.

Когда в ячейку С. входят средства производства, она представляет собой производственную единицу: в ней создается обще-

СОВЕРШЕННОЕ

ственный продукт. Такую ячейку С. можно назвать хозяйственной ячейкой. Если хозяйственная ячейка совпадает с отдельным обществом, социоисторическим организмом и если при этом все члены этого организма, вместе взятые, являются собственниками средств производства и предметов потребления, — перед нами общественная С.

Когда экономическая ячейка не совпадает с социоисторическим организмом, в состав последнего входит не одна, а несколько таких ячеек. Если в такой хозяйственной ячейке не происходит эксплуатация человека человеком, ее можно назвать ячейкой обособленной С. Обособленная С. может быть персональной, когда собственником является один человек, и групповой, когда несколько человек совместно владеют средствами производства.

Если в экономической ячейке процесс производства одновременно является и процессом эксплуатации, перед нами — ячейка частной С. С чисто юридической точки зрения частная С. — такое отношение собственника к вещам, которое в идеале предполагает его безраздельное господство над ними. Все остальное не имеет значения. Частная С. как экономическое отношение есть нечто иное.

Частная С. как экономическое отношение есть такая С. одной части членов общества, которая позволяет ей присваивать труд другой (и обязательно большей) части его членов. Эти две части общества, отличающиеся друг от друга местом, занимаемым ими в определенной системе социально-экономических отношений (конкретнее: отношением к средствам производства и способом получения и размерами получаемой доли общественного продукта), а нередко также ролью в организации труда, представляют собой нечто иное, как общественные классы. Каждый антагонистический способ производства с неизбежностью предполагает существование двух общественных классов. Частная С. является полной, когда члены господствующего класса безраздельно владеют средствами производства, а члены другого класса целиком отчуждены от них. Таковы рабовладельческая и капиталистическая частная С. (см. *Рабство, Капитализм*). Но частная С. может быть расщеплена на верховную частную С. членов господствующего класса и подчиненную обособленную С. членов эксплуатируе-

мого класса. Такова, например, феодальная частная С. (см. *Феодализм*). Верховная частная С. — всегда С. не только на средства производства, но и на личности непосредственных производителей. Последние — подчиненные собственники не только средств производства, но и своей личности. Кроме верховной частной С. на личность производителя может существовать и полная С. на нее, как это имело место при рабовладельческом способе производства. Рабовладельческая хозяйственная ячейка была единицей полной С. как на все средства производства, так и на личности работников, входивших в нее.

Частная С. может различаться и по тому, как конкретно члены господствующего класса владеют средствами производства (а иногда и работниками). Частными собственниками могут быть члены этого класса, взятые по отдельности. Это — персональная частная С. Частная С. может быть групповой. Такова, например, акционерная С. при капитализме.

И наконец, средствами производства (и работниками) могут владеть все члены господствующего класса, только вместе взятые, но ни один из них в отдельности. Это — общеклассовая частная С. Общеклассовая частная С. всегда приобретает форму государственной. Это с неизбежностью обуславливает совпадение класса эксплуататоров, если не со всем составом государственного аппарата, то, во всяком случае, с его ядром. Описанный способ производства известен под названием азиатского. Точнее было бы назвать его политарным (от греч. *πολιτεία* — государство), или просто *политаризмом*.

СОВЕРШЕННОЕ — сущностный признак эстетического, выражающий полноту определенного рода природных, социальных и духовных объектов. Причем свойством С. обладают не только позитивные гармонические эстетические явления (прекрасное, идеал, изящное, грациозное и т.д.), но и дисгармоническое (возвышенное трагическое, ужасное, уродливое, низменное и т.д.), т.к. и в том, и в другом наиболее полно выражается сущность данного рода явлений.

Понимание эстетического как С. имеет долгую историческую традицию. Так, для Платона космос — совершенен, и его главные характеристики — полнота и всеохват-

ность делали его прекрасным. Для Аристотеля С. — это то, что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области.

Для А. Баумгартена, который ввел в систему философских знаний понятие «эстетика», выступающая наукой о совершенном в мире явлений, эстетическое состоит в совершенстве чувственного познания и усовершенствовании вкуса.

Сегодня же, например, Этьен Сурио, родоначальник реальной эстетики, считает С. одним из ее оснований, а прекрасное понимает как очевидное совершенство. Таким образом, С. и сейчас является предметом эстетики как науки.

В природе С. есть состояние, в абсолютной форме выразившее сущность, полноту данного явления. В С. здесь заключен процесс, время и движение, в которых оно возникло, они в нем реализованы, но само оно уже состояние, вершина и абсолют, существующий как таковой.

Искусство — высший носитель С. Оно способно выразить и отразить в совершенстве любые состояния через призму эстетического идеала. Это свойство искусства блестяще выразил Никола Буало, воскликнувший:

Порою на холсте дракон иль мерзкий гад
Живыми красками приковывает взгляд
И то, что в жизни нам казалось бы ужасным,
Под кистью мастера становится прекрасным.

С. — всеобще и универсально, в нем выражена сущность эстетического, ее глубинные основы и проявления.

Литература: Платон. Тимей / Соч. В 3-х т. Т. I. М., 1968; Аристотель. Метафизика. Кн. V. Гл. 16 / Соч. В 4-х т. Т. I. М., 1976; Baumgarten A.G. Theoretische Ästhetik. Hamburg, 1883; Sourio E. Les catégories esthétiques. Paris, 1960; Яковлев Е. Г. Эстетическое как совершенное. М., 1995.

СОВЕСТЬ — способность человека критически оценивать свои поступки, мысли, желания, переживая и осознавая свое несоответствие требованиям *долга* и идеала. Идея и понятие С. складываются в процессе осмысления различных механизмов самоконтроля. В отличие от страха (перед авторитетом, наказанием) и *стыда* (в котором также отражается осознание человеком своего несоответствия ряду принятых норм),

С. воспринимается как автономная сущность. В качестве нравственного регулятива она ценится выше благоразумия, ориентирует человека на следование совершенному идеалу.

С. онтологически коренится в стыде и родственна ему; однако С. — это стыд особого рода, «стыд перед самим собой», чувство ответственности человека перед самим собой за совершенные нечестивые поступки. Латинское слово «*conscientia*» употреблялось для обозначения не только сознания вообще, но и осознания совершенных дурных поступков или сознания, оценивающего собственные поступки как достойные или недостойные. Согласно христианскому учению, С. есть «Божия сила» в человеке и раскрывается в полной мере благодаря откровению Христа. В христианскую эпоху С. осмысливается как внутренний нравственный закон, «глас Божий»; муки С. воспринимаются как выражение внутреннего разлада, а сам по себе внутренний разлад оценивается как несомненный признак совестливости (Августин). В средневековой литературе углубление анализа феномена С. было опосредствовано появлением особого термина — «*sinderesis*», дополнительного по отношению к традиционному латинскому понятию «*conscientia*»; посредством «*sinderesis*» обозначается повелевающая сила души, внутреннее знание принципов, которое, в отличие от «закона разума», внушено человеку Богом. При этом гносеологический статус С.-*sinderesis* и С.-*conscientia* трактовался различно. В новоевропейской мысли С. представляется как познавательная-моральная сила, как фундаментальная способность человека высказывать оценочные суждения, осознавать себя как морально ответственное существо, намеренно определенное в отношении добра. Развитие этой линии в анализе феномена С. естественно вело к формированию более широкого понятия морального сознания (во многих языках слово «С.» родственно и созвучно словам, обозначающим «сознание», «знание»), выделению его познавательных, императивных и оценочных функций. Наряду с этим предпринимаются попытки спецификации собственно понятия «С.».

В наиболее общем плане С. трактуется как «внутренний голос»; различия касаются понимания источника этого «голоса», кото-

рый воспринимается как не зависящий от Я человека или как голос его сокровенного Я, или как «другое Я». С этим сопряжены различные теоретические установки относительно природы С.: а) С. — это обобщенный и интериоризированный голос значимых авторитетов или культуры в целом, и ее содержание культурно и исторически изменчиво; б) С. выражает чувство несогласия человека с самим собой и тем самым выступает одним из удостоверений личностности и самосознательности человека; в) С. не только метафорически, но и по существу трактуется как «голос иного»; «устаи С.» говорит Всеобщий закон, высшая Истина. С. — это голос («зов») трансцендентной силы. Эти установки не исключают полностью друг друга; в первой — акцентируется внимание на механизмах исторического и индивидуального развития С.; в двух других — на феноменологии менее и более зрелой С. Как форма морального самосознания и самоконтроля С. выражает осознание человеком неисполненности долга, несвершенности добра; в этом отношении С. сопряжена с чувствами ответственности и долга, а также в не меньшей степени — со способностями быть ответственным и исполнять свой долг. Укоры С. указывают человеку на его отступления от идеала и обуславливают чувство вины.

С этими различиями сопряжены расхождения в понимании содержания С. и той роли, которую она играет в нравственной жизни человека. С. может трактоваться негативно и позитивно. Как негативная, С. предстает укоряющей и предостерегающей, даже устрашающе-предостерегающей (Ницше), критичной по отношению к прошлому, судящей (Кант). Как позитивная, С. в отличие от расхожих представлений о ней предстает еще и зовущей, побуждающей к заботе и «решимости» (Хайдеггер). Усмотрением же С. в качестве голоса Бога предопределено понимание ее как призыва к совершенству; соответственно совесть осознается человеком как воля к совершенству и является основным проявлением внутреннего освобождения личности. Неспособность человека ориентировать себя на совершенное и духовно высшее может вести к искажению или разрушению «совестного акта» (И.А. Ильин).

Выражения «спокойная С.» или «чистая С.» в обычной речи обозначают осознание человеком исполнения своих обязательств

или реализации всех своих возможностей в данной конкретной ситуации; при этом «чистая С.» может трактоваться как выражение: а) чувства благополучия и безопасности, как следствие покорности и зависимости (Э. Фромм); б) реакции человека на достигнутое совершенство, на внутреннюю цельность и полноту, самодовольного сознания (Гегель); в) склонности не обращать внимание на суждения С. (Кант). И наоборот, муки С. означают неприятие себя как такового; осуждение себя, раскаяние, выражение сожаления о содеянном и намерения не совершать этого впредь. Выражение «свобода С.» обозначает право человека на независимость внутренней духовной жизни и на самостоятельное определение своих убеждений. В более узком смысле «свобода С.» означает свободу вероисповедания и отправления культа. В собственном этическом смысле слова С. не может быть иной, как свободной, а свобода в последовательном своем выражении — не чем иным, как жизнью по С.

Литература: Гегель Г. Дух христианства и его судьба / Философия религии. Т. 1. М., 1975; Ильин И.А. Путь духовного обновления / Путь к очевидности. М., 1993; Кант И. Метафизика нравов / Соч. Т. 4(2). М., 1965; Ницше Ф. Генезис морали / Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1990; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997; Фромм Э. Человек для самого себя / Психианализ и этика. М., 1993; Butler J. Five Sermons Indianapolis: Hackett Publ. Co., 1983.

СОДЕРЖАНИЕ И ФОРМА В ИСКУССТВЕ — важные категории эстетики. В Новое время укоренилась гегелевская интерпретация единства С. и ф. в и., не исключаящая их внутренней борьбы и противоречий — источника самодвижения художественной сферы. Гегель акцентировал внимание на взаимопереходе содержания и формы при ведущей роли содержания (конкретной идеи, пафоса художника, в котором слиты субстанциальные и индивидуальные устремления). А.Ф. Лосев, наследуя идеи Гегеля, В. Соловьева, Б. Кроче, понимал единство С. и ф. в и. применительно к античности в глобальном, космическом значении — как единение смыслов и форм, проявление всеединства, зримой явленности идей, отсюда — его определение эстетического как проявления внутреннего во внешнем.

Традиционное понимание содержания сказалось на интерпретации любой художе-

ственной формы как генетически «отвердевшего», «опредметившегося» содержания.

Противоположной реакцией на гегелевскую эстетику содержания стала концепция И.Ф. Гербарта, в которой на передний план выступил анализ формальной структуры, соотношения различных элементов эстетического объекта.

Яростные нападки на крайности биографических, гносеологических, психологических методов в исследовании искусства, при которых не учитывалась его специфика, а содержание сводилось к внеэстетическим феноменам, осуществлял русский ОПОЯЗ особенно на раннем, «манифестационном» этапе своего развития. При этом в пылу полемики его представители сами впадали в крайности, заменив парные категории С. и ф. в и. на другую пару — материал (куда относились не только чувственно-выразительные, художественные средства, но и мысли, эмоции, характеры, событийная канва) и художественный прием как аналог формы. М. Бахтин в 20-е гг. резко отреагировал на так называемую «материальную» эстетику ранних опоязовцев, выдвинув идею «неспецифичной специфики», «причастной автономии» искусства по отношению к единой человеческой культуре и ее ценностным ориентирам и поставив в центр эстетики содержание. При этом он несколько недооценил эстетический потенциал материально-выразительных средств искусства. Однако в 30–60-е гг. М. Бахтин выступает как теоретик содержательной формы, эстетически значимого материала и специфически художественного содержания («Слово в романе», «Эпос и роман», «Проблемы поэтики Достоевского» и др.), а о «бунтарстве» молодых опоязовцев пишет в своей последней статье «К методологии гуманитарных наук» так: «Новое всегда на ранних, наиболее творческих этапах своего развития принимает односторонние и крайние формы».

В XX в. многие исследователи стали обращать внимание не на классическую гармонию С. и ф. в и., а на «противочувствие» между ними (Л. Выготский), на специфику перехода от средних веков к Новому времени — как перехода текучего текста с «вечным» содержанием к «вечному тексту» с текучим содержанием (Д. Лихачев).

Литература: Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; Гачев Г.Д., Кожин

нов В.В. Содержательность литературных форм/ Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. М., 1963; Лихачев Д.С. Избр. работы. В 3-х т. Т. 3. Л., 1987; Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. М., 1994; Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977; Шкловский В. О теории прозы. М., 1983.

СОЗЕРЦАНИЕ СУЩНОСТИ — см. *Идеация*.

СОЗЕРЦАНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЕ —

а) в греческой традиции — всматривание в чувственные и бестелесные эйдосы (εἶδος — вид, образ); б) как термин эстетики утвердился в немецкой классической философии (*Anschauung* — созерцание, *anschaulich* — наглядный, *Anschaulichkeit* — наглядность) и обозначал специфическую рефлексию вкуса (И. Кант); непосредственное восприятие предмета, или представление о нем (чаще — зрительное, но не сводимое к нему); в) непонятийное, нерациональное, интуитивное восприятие (романтизм); г) внешнее С.э., обращенное к чувственно-телесной, «овнешненной» предметности, внутреннее С.э. — к идеальным образованиям (Гегель); д) неотъемлемый компонент эстетического отношения к предмету, коррелят понятия вживания в предмет (М. Бахтин).

С.э. — особый способ отношения к бытию, в котором доминирует чувственное начало. Созерцание есть равноправное взаимодействие двух реальности, субъекта и объекта (С. Рубинштейн). Созерцание предполагает умение ценить форму предмета и проникать посредством интуиции, воображения и «прочтения» несомых ею смыслов в духовную ценность предмета. Оно предполагает некоторую дистанцию между субъектом и объектом, Я и предметом, «схватывание» «внешнего единства и внутренней целостности» (Гегель). С.э. направлено на чувственную сторону предмета искусства (красочную поверхность живописного полотна, скульптурный объект и фактуру, звуко-речевые структуры поэтического текста, соотношения музыкальных звучаний), вместе с тем участвующее в нем воображение направляет его в образно-смысловую, духовную сферу. С.э. не отделено от осмысления предмета, ибо вместе «с непосредственным восприятием предмета дано уже его понимание и на-

звание» (Л.С. Выготский). И. Кантом теоретически обоснована связь С.э. с такой характеристикой эстетического вкуса, как бескорыстие и незаинтересованность. С помощью понятия «незаинтересованность» Кант пытался определить специфику С.э. и суждения вкуса и, в частности, отличие С.э. от утилитарного, практически полезного, чувственно-приятного: Кант утверждал, что предмет С.э. не должен быть обязательно реальным (например, в искусстве), и даже в том случае, когда он реален, предметом восприятия становится представление воображения, соотносимое с нашим вкусом.

«До» и «после» Канта говорили о том, что С.э. противоположно интересу обладания (Э. Берк, Винкельман), что оно свидетельствует о готовности эстетического субъекта к получению впечатлений, о его открытости по отношению к объекту без переключения только на собственные размышления и переживания, абсолютно не связанные с предметом (Дюбо, Гегель). Отмечалось, что при С.э., с одной стороны, устраняется все, что мешает пристальному вниманию к объекту, с другой, — что оно непринужденно и свободно.

Литература: Кант И. Сочинения в 6-ти т. Т. 5. М., 1966; Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х т. Т. 4. М., 1973; Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965; Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Волкова Е. В. Произведение искусства в мире художественной культуры. М., 1988.

СОЗНАНИЕ — родовой признак человека, выделяющий его из царства животного мира. С. есть свойство социальное, возникает в процессе долгой эволюции и становления человека современного типа.

Если рассматривать С. как феномен, укорененный в психике человека, то в нем можно выделить два основных уровня: чувственно-рациональный и эмоционально-ценностный. К первому уровню относятся *познавательные способности* и знание-информация, полученные с их помощью. Эмоционально-ценностный уровень включает в себя собственно то, что называют чувствами: *любовь*, ненависть, радость, горе, тоску и пр., а также аффекты, страсти, эмоции. К ценностным компонентам этого уровня относятся мотивация, целеполагание, *воля*, интересы, духовные идеалы личности. Сюда же относятся, аналогично первому уровню, способности, позволяющие

создавать в мире личностного сознания указанные элементы.

Наиболее важными из психологических характеристик С. являются понятия *образа*, *внимания*, *цели* (см. *Образ*). Общественно значимый срез С. характеризует понятие *ценности*, обобщающее эталоны, общечеловеческие или групповые идеалы социальной жизни. Ценности определяют уровень должного, некие образцы деятельности в сфере науки (*истина*), морали (*добро*), практические отношения к себе и другим людям (*справедливость*, *честь*, *честность*, *долг*, *счастье*, *любовь*), искусства (*красота*, *прекрасное*), правового регулирования общественной жизни (*право*, юридические законы и нормы). Существуют понятия, противоположные указанным: *ложь*, *зло*, *несправедливость*, *бесчестие*, *горе*, *ненависть*, *беззаконие*, *бесправие*. Их наличие и существование соответствующих им реальных ситуаций позволяет рельефно представить содержание высших положительных человеческих ценностей. Совокупность внутренних или внешних условий, побуждающих к выполнению определенных действий сознательного или даже бессознательного характера, выступает как мотив, который служит регулятором поведения человека. Знание мотивов помогает раскрытию и объяснению причин поступков людей, проясняет оценку их деятельности.

И наконец, в С. присутствуют особые переживания жизненных ситуаций и состояний, в которых выражается ценностное отношение к ним индивида, проявляющееся как эмоции. Совокупность эмоций относится к внутренней (душевной жизни). Эмоции являются показателями и регуляторами поведения людей, во многом его определяют. Они могут носить осознанный и спонтанный характер. К этой же сфере С. следует отнести особое состояние личности, связанное с резким всплеском эмоций. По отношению к людям, действующим под их влиянием, мы говорим, что у них «эмоции бьют через край» или что они действовали в состоянии аффекта. Аффект сопровождается функциональными изменениями деятельности внутренних органов и может выражаться внешними реакциями. Причиной аффекта может служить как внутренний конфликт С., так и внешние воздействия окружающей среды.

Все перечисленное стабилизирует человека как личность, как существо социальное,

самосознающее себя и в то же время наделенное поистине неповторимыми индивидуальными отличиями. С. как интегративно-целостное образование нельзя представить без единства трех определяющих моментов: чувства собственного существования, чувства присутствия в данном месте и в данный момент времени, идентификации себя в мире (различения себя и мира). Отсутствие хотя бы одного из указанных моментов расценивается как разрушение С.

Указанные моменты традиционно исследовались в философии, и все такие исследования почти всегда велись с психологических позиций, поэтому очень часто философская специфика С. оставалась в тени. Что же такое С. с философской точки зрения? С. следует понимать как основу нашего опыта, активное начало практического и познавательного отношения человека к действительности. Именно С., будучи направленным на мир как на предмет познавательной установки, способно быть смыслообразующим источником мыслительной деятельности человека, создавать свой собственный мир обыденных и научных понятий, без которого невозможно представить жизнь человека. Содержанием понятия является смысл, идея, концепт (Б. Рассел). Смысл не может быть индивидуальным, он должен быть понятен многим. Это совместное достояние множества людей, совместная мысль. Смыслы, идеи, являясь содержанием понятий, наполняют то, что называют миром С. Именно он является основой нашего опыта. Как он связан с объективной реальностью? Идеальный мир С. представляет предметы, вещи, их свойства и отношения в особых идеальных формах, отражает явления действительности и через язык имеет возможность для выражения своего смыслового содержание в знаковых формах.

Выражение мысли в определенных формах (*понятиях, суждениях, умозаключениях*) связано с деятельностью рассудка человека и является предметом изучения логики. Логика занимается исследованием мира С. с точки зрения его выразительных возможностей в определенных формах мышления. Отражение мира в С. может быть непосредственным, конкретным. Но как только ставится задача выражения отраженного мира, представления его в виде, понятном для других людей, тогда в качестве средства выражения

обычно используется естественный язык. Общеизвестные *логические формы* и слова естественного языка опосредствуют и делают абстрактными непосредственные восприятия объективного мира. Теряя конкретные признаки реальных предметов при представлении и выражении их в языке, человек приобретает возможность передавать содержание своего мира С. другому человеку, общаться с другими людьми, понимать и быть понимаемым. Мир С., действительность и язык неразрывно связаны друг с другом. И если не учитывать вопроса о происхождении С. и языка, об их исторических формах, то следует отметить, что познание действительности происходит при помощи языка и С. Поэтому утверждение о том, что С. является основой нашего опыта, представляет собой достаточно очевидный факт.

При рассмотрении вопроса о свойствах С. следует выделить основные характеристики С.: соотнесенность его с миром знания; возможность представления С. как идеального мира; интерсубъективность, т.е. понимаемость элементов знания носителями С., что прямо выводит на понятие объективной истины; предметность и направленность (*интенциональность*); связь С. с логикой и действительностью; отношение С. к бытию; связь с *бессознательным*.

Уже сама грамматическая структура слова «С.» (со-знание) наводит нас на мысль о том, что С. тесно связано с областью человеческого знания, причем такой областью, которая понятна многим (совместное знание). Это есть часть фиксированного человеческого опыта, без которой непосредственного практического опыта быть не может. Если бы не было так, то каждый раз, приступая к самым простым практическим действиям, человек был бы вынужден с самого начала переоткрывать для себя (и каждый раз заново) содержание мира знания. Следовательно, С. как основа опыта непосредственно связано с обширнейшим миром знания от обыденного знания (здорового смысла) до науки.

Как существует С.? Следует заметить, что если понятия «существование», «объективная реальность» считать тождественными (синонимами), то вопроса о существовании С. ставить нельзя. Если существование связывать только со способностью наблюдения при помощи органов чувств и называть существующими объектами чувственных вос-

приятий или ощущений (возможно, даже представленные в языке наблюдения), то вопрос о существовании С. тоже ставить нельзя. В этом случае единственным выходом является признание С. свойством человеческого мозга, что ведет к лишению его собственного онтологического статуса со всеми обычными для такого подхода следствиями (сведение исследования С. к физиологическим особенностям работы коры головного мозга, полная утрата специфики С. как мира знания и совершенная необъяснимость феномена человеческого понимания). Вопрос о существовании С. можно поставить, если признать, что оно относится к особой реальности, которую нельзя наблюдать эмпирически при помощи органов чувств. Но отсюда нельзя еще сделать вывода о принципиальной непознаваемости С.

Следует также обратить внимание на ошибочность отождествления С. с мышлением. Такой подход не может быть признан правильным как с конкретно-научной, так и с философской точки зрения, т.к. он не дает возможности для выделения специфики человеческого С. и особенностей философского отношения к нему. С. связано с мышлением, но его социальная сущность не может быть объяснена с точки зрения физиологических особенностей человеческой психики.

Рациональное исследование С. дает нам возможность установить, что оно обладает свойством, которого не наблюдается у предметов объективного мира. Этим свойством является идеальный характер его сущностей. Термин «идеальный» понимается здесь как «мыслимый», «возможный». Тогда, естественно, объективный мир следует считать «действительным». Данное свойство С. позволяет говорить о мире С. как об особой реальности, наполненной особыми сущностями, которые могут быть названы «идеями». Именно они составляют содержание мира С. Поскольку С. связано с областью знаний человека, а существенной частью этой области является наука, представляющая собою объективное знание, то возникает вопрос, каким образом идея может быть объективной. Идея может быть объективной, когда она понятна для многих носителей С., т.е. в определенной степени независимо от внутреннего субъективного фактора, а именно когда она становится intersubjective, доступной для всех. Такая доступность

для понимания должна иметь достаточное основание. В науке этим основанием может служить теоретическое доказательство истинности идеи или ее эмпирическая (опытная) проверяемость. В обычных житейских ситуациях объективность идеи закрепляется в практике ее употребления, фиксируется в лексике языкового материала, что и является достаточным основанием для ее принятия и понимания. Любые способы понимания идей тем не менее связаны с тем свойством, которое называется intersubjectivity.

С. нельзя представить без понимания. Что мы понимаем в идее? Во-первых, то, что идея, а вместе с ней и С. направлены на определенный предмет. Мы мыслим идеи для того, чтобы с их помощью говорить о предметах мысли (причем неважно каких, возможных или реальных, человек может рассуждать о любых вещах). Следовательно, С. всегда направлено на определенный предмет, оно всегда предметно содержательно. Не бывает беспредметного С. Представление С. как беспредметного, бессвязно-созерцательного «потока мышления» противоречит сущности С., как феномена, непосредственно связанного с объективным знанием. Именно принцип предметности дает нам возможность использовать слова естественного языка и стоящие за ними идеальные значения для разговора о той действительности, к которой относятся эти слова и которую они представляют, выражают, обозначают. «Поток мышления» относится к индивидуальному миру. Как только о нем кто-то захочет что-либо сказать или объяснить его другому человеку, он вынужден будет воспользоваться обычным языком, его словами и стоящими за ними понятиями, т.е. он перейдет в мир объективного знания и сделает предметом своего рассуждения «беспредметный поток мышления».

Предметность и направленность С. с содержательной точки зрения вместе составляют такое свойство сознания, которое принято называть *интенциональностью*. Внутренний мир С. представлен не в виде не связанных друг с другом элементов, являющихся результатами работы органов чувств, а в виде реальных актов, выражающих человеческую деятельность и отражающих представления, суждения и эмоциональные оценки. В таких актах присутствует направленность на объект сознательной установки, они даны одно-

временно. Феномен С. нельзя даже представить себе без направленности на мыслимый предмет.

Идея всегда связана с содержательной стороной мыслительной деятельности. С этой точки зрения ее можно рассматривать как совокупность признаков предмета мысли, что составляет, как известно, содержание понятия, или смысл высказывания о квалификации определенной ситуации, или сущность конкретной концепции, теории, гипотезы. Естественно, что не бывает неформализованного содержания. Формой представления идеи являются ее *логические формы* (*понятие, суждение, умозаключение, гипотеза*).

Все, что относится к миру идеального бытия, предстает для нас с определенным «коэффициентом С.». Познавательная деятельность осуществляется не вместо актов С., а вместе с ними. «Коэффициенты С.» сопровождают любые акты С. Если содержание актов С. «заключается в скобки», то за скобками как раз и останутся «коэффициенты С.». Связи «мира идей» с эмпирическим миром могут быть сохранены через систему обозначений индивидуальных предметов и конкретных личностей, выраженных в языке посредством единичных терминов и собственных имен, значением которых выступают индивидуальные сущности. В остальных случаях значение есть идея.

Таким образом, С. можно определить как способ идеального представления действительности в голове человека, которое производится в конкретных логических формах, находит свое выражение в языке, лексические единицы которого закрепляют определенное смысловое содержание, обеспечивая коммуникативную деятельность людей и понимание их друг другом. С. развивается в процессе становления человека как личности в соответствующих условиях общественной жизни. С. формируется с раннего возраста параллельно с усвоением родного языка и воспитанием. Например, все люди в той или иной степени умеют рассуждать, так же как они умеют пользоваться естественным языком. Механизмы, управляющие сознательной деятельностью, закрепляются и фиксируются на уровне бессознательных структур. Но действие этих структур не приводит однозначно к абсолютно правильному мышлению, равно как стихийное пользование

правилами естественного языка не обеспечивает литературно грамотного его употребления. Наличие логических ошибок для человека столь же естественно, как естественны ошибки лингвистические. Аналогично этому человек обладает врожденными механизмами С. Они могут быть унаследованными, но реализация («включение») их происходит только в соответствующих условиях, которые и приводят к социализации человека, становлению его как личности.

Литература: Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос 1995. № 3; 1994. № 5; Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. М., 1980; Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., 1981; Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998; Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992; Сартр Ж.-П. Воображение // Логос. 1992. № 3; Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. М., 1998; Шошин П.Б. Пути концептуализации бессознательного / Бессознательное. Новочеркасск, 1994; Шпет Г.Г. Сознание и его собственник / Философские этюды. М., 1994.

СОКРАТИЧЕСКИЙ МЕТОД — оригинальный метод философствования, основой которого является *диалог*. Связан с именем известнейшего древнегреческого философа Сократа (469—399 гг. до н.э.), народного мудреца, проповедавшего свои идеи на улицах Афин, не оставившего после себя письменных трудов и казненного по приговору афинского суда, как гласило официальное обвинение, за введение новых божеств и развращение молодежи. Пленительный образ Сократа и строй его мыслей известен нам главным образом из так называемых сократических сочинений его учеников — Платона, Ксенофонта и Эсхина. С именем Сократа связан поворот греческой мысли от философии природы к проблеме человека как существа нравственного и социального.

В своем философствовании Сократ исходит из уверенности в существовании общеобязательного знания, которое стоит выше индивидуальных особенностей и которое может стать достоянием каждого. Причем это знание не дается наукой в виде готовых истин, его можно усвоить через обучение. Подлинное знание — это идеал, который открывается благодаря совместным усилиям равных перед истиной ученика и учителя. Поэтому специфической формой философствования, предложенной Сократом, становится диалог — беседа, в процессе которой

СОЛИДАРНОСТЬ

посредством взаимных вопрошаний, разоблачений и остроумной рассудочной игры должно быть найдено то, что признают все участники диалога. Сам Сократ называл свой метод философствования майевтикой, повивальным искусством (Платон, *Тезет* 150a—151d, *Пир* 206b—208e), считая, что в интеллектуальной сфере продолжает дело своей матери — повитухи Фенареты, помогая рождению. В отличие от софистов, делавших акцент на психологическом механизме формирования личной убежденности, Сократ сосредоточивается на логическом движении мысли, которое, по его мнению, должно привести к общеобязательной истине. Однако ничто так не отдаляет от истины, как мнимое, слепо принятое на веру знание, порожденное софистическим полубразованием. Сам Сократ не устает признавать свое незнание («Я знаю, что ничего не знаю»), требуя того же от других. Исходным пунктом сократического диалога является поэтому разоблачение как непродуманных мнений, высказываемых собеседником, суждений — чаще всего о каком-либо нравственном понятии: «мужестве», «справедливости», «добре» и пр. В виртуозном умении владеть искусством ведения спора и состоит знаменитая ирония Сократа. Беседа разворачивалась как поиск ответа на вопрос о том, что же есть предмет дискуссии на самом деле, и сводилась по преимуществу к поискам формулировки общего понятия о предмете на основе изучения отдельных вещей, под это понятие подводимых. Конечным пунктом диалога должно было стать окончательное — что не всегда достигалось — определение обсуждаемого понятия, противопоставляемое Сократом индивидуальным представлениям о нем. При этом, в отличие от *софистов*, также прибегавших к определению понятий как к эристическому приему, Сократ полагал, что посредством общих понятий постигается самая сущность вещей, принцип, возвышающийся над всеми единичными случаями и отношениями. Новаторство Сократа, таким образом, заключается в том, что он выдвинул свой С.м. «индуктивно-дефиниторной диалектики» (А.Ф. Лосев) родовых и видовых понятий на место вещественно-причинных объяснений прежней натурфилософии.

Литература: Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.—Л., 1935; Платон. Собр. соч. В 4-х т. М., 1990; Лосев А.Ф. История

античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969; Кессиди Ф.Х. Сократ. М., 1976.

СОЛИДАРНОСТЬ — французский термин, означающий единомыслие, общность интересов, совместную ответственность. В русской философии он приобрел особую значимость в связи с распространением в России идей утопического социализма. Мы встречаем его уже у Герцена и петрашевцев, но одной из центральных категорий социальной философии понятие «С.» стало у идеологов народничества с конца 60-х гг. XIX в. В теоретических воззрениях П.Л. Лаврова, М.А. Бакунина, Л.И. Мечникова, П.А. Кропоткина, Н.К. Михайловского и других деятелей народнического движения С. рассматривается как важнейший фактор развития человеческого общества, возрастание которого ведет к прогрессу и всеобщему благоденствию, а утрата приводит к взаимной борьбе за существование, к нищете и эксплуатации человека человеком. М.А. Бакунин, например, понятие «С.» рассматривает в теснейшей связи с понятием «свобода», характеризуя эти два понятия как взаимно обуславливающие и взаимно дополняющие. «Социальная солидарность», — пишет он, — является первым человеческим законом, свобода составляет второй закон общества. Оба этих закона... составляют всю сущность человечности. Таким образом, свобода не есть отрицание солидарности, наоборот, она представляет собой развитие и, если можно так сказать, очеловечение последней» (Бакунин М.А. Избр. филос. соч. и письма. М., 1987. С. 332). Бакунин рассматривает С. как согласование всех материальных и общественных интересов каждого с человеческими обязанностями каждого.

Еще более широкое понятие С. просматривается у П.Л. Лаврова. Он усматривает С. не только среди людей, в человеческом обществе, но и в органическом мире в целом. Анализируя учение Дарвина о борьбе за существование как факторе эволюции, Лавров не соглашается с представлением о всеобщем характере борьбы всех против всех. Уже у насекомых и животных, подчеркивает он, образуются объединения, в рамках которых существует не борьба, а взаимная поддержка и С. С. обеспечивает выживание вида в борьбе с другими видами и является фактором эволюции и прогрессивного развития вида. В человеческом обществе инстинктивная С.

членов общества, перешедшая к человечеству от сообществ животных и насекомых, дополнилась еще С. прочувствованной, т.е. С. любви, С. в борьбе за наслаждения, а затем и сознанный С. в борьбе за нравственный идеал. «Инстинктивная солидарность первобытной привычки, первобытного предания скрепилась идеею нравственного долга, и сознанный С. стал на ее место... Сознанный С. солидарность, продукт борьбы за существование и высшая форма орудия в этой борьбе, была в то же время отрицанием грубого, первоначального фазиса этой борьбы, когда всякая особь была врагом всякой другой, и, чем ближе были между собой особи, тем яростнее они боролись за жалкие средства существования» (Лавров П. Л. Философия и социология. Избр. произв. в 2-х т. Т. 2. М., 1965. С. 373). Но, возникнув как продолжение и развитие С. в органическом мире, человеческая С. стала разрушаться под влиянием индивидуализма и стремления к наживе. Экономическая борьба разрушила, по мнению Лаврова, складывающуюся общечеловеческую С. Буржуазное начало конкуренции развело всякую С. между людьми, выдвинуло на передний план личный интерес, который привел к всеобщей борьбе всей против всех. В этих условиях и возникли учения социализма, которые призваны вернуть общество к началам С. и братства. «Социализм выступил на смену истории как требование солидарности всего человечества» (Там же. С. 377). Именно С., взаимная помощь всех членов общества является тем средством, которое может привести к победе в борьбе за достижение всеобщего равенства и благоденствия. Но общественная С., согласно Лаврову, может быть прочной лишь при устранении экономической конкуренции. В качестве нравственной задачи Лавров выдвигал необходимость вырабатывать в себе и в других те «привычки С.», без которых осуществление лучшего общественного строя совершенно невымыслимо.

Н. К. Михайловский понятие «С.» тесно увязывает с понятием «кооперация». Как и Лавров, он подчеркивал, что в условиях, допускающих эксплуатацию человека человеком, ни о какой С. в обществе не может быть и речи. С. может существовать только между людьми, равными по их положению в обществе, а такое равенство возможно только в условиях простой кооперации. По Михайловскому, С. вызывается самими условиями

простой кооперации, где отсутствует разделение труда между отдельными членами, где общая цель вызывает взаимное понимание и как следствие — С. интересов. Люди разные, находящиеся в одном и том же положении, имеющие одни и те же цели, стремления, мысли и чувства, имеют возможность проникнуться жизнью своего товарища, прочувствовать эту жизнь и относиться к нему, как к самому себе. Только в таких условиях и возможна истинная С. и взаимопомощь.

Из всех народнических идеологов понятию С. больше всех внимания уделял Л. И. Мечников, который поместил это понятие в самый центр своей социологической концепции. Он рассматривал рост С. в обществе как главную движущую силу исторического прогресса. Социология как наука, писал Мечников, имеет предметом своих исследований явления С. — от связи в мире многоклеточных до производственной кооперации людей. Как и Лавров, он усматривает явления С. уже в органическом мире. «Биология изучает в области растительного и животного мира явление борьбы за существование, социология же интересуется только проявлениями солидарности и объединения сил, т.е. факторами кооперации в природе» (Мечников И. И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924. С. 43). Причем если Бакунин тесно связывал проявления С. со свободой человека, то Мечников рассматривал и факты «принудительной солидарности», и факты «вынужденной солидарности», которые он связывал с уровнем развития кооперации. Степень же свободы, по Мечникову, показывает лишь уровень С., являясь критерием прогресса. Социальный прогресс в основном проходит те же ступени С., что и в органическом мире. Подневольные союзы, держащиеся внешней принудительной силой, сменяются подчиненными союзами, возникающими вследствие разделения труда, которые в свою очередь должны уступить место свободным союзам, в которые индивиды объединяются «в силу общности интересов, личных наклонностей и сознательного стремления к солидарности» (Там же. С. 65). Без С., писал Мечников, невымыслимо объединение людей в свободную кооперацию, невымыслим любой социальный прогресс.

СОЛИПСИЗМ (от лат. *solus* — один и *ipse* — сам) — воззрение, в соответствии с которым статусом существования обладает

СОМНЕНИЕ

только мыслящий субъект, а все не совпадающие с ним объекты существуют лишь в его сознании. В крайней (онтологической) форме С. встречается редко. В гносеологии С. является естественным затруднением, возникающим при постановке вопроса об онтологическом статусе гносеологических объектов, т.е. при переходе от анализа фактов сознания к вопросу об их отношении к реальности. Одним из наиболее последовательных выразителей С. был Дж. Беркли. Опираясь на свою теорию зрительного восприятия, он указал на роль идей в организации зрительных образов и сделал вывод о том, что подлинными объектами восприятия являются идеи воспринимающего. К С. близка позиция А. Шопенгауэра, по утверждению которого «мир есть мое представление», субъект является «носителем мира», «только для субъекта существует все, что существует» («Мир как воля и представление»). Элементы гносеологического С. содержатся в философии Р. Декарта, И. Канта, Э. Гуссерля. Последний стоял на позициях методологического С., посредством феноменологической редукции отбрасывая все высказывания о мире, чтобы перейти к анализу чистого сознания.

Г. Марсель использовал термин «практический С.» для обозначения последовательной эгоцентрической позиции в этике. Характерным представителем этического С. был М. Штирнер, по мысли которого Я стоит в центре моральной системы и является единственным источником любых ценностей.

Литература: Беркли Дж. Соч. М., 1978; Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Соч. в 5-ти т. Т. I. М., 1992; Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994.

СОМНЕНИЕ — психологическое состояние, характеризующееся недоверием или неспособностью принять решение, либо гносеологическая процедура, сопровождающаяся воздержанием от суждения. Различают две формы С.: а) естественное или спонтанное С. — колебание, происходящее из неуверенности или невозможности предпочесть тот или иной способ мысли или действия; б) философское С. — фундаментальная гносеологическая и методическая операция, основанная на сознательном решении сомневаться;

в истории философии представлена двумя формами: скептицизмом и методическим С. Родоначальником скептицизма является Пиррон из Элиды (IV в. до н.э.). Скептическое С., отпавшая от идеи Демокрита о недостоверности знания, носит радикальный и универсальный характер и ведет к признанию невозможности различить истину и ложь. Тем не менее оно направлено на разыскание истины. В дальнейшем скептическое С. принимает характер неизбежной теоретической универсалии (ставить под вопрос любые основания) и приводит к агностицизму (Юм).

Методическое С. в виде апории впервые появляется в сократических диалогах Платона. Августин в полемике против академиков, отрицая принцип воздержания от суждения, указал на невозможность усомниться в существовании самого сомневающегося, а следовательно, на возможность истинного суждения. На этом принципиальном положении основан метод С. в философии Декарта, призывающего отвергнуть как абсолютно ложное все, что способно вызвать хоть малейшее С., чтобы увидеть, что останется несомненным. В отличие от скептицизма методическое С. имеет предварительный характер, однако также является радикальным (никакого промежуточного состояния между истинной и ложью) и подвергает С. все основания, когда-либо принятые на веру. Философское С. носит целиком волюнтаристский и рациональный характер, поскольку оно основано на чистом решении и мотивировано рассудочными причинами сомневаться. В христианском богословии и аскетике С. принимает форму искушения — испытания веры. В XX в. С. полностью психологизируется, акцент делается на мучительном переживании С. как состоянии тотальной неуверенности, отчаяния, трагического сознания (экзистенциализм). В психоанализе (Фрейд) С. — один из основных симптомов навязчивых состояний, сопровождающийся чувством вины, выражающийся в его постоянном переживании и возникающем вследствие этого торможении мыслей и действий.

Литература: Секст Эмпирик. Соч. Т. 1–2. М., 1975–1976; Юм Д. Соч. Т. 1–2. М., 1965; Августин. Творения. Т. I. Киев, 1914; Декарт Р. Соч. Т. I. М., 1989; Унамуно М. Назидающие новеллы. М.–Л., 1962.

СООТНОШЕНИЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЕЙ — устанавливают предел применимости классических понятий координат, импульсов и энергии к описанию микрочастиц. Согласно этим соотношениям, полученным в 1927 г. В. Гейзенбергом, произведение погрешностей при одновременном измерении координат и импульсов частицы, а также энергии и времени не может быть меньше постоянной Планка. Эти соотношения выступают следствием корпускулярно-волнового дуализма микрочастиц. Неопределенность, следующая из этих соотношений, является неотъемлемой частью фундаментальных законов природы.

СОФИЗМ (от древнегреч. *σοφισμα* — умная мысль, хитрость, ухищрение, обман) — 1) ошибка в рассуждении, совершенная умышленно; 2) рассуждение, в котором имеется ошибка, построенное таким образом, чтобы ошибку трудно было обнаружить. Пример софизма: «Лошадь может быть рыжей. Белая лошадь не может быть рыжей. Следовательно, белая лошадь — не лошадь». Примеры С. можно найти в диалогах Платона. Классификацию С. и их анализ осуществил Аристотель в сочинении «О софистических опровержениях». Людей, совершающих ошибки в рассуждениях умышленно, называют софистами.

Литература: Аристотель. Соч. Т. 2. М., 1978; Ивлев Ю. В. Логика. М., 1998. Гл. 8.

СОФИОЛОГИЯ — религиозно-философские учения о Софии — Премудрости Божией, выступающей в качестве «третьего бытия», связующего *Абсолют* и мир становящихся форм. В истории мысли идея посредничества между мировой и надмирной реальностью достаточно разработана. Наиболее известные софиологические учения принадлежат неоплатоническим и гностическим традициям. Впервые в европейской традиции философское учение о Софии встречается у Платона («Тимей»). Далее разрабатывается в позднеантичном *неоплатонизме*, где София выступает в качестве посредника между Единым, или Первоначалом, и множественностью феноменального мира. Первоначальный смысл понятия Софии — жизненная мудрость.

В *гностицизме*, также развивавшем учение о Софии, наиболее полно оно пред-

ставлено у Валентина (II в.), согласно которому в основе происхождения всех вещей находится сущность «незачатая, необъемлемая, непостижимая», называемая Отцом, или Бездной. Между нею и человеком пролегает целый промежуточный мир — *Плерома*, представляющая собой сложную иерархию существ — эонов. Тридцатым по порядку сверху вниз выступает эон София — Мудрость, женское начало. Побуждаемая желанием постигнуть тайну Бездны, уступая этому желанию и оплодотворенная им, София порождает другую сущность женского рода — Ахамот, или Вождение. Далее начинаются перипетии отношений Ахамот с Христом, которого Валентин трактует как один из эонов. В философски очищенном виде учение гностиков о Софии представлено в неоплатонизме.

В неоплатонической трактовке Софии особую важность приобретают два ее аспекта: единство материального и идеального в самой структуре Софии, а также особая роль, отводимая ей в космогоническом процессе. В системе Плотина душа, являющаяся первообразом Софии, занимает третью ступень в нисхождении от Единого через ум во множественность материального мира. Здесь впервые появляется возможность многообразия, но в потенциальном, нераскрытом виде. София выступает посредником между абсолютным Единым и эманулирующей из него иерархией различных уровней бытия вплоть до материальных вещей. С другой стороны, София здесь есть условие причастности материального мира «умному миру» идеальных сущностей, а в конечном счете и самому Единому. Отсюда вытекает устойчивая тенденция всякой С. рассматривать Софию как наилучшую возможность постижения мирового единства в его сконцентрированном выражении.

Особняком среди различных интерпретаций понятия Софии стоит библейская традиция С., отраженная в «Притчах Соломоновых» (гл. 8): «4. К вам, люди, взываю я, и к сынам человеческий голос мой! ... 12. Я, премудрость, обитаю с разумом, и ищу рассудительного знания... 22. Господь имел меня началом путей Своих, прежде созданий Своих, искони: 23. От века я помазана, от начала, прежде бытия земли. 24. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою... 27. Когда Он уготовлял небеса,

я была там. ... 30. Тогда я была при Нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицем Его во все время. 31. Веселясь на земном круту Его, и радость моя была с сынами человеческими» и т.д. В ортодоксальном христианском богословии под Софией, Премудростью Божией, понимается Христос, Сын Божий, вторая ипостась Божества. А.Ф. Лосев, сравнивая платоновскую и библейскую Софии, полагает, что существенное отличие библейского учения от языческого учения неоплатоников заключается в том, что София для последних имеет исключительно категориальный смысл, являясь завершением учения об Уме. В то время как в «Притчах Соломоновых» София прежде всего личность, как личностью является и сам Бог, осуществляющий себя в Софии. Это есть тело Божие, которое неотделимо от Него, и потому тоже является Богом. Но поскольку София есть тело Божие, она является первообразом всех тел и всего материального вне Бога. Библейская София — это совокупность всех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и всего тварно-нетварного, богочеловеческого. В ортодоксальной христианской традиции под библейской Софией понимается вторая Божественная Ипостась, или Христос, Сын Божий.

Из традиционного иудео-христианского представления о Премудрости Божией, обогащенного элементами неоплатонизма, зарождается традиция неортодоксальной христианской софийной мистики (Я. Бёме, Майстер Экхарт, Г. Сузо и др.).

В русской религиозной философии гностико-платоническое учение о Софии начинается впервые разрабатываться В.С. Соловьевым. Благодаря Соловьеву софиологическая тема входит в теснейшую связь с идеей всеединства и в таком виде оказывает влияние на все последующее развитие русской мысли (Н.О. Лосский, князя С. и Е. Трубецкие, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, С. Булгаков и П. Флоренский). Для русской традиции всеединства София является многогранным символом: символом Единства, Красоты, Девства и Любви.

Софиологические построения всегда оставались за рамками христианского догматического богословия как на Востоке, так и на Западе из-за невозможности избежать существенных элементов пантеизма или панентеизма, присущих самому концепту Софии,

и из-за вытекающего отсюда неизбежного признания единосущности Бога и мира.

Литература: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990; Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. 1991. № 2.

СОФИСТЫ (греч. σοφιστικός — искусный, хитрый) — так первоначально в Древней Греции назывались люди, занимающиеся умственным трудом. С середины V в. это наименование закрепилось за группой древнегреческих философов, выступивших в роли профессиональных учителей мудрости и красноречия. Принято разделять С. на «старших» (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт) и «младших» (Критий, Гипподам).

Самым влиятельным среди С. считался Протагор, который учил, что «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (ДК 80 В1). Для обоснования этого принципа Протагор сделал крайние логические выводы из учения Гераклита об изменчивости всего сущего. Все свойства вещей относительно и зависят от состояния воспринимающего. Поэтому «все есть и не есть, все подлежит противоположным утверждениям, все сказывается обо всем и ничто ни о чем». Все относительно и условно, мера всему человек и его мнения, объективной истины нет, следовательно, нет смысла говорить о том, что хорошо само по себе. Единой школы С. не составляли.

СОХРАНЕНИЯ ЗАКОНЫ — фундаментальные физические закономерности, согласно которым энергия, импульс и другие физические величины не изменяются со временем в любых процессах. Идея сохранения и превращения энергии формировалась на базе синтеза двух тенденций — концепции сохранения «живой силы» при механических процессах и кинетических представлений о теплоте. В спорах Р. Декарта и Г. Лейбница о смысле понятия «живая сила», в исследованиях Х. Гюйгенса и Г. Галилея, а затем И. Бернулли, Д. Бернулли и Н. Бернулли, Л. Эйлера, Ж. Даламбера рождались современные понятия кинетической и потенциальной энергии, количества движения, или импульса, углового момента. В учении о теплоте в течение всего XVII и большей части XVIII в. господствовали идеи о флогистоне,

или «огненной материи», а также о теплороде. Лишь постепенно после основополагающих экспериментов А. Лавуазье, М.В. Ломоносова, Б. Румфорда, Г. Дэви и др. предпочтение было отдано кинетической теории тепла. И наконец, в опытах Дж. Джоуля (1843), Ю. Майера (1845) и Г. Гельмгольца (1847) были получены средственные доказательства закона сохранения энергии. В этих опытах был определен тепловой эквивалент механической энергии.

Законы сохранения энергии, импульса, углового момента и электрического заряда справедливы для любых изолированных систем. Существуют и такие С.з., которые справедливы для относительно узкого класса явлений.

В квантовой физике С.з. играют роль правил отбора некоторых типов реакций с частицами. К числу таких правил относится, например, С.з. барионного числа — квантовой характеристики протонов, нейтронов и других тяжелых частиц. У всех барионов это число равно +1, а у их античастиц —1. Этот закон выполняется с очень высокой точностью во всех видах фундаментальных взаимодействий.

С.з. тесно связаны со свойствами симметрии физических систем, иными словами, с инвариантностью физических законов относительно преобразования входящих в них величин. Например, сохранение энергии связано с инвариантностью физических законов относительно времени, а сохранение импульса — с однородностью пространства во всех направлениях.

В релятивистской механике закон сохранения массы объединяется с законом сохранения энергии: $E = mc^2$, где c — скорость света. Согласно этому закону при ядерных реакциях дефицит массы приводит к выделению эквивалентного количества энергии. Верно и обратное: квантовые флуктуации энергии физического вакуума ведут к возникновению виртуальных частиц, которые при специальных условиях могут становиться обычными долгоживущими элементарными частицами.

СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ — категория философии и методологии истории, отражающая тот факт, что в каждую историческую эпоху люди осознавали время по-разному. Современное восприятие времени очень сильно отличается от его восприятия людьми

древнего мира и средневековья. Дело в том, что представления о времени, ощущение его хода и необратимости связаны с понятиями становления и развития, но люди не всегда осознавали, что все в мире формируется, изменяется и развивается. Первобытные люди, например, воспринимали мир как нечто раз и навсегда данное и неизменное. Они представляли время лишь как границы жизни и не придавали ему социального значения, не фиксировали его как определенные этапы своей жизнедеятельности. Само восприятие времени связывалось с событиями, имевшими место в жизни рода или племени. Такое отношение ко времени объясняется не только характером общественных отношений, но и отсутствием письменности. Объективно не было необходимости в точной фиксации времени, в его измерении. Примитивной социальной жизни соответствовало примитивное восприятие времени.

В античном мире время уже получает социальную характеристику и воспринимается как фактор, играющий важную роль в жизнедеятельности человека и поэтому требующий к себе внимательного отношения. Люди начинают осознавать связь настоящего, прошлого и будущего. Восприятие времени уже имеет не просто чувственно-осознаваемый характер (связь времени с каким-либо событием), но и абстрактный, т.е. время оценивается независимо от конкретных вещей, событий и явлений. Однако подлинное понимание времени начинается с эпохи Возрождения. В этот период появляется возможность сравнивать одну историческую эпоху с другой через призму времени, люди начали представлять свою историю как историю, развивающуюся во времени.

При исследовании С.в. следует иметь в виду, что всякая разновидность времени носит социальный характер. Поэтому время, изучаемое всеми общественными дисциплинами (политической экономией, историей, социологией и т.д.), есть С.в. Историческое время, например, связано с содержательным анализом социальных организмов и поэтому требует целостного подхода. Оно приобретает содержание лишь при условии, если его отнести к специфической форме существования социальной целостности. Анализ содержания исторического времени возможен только при учете диалектического единства всех фактов, явлений, процессов и событий

СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ

истории, ибо они-то и составляют его содержание. Для раскрытия цикличности и прерывистости исторического времени нужно исследовать содержательность и насыщенность исторических событий.

Категория С.в. помогает показывать историю в движении и изменении.

СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ — исследование и раскрытие имманентной логики развития человеческого общества, анализ социальных феноменов и процессов. Мир — социальный и природный — многообразен и является объектом как естественных, так и общественных наук. Исследование мира предполагает, что он адекватно отражается в познавательной деятельности субъектов, иначе нельзя было бы раскрыть его внутреннюю логику и закономерности развития. Кроме того, в основе любого познания лежит убеждение в объективности внешнего мира. С.п. обладает рядом особенностей, обусловленных спецификой самого объекта исследования.

Во-первых, в качестве такого объекта выступает общество, которое одновременно является и субъектом. Физик, например, имеет дело с природой, т.е. с таким объектом, который противопоставлен ему. Во-вторых, общественные отношения имеют свои особенности. На макроуровне они состоят из материальных, политических, социальных и духовных отношений, которые настолько переплетены между собой, что только в абстракции можно оторвать их друг от друга. Но, кроме макроуровня, есть еще микроуровень общественной жизни, где связи и отношения различных элементов социума носят еще более запутанный и противоречивый характер, их раскрытие тоже представляет немало сложностей и трудностей. В-третьих, С.п. имеет не только непосредственный, но и опосредствованный характер. Одни явления отражаются непосредственно, а другие — опосредствованно. Так, политическое сознание отражает политическую жизнь непосредственно, т.е. оно фиксирует свое внимание только на политической сфере общества. Что касается такой формы общественного сознания, как философия, то она опосредствованно отражает политическую жизнь в том смысле, что политика не является для нее прямым объектом исследования, хотя те или иные аспекты ее философия затраги-

вает. В-четвертых, С.п. может осуществляться через ряд опосредствующих звеньев. Это значит, что духовные ценности в виде определенных форм знаний об обществе передаются из поколения в поколение, и каждая генерация использует их при изучении и выяснении тех или иных сторон социума. Ни один историк античности не может проигнорировать исторические труды Геродота и Фукидида. И не только исторические произведения, но и философские работы Платона, Аристотеля и других корифеев древнегреческой философии. В-пятых, субъекты истории не живут изолированно друг от друга. Они принадлежат к определенным группам, сословиям и классам. Поэтому у них формируется не только индивидуальное, но и сословное, классовое, кастовое сознание и др., что тоже создает определенные трудности для исследователя общества. В-шестых, общество изменяется и развивается быстрее, чем природа, и наши знания о нем быстрее устаревают. Поэтому необходимо их постоянно обновлять и обогащать. В-седьмых, С.п. непосредственно связано с практической деятельностью людей, заинтересованных в том, чтобы использовать результаты научных исследований в своей практической деятельности.

СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО — категория философии и методологии истории, одна из объективных форм существования общественной жизни. С.п. связано со становлением единой мировой истории, которая существовала не всегда, поскольку она была пространственно, политически и экономически разрознена и не представляла собой единое целое. Так, первобытное общество существовало десятки тысяч лет, но его С.п. было крайне ограничено. С переходом к классовому обществу С.п. расширяется. Появляется государство с фиксированной территорией, которая становится политическим пространством, на котором граждане данного государства создают материальные и духовные ценности. Появляются мировые державы с огромными территориями и населением. Налаживаются экономические связи, возникают великие торговые пути, сближающие торгующие народы. Естественно, через торговлю происходит обмен товарами, экономической информацией, культурными и научными ценностями. На политическом

пространстве устанавливаются дипломатические и иные отношения между государствами. Нередко развязываются войны из-за расширения политического пространства. Более мощные государства подчиняют себе менее сильные и навязывают им собственные ценности, собственные экономические, социальные и политические порядки, собственный образ жизни, хотя это не всегда удается, т.к. побежденные государства оказывают ожесточенное сопротивление.

С переходом к капиталистическому способу производства начинается интенсивное становление единой всемирной истории, т.е. единого С.п. Открытие Америки и других регионов земного шара сформировало у людей единое географическое пространство, показало, что все люди на Земле постоянно взаимодействуют, создают материальные и духовные ценности. Экономическое сотрудничество между народами и государствами получило качественно новые ориентиры и параметры. Появился всемирный рынок, для которого характерна ломка национальных перегородок. На смену старой национальной замкнутости пришли всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Резкое расширение С.п. произошло в сфере не только материального, но и духовного производства. Плоды духовной деятельности отдельных наций стали достоянием всех. Таким образом, с победой буржуазных общественных отношений во всемирном масштабе сложилось единое С.п., на котором расположились сотни государств и народов, занимающих разные политические пространства, размеры которых определяются экономической и военной мощью, территорией и людскими ресурсами.

СОЦИАЛЬНЫЙ ДЕТЕРМИНИЗМ — понятие, предполагающее раскрытие движущих сил общественного развития. Одни мыслители утверждают, что в качестве детерминанты исторического процесса выступают сверхъестественные силы (религиозные философы), другие — что географический фактор (Ш. Монтескье, Л.И. Мечников), третьи — что идеи (французские философы XVIII в., В. Гегель, О. Конт и др.), четвертые — что материальный фактор (К. Маркс, Ф. Энгельс, Г.В. Плеханов и др.). Монтескье свое исследование роли географической среды начинает с выяснения вопроса о челове-

ческой природе. По его мнению, климатические условия определяют индивидуальные особенности человека, его телесную организацию, характер и склонности. При рассмотрении вопросов государственного устройства Монтескье приходит к выводу, что в странах с плодородной почвой легче устанавливается дух зависимости, ибо людям, занятым земледелием, некогда думать о свободе, которую французский мыслитель понимает прежде всего как отсутствие зависимости от государственной власти. Но в то же время, Монтескье считает, что они боятся потерять свое богатство и потому предпочитают правление одной, хотя и деспотической, личности, которая защитила бы их богатый урожай от грабежа. В странах же с холодным климатом, где условия для земледелия крайне неблагоприятны, люди больше думают о своей свободе, чем об урожае, и поэтому там отсутствует деспотическая форма правления.

В распространении географического детерминизма важную роль сыграл Л.И. Мечников. Исследуя причины возникновения цивилизации, он главное внимание обращает на географическую среду, которая, по его мнению, сыграла решающую роль в генезисе и формировании цивилизации. Великие реки Л.И. Мечников считал основным фактором, определившим зарождение и развитие цивилизации. «Четыре древнейшие великие культуры все зародились и развились на берегах великих рек. Хуанхэ и Янцзы орошают местность, где возникла и выросла китайская цивилизация; индийская, или ведийская, культура не выходила за пределы бассейнов Инда и Ганга; ассирийско-вавилонская цивилизация зародилась на берегах Тигра и Евфрата — двух жизненных артерий Месопотамской долины; наконец, Древний Египет был, как это утверждал еще Геродот, «даром» или «созданием Нила» (Мечников Л. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1995. С. 328—329). Поскольку эти цивилизации возникли на берегах рек, русский ученый называет их речными. Они, продолжает Л.И. Мечников, были изолированы друг от друга и поэтому сильно различались. По мере их распространения на побережья морей и тем более океанов они стали охватывать более широкий круг народов. Освоение океанов приводит к возникновению океанской цивилизации, которая начи-

нается с открытия Америки. Сторонники географического детерминизма внесли определенный вклад в изучение причин общественного развития. Вместе с тем нельзя не отметить, что они не учитывали качественного своеобразия общества и все объясняли лишь географическими условиями.

Другие мыслители при исследовании движущих причин общественного развития решающее значение придавали духовному фактору. Так, французские материалисты XVIII в. объясняли все социальные процессы из принципа: «Мнения правят миром». Основоположник позитивизма О. Конт прямо заявлял, что социальной детерминантой являются идеи: «Не читателям этой книги я считал бы нужным доказывать, что идеи управляют и переворачивают мир, или, другими словами, что весь социальный механизм действительно основывается на убеждениях» (Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. СПб., 1900. С. 21). Но такой подход не мог дать цельного научного представления о социальных феноменах.

Гегель, как и его предшественники, исходил из духовного фактора, но он поставил этот вопрос несколько иначе. Он считал, что творцом истории является мировой разум. «Разум есть субстанция, а именно то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие; разум есть бесконечная мощь... Разум есть бесконечное содержание, вся суть и истина...» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. М., 1993. С. 64).

Маркс к изучению истории подошел с диаметрально противоположных позиций, считая, что следует исходить не из идей, а из реальных жизненных предпосылок. «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 18). Люди в процессе совместной деятельности производят необходимые им жизненные средства, но тем самым они производят свою материальную жизнь, которая является фундаментом общества. Материальная жизнь, материальные общественные отношения, формирующиеся в процессе производства материаль-

ных благ и существующие независимо от воли и сознания человека, детерминируют все другие формы деятельности людей — политическую, духовную, социальную и т.д. Мораль, религия, философия и другие формы общественного сознания отражают материальную жизнь общества.

Детерминирующая роль материального фактора раскрывается путем анализа сфер общественной жизни. Общество возникло на определенном этапе эволюции природы. Оно — часть природы и вместе с тем качественно отличается от нее. Оно есть сложное структурированное целое, все элементы которого находятся в постоянном взаимодействии. В этом структурированном целом разные сферы выполняют разные функции, различающиеся по значимости для субъектов истории. Чтобы общество функционировало как целостное социальное образование, необходимо прежде всего производство и воспроизводство непосредственной жизни. Иначе говоря, нужно постоянно и непрерывно производить материальные ценности, строить жилье, заводы, фабрики, производить пищу, одежду и т.д. Это естественный процесс исторического развития общества. Поэтому Маркс и утверждал, что способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Другими словами, экономический фактор выступает в конечном счете как одна из детерминант, как одна из движущих сил исторического процесса.

Детерминирующая роль экономического фактора вовсе не значит, что генетически экономическая сфера предшествует другим сферам общественной жизни. Все сферы находятся в единстве и ни одна из них не предшествует другой. Экономика детерминирует исторический процесс в целом, но на каждом этапе его развития другие сферы могут выступать в качестве доминанты, т.е. могут играть господствующую роль. Возьмем, например, политику. Она нередко играла доминирующую роль в тех или иных общественных процессах.

Таким образом, различные сферы общества варианты, и каждая из них может доминировать в конкретных исторических условиях. Экономическая сфера — это детерминанта. Она имманентно вариативна, но для всего исторического процесса инвариантна.

Доминанты и детерминанты находятся в диалектическом единстве и постоянно взаимодействуют.

СОЦИОБИОЛОГИЯ — направление исследований, синтезирующее естественнонаучное (популяционная генетика, этология, экология, эволюционная теория) и социогуманитарное (социология, социальная психология, антропология, этнография) знание для изучения биологических основ социального поведения живых существ, включая человека. Термин «С.» был введен в 40-х гг. XX в., однако начало С. как науки связывают с выходом в свет в 1975 г. книги «Социобиология — новый синтез» Эдварда Уилсона.

С. претендует на статус новой строгой науки о человеке, она разрабатывает пограничные проблемы областей знания для того, чтобы вскрыть законы, на основании которых животные интегрируются в сообщества, факторы, определяющие структуру и генезис социальных структур. Иначе говоря, С. пытается объяснить природу «социальности» на основе того адаптивного значения, которое она имеет в борьбе за существование. Социальное поведение трактуется в С. довольно широко, этим термином описываются все те формы, которые порождены существованием живых организмов в сообществах и направлены на их сохранение и процветание. С. поставила задачу установления биологических основ альтруистических, эгоистических, агрессивных (доминирование, территориальная агрессия и т.д.), сексуальных (ухаживание, выбор партнера, выращивание потомства) форм поведения.

Человеку, вобравшему в себя результаты эволюции тысяч поколений различных видов, приходится иметь дело со многими запрограммированными в нем биологическими предпосылками. Для более глубокого познания человека С. предлагала «реконструировать предшествующую эволюционную историю социальной организации», проследить сходные черты в поведении человека и других животных. Применительно к человеку С. стремилась максимально полно описать природно-биологические основы жизнедеятельности человека для того, чтобы выяснить, как человек адаптирован к современной культуре, определить присущие и неустраняемые культурой следы эволюционного формирования вида, решить проблему

взаимосвязи природного и социального в человеке (в частности, установить контроль над генетической основой социального поведения человека). Вопрос о качественном отличии форм человеческого общественного поведения у социобиологов остался в тени. Здесь явно видно, что интерес естествоиспытателя постоянно довлеет в обсуждении проблем, выходящих за пределы предмета естествознания.

Социобиологи стремились найти тот субстрат, который соединил бы два потока информации: генетический и культурный. Новым было выделение единицы культурной эволюции и признание зависимости культуры от генетической детерминации. Социобиологи ввели понятие «генно-культурная коэволюция» — процесс взаимодействия культуры и природы, в котором культура порождена и оформлена биологическими императивами, а биологические черты изменяются генетическим путем под влиянием культуры. Теория генно-культурной коэволюции носит довольно отвлеченный и спекулятивный характер. Однако это не довод против С. как оригинальной попытки объяснить происхождение социальных характеристик человека. Вопрос о возможности перехода от биологии к социологии давал возможности отвечать, например, на следующие вопросы: как происходит трансформация эгоизма в альтруизм сообщества, как возникает коллективная адаптация, может ли альтруизм быть предпосылкой нравственности.

Для С. нередко характерна антропоморфизация исследуемых явлений (прямое применение понятий социологии для описания и объяснения биологических феноменов) или их биологизация (использование биологической терминологии для описания и объяснения фактов социальной действительности, включение человека и общества в сферу действия биологических закономерностей и т.д.).

СОЦИОЛОГИЯ — наука о взаимодействии и взаимосвязи общественных феноменов и процессов. Термин был введен в научный оборот французским философом XIX в. О. Контом. Но социологические проблемы в истории философии ставились и освещались еще в античную эпоху. С. изучает общество как целостное образование, имеющее

СПЕКУЛЯЦИЯ

свои законы развития и функционирования. В центре ее внимания находятся проблемы взаимоотношений общества и личности, социальной структуры и социальной стратификации, социальных институтов и социальных организаций, социального действия и социального поведения и др.

Социологические теории можно разбить на общие, специальные, отраслевые и т.д. Общие теории изучают процессы и явления, касающиеся всего общества как структурированного целого (например, теория социальных изменений), специальные теории рассматривают те или иные общественные явления (скажем, С. семьи), а отраслевые — те или иные сферы общественной жизни (С. политики, С. культуры и др.).

С., в отличие от философии истории и социальной философии, изучает общество на уровне средней абстракции. Это значит, что в поле ее зрения находятся вопросы взаимодействия и взаимообусловленности разных сфер общественной жизни — материальной, социальной, политической и духовной. Но она не дает их универсального философского анализа. Она рассматривает все эти сферы на микроуровне, т.е. интересуется проблемами, касающимися социальных групп, коллективов, взаимоотношений индивидов, общества, государства и т.д. С. имеет не только важное теоретическое, но и практическое значение. Ее выводы и данные могут быть использованы при решении тех или иных практических задач.

СПЕКУЛЯЦИЯ (от лат. *speculatio* — созерцание, умозрение) — тип знания, лежащий в основе метафизики как специфической философской дисциплины, направленной на осмысление предельных оснований сущего. В качестве объекта размышления или теоретического знания, осуществляемого посредством рефлексии, сфера спекулятивных знаний возвышается над сферой непосредственного опыта. В общем смысле С. обозначает теорию, противостоящую практике, т.е. означает мысль, которая не имеет иного объекта, кроме познания и объяснения и противопоставляется мысли как средству действия, направленного на практику. С. относят как к состоянию — активному созерцанию рефлексирующего наблюдателя, так и к процессу — рефлексивному схватыванию мыслью самой себя.

С. представляет собой исторически определенный опыт обоснования и построения философского знания, его несводимости ни к чувственному опыту, ни к наблюдению, ни к естественным наукам. Представление о философии как спекулятивном знании сложилось уже в античности. Согласно Аристотелю, знание заключается в том, чтобы найти начало вещей, т.е. дойти до предела, где мысль философа останавливается, чтобы созерцать объект познания, который есть также цель знания. Таким образом, «истину не ищут, а созерцают, достигнув ее», поскольку она предмет С. В схоластике С. рассматривалась как интеллектуальная интуиция, способность к умозрению и созерцанию сверхчувственного. В XVI—XVIII вв. под С. понималась синтезирующая деятельность разума, связующая воедино в мыслительную систему все содержание опыта. Кант, считавший, что познание всеобщего в абстрактной форме есть спекулятивное знание, а философия — спекулятивное познание разумом, тем не менее один из первых подверг С. и спекулятивное применение чистого разума критике. Гегель возобновил трактовку философии как спекулятивного знания, рассматривая диалектику в качестве высшей формы теоретического умозрения истины. В конце XIX в. С. как высшее теоретическое знание подверглась критике со стороны развивавшегося под влиянием науки и экспериментального знания позитивизма (Конт) и экзистенциальной философии (Кьеркегор).

Литература: Аристотель. Соч. Т. I. М., 1975; Кант И. Критика чистого разума. М., 1994; Декарт Р. Правила для руководства ума / Соч. Т. I. М., 1986; Бэкон Ф. Соч. М., 1977; Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. I. М., 1970.

СПИНОЗИЗМ — учение нидерландского философа Бенедикта Спинозы (1632—1677), важнейшими компонентами которого являются рационально-интуитивистская гносеология, пантеистическая метафизика, натуралистическое учение о природе, частицу которой составляет человек, механистический детерминизм, отвергающий всякую телеологию, рационалистическо-историческая критика Ветхого Завета, а также глубоко обоснованная светская этика, тем не менее объявленная Спинозой подлинной религией, в то время как официальные богооткровенные религии фактически отождествлены с суевериями.

Некоторые из этих компонентов оказали большое влияние на различных европейских философов XVII—XIX вв. Критическая заостренность против иудео-христианской религии, поскольку ее первым фундаментом служил Ветхий Завет, послужила одним из важных источников атеизма французских просветителей XVIII в., которые, однако, с позиций сенсуализма отвергали его метафизику. Великие немецкие идеалисты Шеллинг и Гегель, напротив, некоторые важнейшие свои идеи развивали на основе этой метафизики.

Однако наибольшее влияние С. оказал на многих философов (и ученых) своим отождествлением Бога с природой и ее законами (а также с единой и единственной субстанцией). Многими богословами и философами XVII—XVIII вв. Спиноза был квалифицирован как атеист, но он сам категорически отвергал эти обвинения, поскольку отождествлял атеизм с аморализмом и подчеркивал, что его пантеистическая метафизика и основанная на ней этика представляет собой подлинную религию. Отсюда позиции многих западных философов XIX—XX вв., начиная с Эрнеста Ренана (1823—1892), считающих С. подлинной религией просвещенных людей, совершенно не удовлетворенных традиционными догматическими монотеистическими религиями. Убедленным сторонником С. как «космической религии», отвергающей суеверия, объявлял себя великий физик Эйнштейн.

СПИРИТИЗМ (от лат. *spiritus* — душа, дух) — оккультистское течение, основанное на вере в загробное существование душ и характеризующееся особой практикой «общения» с ними посредством физического медиумизма (столоверчение и т.п.). Возник в США в середине XIX в. Истоки реального конфликта науки и разного рода оккультных занятий, прикинувшихся наукой, восходят к концу XVI — началу XVII в., когда только конституируется новый научный метод. Идеальным антиподом формирующейся новой науки предстает натурфилософия XVI в., выдвинувшая магию натуральную взамен магии божественной с ее стремлением к субстанциализации духовного. Чудо как богооткровенный акт развенчано, зато перенесено в сферу эмпирико-рациональных постижений. Оно монополизировано натурфи-

лософской наукой, безграничной, по мнению ее представителей, в своих эмпирических возможностях. На фоне повседневных «научно объясненных чудес» опыты формирующейся научной классики выглядят в глазах публики куда бедней эмпирико-натурфилософских — вселенского свойства — открытий. Всесильный эмпиризм опытного индуктивизма в духе Ф. Бэкона явился фундаментом нового научного мышления. Но именно в силу своего кажущегося всеисцеляющего этому эмпиризму приходится искать обоснования в принципиальном гипостазировании иррационального познания. Эта уже лишенная средневековой незамутненности мистика рационализируется, выступая изнанкой плоского эмпиризма, самого живучего натурфилософского наследия XVI в.

Таким образом, из одного и того же источника — натурфилософии Ренессанса, трансформированной в дальнейшем опытно-индуктивным эмпиризмом Ф. Бэкона, возникли классическая наука Галилея и Декарта, с одной стороны, и наукообразный оккультизм — с другой. Именно здесь следует искать гносеологические корни разного рода оккультных поветрий, в том числе и С., сопровождавших науку Нового времени.

«Существует старое положение диалектики, перешедшей в народное сознание: крайности сходятся, — пишет Энгельс. — Мы поэтому вряд ли ошибемся, если станем искать самые крайние степени фантазерства, легковерия и суеверия... у того... направления, которое, чванясь тем, что оно пользуется только опытом, относится к мышлению с глубочайшим презрением и, действительно, дальше всего ушло по части оскудения мысли» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 373). Но, как отмечает Маркс, если Декарт, например, «совершенно отделил свою физику от своей метафизики», то во всех отраслях оккультных знаний (в том числе в С. особенно) физика как раз не отделяется от метафизики. Именно в этом смысле С. равно около-наука (якобы-наука) и около-религия (якобы-религия). Не потому ли в роли критика оккультизма (и С. в частности) часто выступает именно эмпирический фронт науки — от имени всей науки в целом? Энгельс писал, что «голая эмпирия не способна покончить со спиритами... Пока путем разоблачения не покончили с каждым отдель-

ны мнимым чудом, у спиритов еще достаточно почвы под ногами».

Но, как известно, область чудесного практически безгранична. С. — лишь одно из звеньев в длинной цепи квазинаучных посягательств голого эмпиризма на живую науку: от розенкрейцеровских мистико-театральных фантазмагорий до летающих тарелок.

Явление С. в России в 70-х гг. XIX в. вызвало столкновение Достоевского и Менделеева. Конечно, этот эпизод — лишь отголосок того идейного конфликта, который возник у истоков классической науки. Но рассматриваемый спор интересен прежде всего в своем конкретно-историческом преломлении. И разумеется, потому, что его участниками оказались такие исполинские фигуры. Этот спор обнажил не только общезначимую «теоретическую» суть С., но и выявил экспансивную жизнь этого паранаучного феномена в конкретных социальных условиях российского интеллектуального безвременья. Представим этот спор, а с ним вместе и С., в его русской версии.

Рассматриваемая полемика, как это зафиксировано в исторических источниках, предстает в виде двух «монологов» (по выражению В.С. Библера): у Достоевского — в январском, мартовском и апрельском выпусках «Дневника писателя» за 1876 г.; у Менделеева — 15 декабря 1875 г. и 24–25 апреля 1876 г. К этим чтениям примыкают иные материалы, в том числе протоколы Комиссии для рассмотрения медиумических явлений, учрежденной 6 мая 1875 г. и возглавленной Д.И. Менделеевым, а также свидетельства русской периодической печати 70-х гг. Первоначальный состав комиссии обеспечивал представительство в ней как противников С., так и его сторонников. Впоследствии спиритствующие члены комиссии вышли из ее состава, отрицая справедливость ее антимедиумических заключений.

Едва ли стоит описывать предметную фактуру медиумических действий, разыгрываемых зимой 1875/76 г. на квартире А.Н. Аксакова, самого, пожалуй, последовательного и стойкого адепта русского столовращательного оккультизма. Сошлемся здесь на «Плоды просвещения» Л.Н. Толстого с его Толстой барыней и профессором Кругосветловым, обойдя при этом опыты с пирамидальными и манометрическими столами, узелками на веревочках, фотографированием духов и т.д.

и т.п. Заметим лишь, что зимой 1876 г. С. вышел из ограниченного круга петербургских гостиных, неожиданно став «притчей на устах у всех».

Материализация нематериального с оглядкой и с опорой на законное желание материалистического естествознания объяснить психическую деятельность человека реальными свойствами материи, наведение желанного моста между телом и духом — вот гносеологическое самооправдание адептов С. Медиум — мост между материальным и нематериальным. Он — посредующее звено между извечными, трансцендентно разведенными полюсами. «Материализация тьмы» обретает как бы научный статус. Дух приобретает «свойства плоти», но становится сам, сразу же, рабом медиума: тело — медиум — дух.

Второе обоснование С. — эмпирическое. «Пусть на стороне отрицателей находится ученость и знание, — говорит А.Н. Аксаков, — но зато на противной стороне стоит убеждение в реальности фактов, приобретенное собственными чувствами и рассудком» (цит. по: Материалы для суждения о спиритизме. СПб.: Изд-во Д. Менделеева, 1876. С. 312). Ему вторят Бутлеров и Вагнер.

Намечается определенный тип спиритической аргументации: чистейшая эмпирия, прямой чувственный опыт, принципиальное отсутствие гипотетической теоретической модели (или, во всяком случае, настаивание на таком отсутствии), апелляция к большинству, к здравому смыслу этого большинства, в чувственной, ошущенческой, практике которого — залог истинности; одним словом, все внешние аксессуары эмпирической, индуктивно-опытной «научной» обыденщины.

Таким образом, две позиции, два типа обоснования: с одной стороны, попытка теоретической идеализации, с другой — чистая индуктивно-опытная эмпирия. Позиции, эклектически совмещенные в С., полярны. Но вычлененные таким образом полярности способны привлечь к нему как принципиально разномыслящих сторонников, так и не менее принципиально разномыслящих оппонентов.

Чем же закончилась полемика Достоевского и Менделеева? Для Достоевского С. как материализованный спиритуализм отвратителен. С., рядящийся в профессорскую мантию, — плоский опыт, эмпирия, статистически вероятностный факт — статисти-

ческое резюме, иллюзия объективности, объектности, экспериментальной проверки и т.д. — все это лишь «похоже» на науку. Высшие силы онаучиваются, сам бог подлежит «научному» обоснованию. С. же предстает эмпирической фактурой спиритуализма как типа мышления. Исчезает духовность. Во всем этом — первоначальный мотив вхождения Достоевского в полемику.

Для Менделеева первопричина включения в спор иная. С. для него — чересчур «потусторонний» в своих исходных основаниях, но притворился «посюсторонним» — наукой.

Для обоих: спиритическая проблема эклектична, поставлена некорректно со всех точек зрения; дух оматериализован, материя якобы одухотворена, полюса совмещены, сферы влияния не разведены, а характер (или принцип) сведения сумбурен.

70-е г. XX в. — время резкого размежевания сфер интеллектуальной деятельности: веры (духа) и науки, но с мощнейшими экспансиями со стороны науки. Однако разделение это востребовало и своего коррелята — сведения. С. и был одной из попыток такого сведения. В идее синтеза отразилась реальная потребность русского общественного сознания. И Достоевский, и Менделеев не могли не включиться в принципиальное разоблачение русского столовращательного оккультизма, хотя и по разным гносеологическим соображениям.

В ходе полемики Достоевский пытается дезавуировать научность антиспиритской позиции Менделеева, защищая свободу научного поиска. На этом пути он приближается к пониманию науки как гипотетико-теоретического метода. Достоевского скорее устроило бы саморазоблачение С. Действительно, если бы Менделееву удалось доказать лженаучность С., тогда за последним осталась бы его «потусторонность». Это Достоевского никак не устраивает.

Мирозерцание Достоевского, покоящееся на религиозной основе, совсем не определялось собственно мистическими элементами. Религиозный идеал ставился Достоевским столь высоко, что попытки подтверждения этого идеала через какие бы то ни было эмпирические звенья должны были выглядеть в его глазах жалкой профанацией. Целостное бытие личности сопрягалось Достоевским с высшим духовным началом — видимо и без унижительного подтверждения

этой связи при помощи каких-то посредующих инстанций. Дух, выходящий кланяться на вызовы публики, — уже не Дух. Достоевский (хотя и по иным мотивам) мог бы подписаться под словами Т. Гексли, которые сочувственно цитирует Энгельс: «Единственная хорошая вещь, которая, по моему мнению, могла бы получиться из доказательства истинности спиритизма, это — новый аргумент против самоубийства. Лучше жить в качестве подметальщика улиц, чем в качестве покойника болтать чепуху устами какого-нибудь медиума, получающего гиней за сеанс» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 383).

Менделеев разоблачает некорректность методик, фальсификацию спиритических приемов, не покушаясь на большее (на главное!). Он изымает путем критики лишь внешние «научные» атрибуты, видя в них единственные основания сциентистски понятой научности, и тем самым перенимает эмпирическую методологию С. Говоря фигурально, Достоевский и Менделеев на излете спора вроде бы меняются местами.

Затем происходит «отступление» обеих сторон. Менделеев «лытит» спиритам, но Достоевского эти реверансы не устраивают. Менделеев «лытит» литераторам, под влиянием отчета Комиссии будто бы отвернувшимся от С., но и здесь Достоевский возражает. Сам же он, отступая, «лытит» науке, понимаемой, однако, широко: наука — не только плоский, позитивистского толка, рационализм.

В ходе спора идейное противоборство Достоевского и Менделеева стушевывается, конфликт загоняется вглубь, но не преодолевается. Это было обусловлено известной аморфностью русского общественного сознания 70-х гг. XIX в. Позиции же Достоевского и Менделеева лишь поляризуют скрытые контрверсы этого сознания, выступающего, однако, в реальной исторической действительности как некая целостность.

Диалог «Достоевский — Менделеев» обнаружит противоречия в сциентизирующемся мышлении XIX в. Между тем и Достоевский и Менделеев — каждый по-своему — свидетельствовали о все более усиливающемся стремлении к целостному познанию мира. Но именно — «каждый по-своему». В ведении Менделеева — лишь часть действительности, правда, принимаемая им за всю действительность целиком. Эта дей-

СПОСОБ ПРОИЗВОДСТВА

ствительность, по Менделееву, может быть познана индуктивно-опытной наукой — и познана до конца. В ведении же Достоевского — вся действительность в целом, средоточием которой является человек. Даже такое частное явление, как С., соотносится писателем с этой глобальностью. Между тем без опоры на естественнонаучный метод человек до конца познан быть не может. Но такой задачи и не ставит перед собой Достоевский-художник. Он ограничивает свои полномочия областью «сотворенной» действительности. Тогда трансцендентная сущность человека (равно и мироздания) остается принципиально непостижимой.

Итак, каждый из спорящих и прав и неправ в одно и то же время. И все же позиция Достоевского представляется более эвристичной. Но отнюдь не потому, что он и в самом деле ученый-теоретик. В центре универсума Достоевского — человек, но человек конкретный, неповторимый, по сути — эмпирический (как и должно для художника). Но именно человек, а не «самодвижущаяся» мебель. Вот почему позиция Достоевского скрывает в себе интенцию позитивного теоретического конструирования. Но и Достоевский и Менделеев демонстрировали назревающую потребность целостного постижения мира. Преподан урок, поучительный и ныне.

Литература: Рабинович В.Л. Достоевский и Менделеев: антиспиритический диалог (В соавторстве с И.Л. Волгиным) // Вопросы философии. 1971. № 11.

СПОСОБ ПРОИЗВОДСТВА — категория *исторического материализма*, обозначающая единство производительных сил и производственных отношений и указывающая на способ производства материальной жизни. В состав производительных сил входят средства производства и люди. Главной производительной силой выступает человек. Производительные силы — это сложный комплекс различных элементов, куда входят наука, навыки людей, транспорт, природные условия и т.д. «Производительная сила труда определяется разнообразными обстоятельствами, между прочим средней степенью искусства рабочего, уровнем развития науки и степенью ее технологического применения, общественной комбинацией производственного процесса, размерами и эффективно-

стью средств производства, природными условиями» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 48). Люди в процессе производства материальных ценностей вступают в определенные производственные отношения. Последние включают в себя следующие элементы: отношение к средствам производства, отношения обмена, распределения и потребления. Главным элементом производственных отношений является отношение к средствам производства. *Класс*, обладающий этими средствами, есть господствующий класс. От собственности на средства производства зависит обмен, распределение и потребление.

Производительные силы являются содержанием, а производственные отношения — формой. С изменением содержания должна меняться и форма. Иначе говоря, производственные отношения должны соответствовать характеру и уровню развития производительных сил. Без такого соответствия обостряются общественные противоречия, что вызывает глубокий социально-экономический и политический кризис, который в зависимости от конкретно-исторических условий преодолевается либо эволюционным, либо революционным путем.

СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ (нем. *Urteilkraft*) — в кантовской философии обозначение одной из познавательных способностей. В широком смысле С.с. совпадает со способностью мышления вообще, т.к. суждение является, по Канту, фундаментальным актом мышления. В узком смысле, под С.с. как важным посредствующим звеном между рассудком и разумом Кант понимает процесс подведения единичного под общее или общего под единичное. В первом случае, когда общее в виде правила или закона уже дано и требуется лишь установить, подпадает ли данный случай под это правило (или указать условия подведения общего под единичное как в случае трансцендентальной С.с., т.е. схематизма чистого рассудка), имеет место «определяющая С.с.». Кант доказывает, что для определяющей С.с. не может быть никаких общих рецептов ее надлежащего употребления, т.к. всякий общий рецепт в свою очередь нуждается в С.с. для установления его применимости к данному случаю. Единственным учителем выступает опыт. Определяющей С.с. противостоит «рефлектиру-

ющая С.с.». Здесь единичное уже дано и требуется найти правило или закон, под который его можно было бы подвести. Наиболее ярко рефлектирующая С.с. проявляется при выдвигании гипотез систематического и целесообразного единства природных законов (в регулятивном применении разума). Другая важная область действия этой способности — эстетические суждения, где единичные чувственные образы подводятся под неопределенные понятия об их цели. Наличие понятия о цели свидетельствует об участии рассудка, неопределенность этого понятия будит воображение, а все вместе — приводит к гармоническому взаимодействию этих способностей, оказывающему благоприятное влияние на внутреннее чувство и порождающему эстетические переживания. Таким образом, рефлектирующая С.с. во всех своих аспектах внутренне связана с понятием целесообразности и, подобно рассудку и разуму имеет свое собственное *a priori*, правда, всецело субъективное (*a priori* рассудка объективно в теоретическом плане, *a priori* разума — в практическом).

СПРАВЕДЛИВОСТЬ — категория этики, права и социально-политических наук, фокусирующая общие нравственно-правовые условия совместной жизни людей, рассматриваемой под углом зрения сталкивающихся желаний, интересов, обязанностей. С. касается человеческих взаимоотношений во всех их общественно значимых разновидностях (от межличностной сферы до международных отношений). Специфический этический аспект С. — соотношение блага и зла при совместном существовании в рамках единого *социального пространства*, их обоснование и распределение.

Существуют два значения понятия С. — широкое (общая С.) и узкое (частная С.). Это разграничение предложил еще Аристотель, учение о С. («Никомахова этика». Кн. V) которого в своем существенном содержании сохраняет значение до настоящего времени.

Под общей С. Аристотель понимал соответствие действия закону, разумность полисной жизни; общую С. можно определить как общий нравственный знаменатель всех социально упорядоченных отношений между людьми, высшую нравственно-правовую инстанцию в общественных делах. С. спо-

собствует установлению правовых отношений в общественной жизни, и в то же время она совпадает с нравственностью в ее социальной значимости. Общее понятие С. содержит положительные признаки, квалифицирующие предназначение и смысл совместного, объединенного, социально-упорядоченного существования в обществе и государстве. В осмыслении общей С. сложились две философские традиции, за которыми стоят различные общественные практики.

Первая традиция исходит из идеи кооперации. Эта идея основана на том, что сложение элементов целого дает дополнительный результат, существенно характеризующий целое и не позволяющий считать последнее простой арифметической суммой его элементов. Государство как особый тип организации общества не просто предоставляет условия для выживания и безопасного существования индивидов, а есть в то же время способ добродетельной жизни, конкретная форма, только в которой индивиды могут в соответствии со своим естественным предназначением достичь совершенства. Путь развития от природного индивида к нравственно-добродетельной личности лежит через разумно устроенное общежитие. Общежитие (полис, совместно-государственная организация жизни), во-первых, благодаря разделению труда и образованию вследствие этого различных наук и искусств создает благоприятную среду для реализации добродетельных начал личностей; во-вторых, позволяет отделить умственный труд от физического, создать досуг, являющийся условием свободного развертывания внутренних сил индивида. Государство в его адекватных формах (например, полис для античных авторов, просвещенная монархия для Гегеля) мыслится представителями этой традиции обоснования общей С. как воплощенный разум, предметное выражение разумности человека. Поэтому и благо государства ставится выше блага отдельных индивидов. Платон, отвечая устами Сократа на возражение, что его идеальное государство делает людей не слишком-то счастливыми, отвечает: «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо в целом» (Платон. Соч.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ

В 3-х т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 207). Этическое гипостазирование общества и государства соотносено с пониманием того, что гарантией С. является в конечном счете индивидуальная добродетель, справедливая личность, основная и специфическая черта которой состоит в следовании долгу, нравственным обязанностям независимо от личных склонностей, выгод, пристрастий. Она руководствуется убеждением «каждому — свое» и на его основе не только умеет ограничивать себя, но и признавать первенство других, право господствовать над собой тем, кого она по своим человеческим качествам (в силу мудрости, природной одаренности и т.п.) считает способными к этой роли.

Вторая традиция обоснования С. понимает государство лишь как инструмент сдерживания конфликтов, как аппарат для создания среды безопасного существования индивидов. Эта традиция наиболее полно воплотилась в договорных концепциях образования государства. Исходной посылкой этих концепций является гипотеза естественного (первобытного) состояния общественной жизни, в котором индивиды обладали неограниченной свободой, в силу чего в условиях постоянного дефицита материальных благ они враждовали друг с другом. Неограниченная свобода (произвол), право на все оборачиваются отсутствием какого-либо права. Государство является разумным выходом из такого состояния; его назначение состоит в том, чтобы гарантировать безопасность индивидов путем такого взаимоуравновешивания прав индивидов, когда человеку должно «довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы у других людей по отношению к себе» (Гоббс. Левиафан. Гл. XIV / Избр. произв. В 2-х т. Т. 2. М., 1965. С. 157). С. государства в этом случае измеряется благополучием индивидов. Нравственно санкционированной общественной целью становится «наибольшее счастье наибольшего числа людей» (Бентам). Нравственное оправдание государства оказывается одновременно его ограничением, сведением к приемлемому для всех необходимому минимуму. В этой традиции С. понимается по преимуществу как совокупность фиксированных, чаще всего кодифицированных требований, осуществление которых гарантируется поощрениями и наказаниями, достаточ-

ными для того, чтобы обеспечить действенность этих требований. С. как инструментальная совокупность требований предполагает формирование у индивидов определенных субъективных способностей — прежде всего следования нормам, но в идеале она может функционировать автономно, вне доброй воли справедливой личности.

Первую из рассматриваемых моделей общей С. можно назвать кооперативно-холистской; в древности ее классическим представителем был Платон, в значительной степени Аристотель, в Новое время — Гегель, Маркс. Ее основной недостаток — отсутствие ответа на вопрос о том, кто учреждает справедливое общество и государство, кто репрезентирует воплощенный в них всеобщий разум. Вторую модель можно назвать конфликтно-индивидуалистической. Она типична для Нового времени, ее яркими представителями являются Гоббс, Локк, Кант и др. Основной недостаток этой модели состоит в том, что в ней разумный свободный индивид, являющийся продуктом, итогом исторического развития рассматривается в качестве предпосылки исторического процесса.

Специальная, или частная, С. есть нравственно санкционированная соразмерность в распределении благ и зол совместной жизни людей в рамках единого социального, государственно-организованного пространства, степень совершенства самого способа общественной жизни и взаимного уравнивания конфликтующих интересов в обществе и государстве. В этом значении С. прямо связана с правом, в определенной мере совпадает с ним. Она является предметом изучения преимущественно социальных наук в отличие от общей С. — предмета моральной философии.

Существует две выделенных еще Аристотелем и составляющих основу всех последующих теорий С.: распределительная С. и уравнивающая С. Это — формы (виды) специальной, частной С. Они представляют собой способы распределения дефицитных благ — благ, которых не хватает на всех тех, кто на них претендует, и которые вообще не могут быть распределены без того, чтобы кого-то не обделить. Их следует называть частными благами в отличие от общих благ, которые, напротив, по своей природе не могут быть поделены между индивидами, как, например, всеобщее образование или приемле-

мая экология. Поэтому С. представляет собой способ отношения человека к другому лицу, опосредованный отношением к благам, на которые они оба претендуют. Формула С. всегда представляет собой пропорцию между четырьмя членами, где соотношение лиц А и В такое же, каково соотношение получаемых ими благ а и в. Справедливый человек и справедливое общество суть такие, которые могут найти нравственную меру в распределении благ и зол (выгод и тягот), а нравственной может считаться такая мера, которая устраивает всех и на которую получено согласие тех, на чью долю выпадает больше тягот.

Распределительная С. есть распределение благ (имущества, почестей и всего прочего), а соответственно и тягот, обязанностей с учетом достоинства лиц, т.е. в зависимости от их вклада в общее дело, от «удельного веса» в масштабе общества. Нормы распределительной С. вырабатываются обществом и, хотя в основе своей и определяются его объективными законами, тем не менее несут на себе печать субъективности, ментальных особенностей и волевой решимости конкретных народов, поколений, личностей. Существуют три основных исторически выработанных ее принципа: каждому — то же самое (всем поровну), каждому — по заслугам, каждому — по потребностям. Первый и третий принципы по отношению к современному обществу могут считаться исторически маргинальными: первый архаичен и в качестве уравнительного равенства был принципом первобытно-родовых отношений, третий обращен в будущее и характеризует социальные утопии (например, коммунистические). Основным, определяющим для современных обществ является принцип «каждому — по заслугам» (типичные примеры — заработная плата в зависимости от количества и качества труда, распределение наград в зависимости от боевых подвигов). Другие принципы, хотя и в качестве второстепенных, также являются сегодня действительными и в определенных областях незаменимыми: например, распределение так называемых базовых ценностей (прав человека) осуществляется по принципу «всем поровну», а социальная помощь или налоговые льготы в зависимости от числа детей подходят под принцип «каждому по потребностям».

Уравнивающая С. представляет такое распределение благ и зол в обществе, которое осуществляется без учета достоинства лиц. Здесь речь идет в основном о двух типах общественных отношений, названных Аристотелем произвольным и непроизвольным обменом: об обмене вещей и о наказаниях. Обмен вещей тогда считается справедливым, когда он осуществляется в соответствии с их действительной ценностью. Преимущественным пространством уравнивающей С. является рынок, на котором неважно, кто покупает (гений или идиот, красавец или урод и т.п.), а важно лишь то, сколько он платит. Разумеется, действительная ценность вещей (товаров) не есть нечто самоочевидное, и бывает крайне трудно найти объективную меру для результатов разнокачественного труда, но это особый вопрос, который решается в соответствии с историческими условиями жизни конкретного общества. На сегодняшний день уравнивающая С. реализуется на основании всеобщего эквивалента в форме денег и является преимущественным предметом экономических наук. Справедливая оценка в наказаниях, когда предстоит найти адекватную меру нанесенному в результате преступления ущербу, состоит в их неотвратимости — в том, чтобы они налагались также независимо от того, кто их совершил (президент или нищий, богатый или бедный и т.п.).

Распределяющая С. задает нравственно-регулятивные основы общественных отношений по преимуществу в их коммунальном, личностно выраженном аспекте, а уравнивающая — в деловом, объективированном аспекте. Конкретные общества обычно отдают предпочтение той или иной форме С. (например, феодальное и социалистическое общество отдает приоритет распределяющей С., буржуазное общество — уравнивающей), но тем не менее в каждом из них представлены обе эти формы. Оптимальное, соответствующее достигнутому уровню развития человеческих сил сочетание этих форм С. в целом и применительно к отдельным фрагментам межчеловеческих отношений имеет решающее значение для определения меры С. общества.

Современные этические дискуссии о С. фокусируются вокруг теории С. американского профессора Дж. Ролса, которая имеет синтетический характер, обобщая различные

СТОИЦИЗМ

концепции и аспекты С. Теория Ролса предлагает идеально-типическую модель С. в либерально-демократических обществах. Ее нормативными основами являются два принципа: «каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других»; «социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы они были а) к наибольшей ожидаемой выгоде наименее преуспевших и делали б) доступ к должностям и положениям открытым для всех в условиях честного равенства возможностей» (Ролс Дж. С. 66, 84).

Литература: Аристотель. Никомахова этика. Кн. V; Гоббс Т. Левиафан. Гл. 13–15; Кант И. Метафизика нравственности. Ч. I. Метафизические начала учения о праве; Ролс Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

СТОИЦИЗМ — влиятельнейшая философская доктрина эллинистически-римской эпохи. В истории С. различают три периода: Раннюю Стою (IV—III вв. до н.э.), к которой относятся основатели школы — Зенон Китионский, его ученик Клеанф и крупнейший мыслитель и систематизатор учения Хризипп; Среднюю Стою (Панетий, Посидоний — II—I вв. до н.э.) и Позднюю Стою (римский стоицизм — Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий — I—II вв.).

Стоики подразделяют философию на логику, физику и этику. «Душа» всего учения, его вершина и цель — этика. Стоическое определение философии — «философия есть усердие в мудрости, а мудрость — знание вещей божественных и человеческих».

Физика стоиков включает в себя космологию и теологию; учение о космосе опирается на традицию гераклитовской космологии и энергетизм Аристотеля. Мир, космос, целое представляет собой воплощение разных стадий и форм мирового огня — одушевленной, разумной субстанции. Внутри самого огня различают два начала — активное, действующее и пассивное, претерпевающее; первое — разум, логос, второе — бескачественная материя. Монизм стоиков не допускает субстанциального различения этих принципов: оба они телесны, телесными оказываются также истина и добродетели. Космос рассматривается как единый организм, все элементы которого связаны уни-

версальной «симпатией», основой ее является огненное «дыхание», включающее в себя и отдельные человеческие души. Все части космоса дифференцированы соответственно тоническому напряжению мировой пнеумы (духа), идущему как от периферии к центру — оно конституирует сущность каждой вещи, будучи основой ее единства, — так и направленному вовне, на периферию бытия — в этом случае им порождается качественное многообразие и различие в вещах. Эта схематика принципиально значима для моральной жизни стоического субъекта, т.к. ею заданы объективные ценностные ориентиры и соизмеряющиеся с ними типологии нравственного бытия, где приоритетными будут интравертированные «склады души». Наряду с объективной структурой ценностных определений стоическая этика, однако, предполагает и формы субъективной детерминации моральных констант как специфических проекций душевных установок во внешний мир с последующим их гипостазированием.

В стоическом космосе господствует провидение — божественный логос в его разумно-устроющей функции, в силу которой универсум представляет собой нечто этически и эстетически совершенное. В теодицее стоиков зло необходимо включается в космическую гармонию, а пороки являются коррелятами добродетелей. Бог зачастую мыслится как личностно-попечительствующее о мире начало (гимн Клеанфа к Зевсу, образ божества у поздних стоиков). Судьба — воплощение того же логоса в закономерной, неразрывной связи всех событий, приводящей все части космоса в совершенное единство целью детерминации, не оставляя место случайности и хаосу. В той мере, в какой сила судьбы представляется человеку непознаваемой и стихийно-принудительной, она понимается как рок, фатум, фортуна, или случай. Коллизия судьбы и самоопределяющегося индивида — одна из популярных тем стоической моралистики. Отрицание стоиками бессмертия индивидуальной души, а также сведение теологических реалий лишь к побудительным началам в структуре моральных мотиваций субъекта позволяет видеть в стоической моральной доктрине опыт построения автономной секулярной этической концепции.

Этика — высшая цель добродетельной жизни — это блаженство, определенное гра-

ницами самой добродетели. Добродетель же есть «согласованная жизнь», или «жизнь, согласная с природой» («с логосом»). Таким образом, добродетель означает внутреннюю целостность позитивных моральных качеств субъекта, основанную на разуме — моральном законе; при этом сам моральный закон является выражением подлинной «природы» человека как части природы универсальной (натуралистическая черта, характерная для многих этических доктрин античного мира). Идя по пути добродетели, стоик не столько интериоризирует в себе норму морального должностования, сколько реализует и завершает свое «естественное» стремление к самосохранению и самовыражению: добродетель есть то, что «свойственно» человеку как разумному существу, а порок — отклонение от него, превратное бытие. В таком контексте и наслаждение будет лишь синдромом благого склада души. Добродетель — одна и целостна, но раскрывается в системе кардинальных добродетелей, которые интеллектуалистски определяются как виды знания: например, разумение — это знание добра, зла и середины между ними; соответственно трактуются здравомыслие, мужество и справедливость. В то же время, вслед за Аристотелем, стоики говорят о добродетели как об особом «расположении» души, не сводимом к «умственному признанию»; она — высшее и единственное благо и в своем осуществлении ни в чем, кроме самой себя, не нуждается. Ее одной достаточно и для счастья. Все вещи разделяются на добрые, злые и «безразличные» — последние включают в себя жизнь и смерть, здоровье и болезнь, богатство и бедность и т.д. «Безразличные» объекты, тем не менее, могут обладать ценностью — быть «предпочтительными» или «избегаемыми». Выведение жизни и смерти за пределы моральных определений приводит к тому, что самоубийство при определенных мотивациях становится оправданным и даже рекомендуемым («благой уход»), и в этом стоики видят расширение пространства для нравственной свободы: ригоризм их морального идеала не допускает уступок слабостям, свойственным человеку как эмпирическому существу. Страх смерти не может быть основанием морально ущербного поступка — «выход есть», говорит Сенека. Добродетельные поступки могут исполняться как «надлежащие» и как «прямодеяния» — только последние суть

вполне благие действия, т.к. определяются устойчивой нравственной мотивацией.

Зло порождается страстями неразумными, чрезмерными движениями души (страсти могут быть и «ложными суждениями»); их четыре — печаль, страх, вожделение и наслаждение. Одна из главных задач стоической моральной доктрины — преодоление страстей (перипатетики настаивают на «умерении» их). Отсюда и культивируемые стоической моральной философией состояния бесстрастия, невозмутимости и самодовления — предельной собранности, центрированности душевных энергий. При этом допускается наличие и «добрых страстей» — радости, осторожности и воли. Всем универсумом идеальных нравственных качеств обладает в стоицизме мудрец — воплощенное благо и носитель добродетели. Стоическая доктрина не знает умозрительных построений и носит ярко выраженный практический характер — не случайно моральное благо отождествляется в ней с полезным. В отличие от платонизма, в С. этические абсолюты получают человеческое воплощение и олицетворяются в образе мудреца. Правда, этот груз оказывается непомерным для человека, что приводит к определенным абберациям морального сознания и парадоксам: мудрец представляется и человеком, и богом; он даже выше богов (он не совершает поступков); между мудрецом и профаном нет переходных ступеней (т.е. мудрости нельзя научиться); все добродетели равны между собой, как и все пороки (нет различия между проступками по степени их тяжести); мудрец может делать все, что захочет, поскольку предполагается, что он все делает правильно (эзотерический, нечеловеческий аспект мудрости); у мудреца — свои специфические отношения с мировым законом и судьбой — он внутренне мотивирован моральными абсолютами и не подчиняется судьбе, поэтому все его действия свободны: веления судьбы совпадают с его внутренними побуждениями. Концепция самодовлеющей добродетели в С. обнаруживает существенное влияние кинического учения (по словам стоика Аполлодора, «кинизм есть кратчайший путь к добродетели»). К этому же кругу идей можно отнести и стоический образ гражданина (космополита). Стоик определяет свою гражданскую принадлежность в терминах эмпирического полиса и полиса разумного, мирового государ-

СТОХАСТИЧНОСТЬ

ства. Универсальное сообщество разумных существ оказывается результатом расширения до периферийных сфер космоса врожденного человеку стремления к индивидуальному самосохранению; социальность становится нравственным императивом. При этом эмпирические социальные определения субъекта рассматриваются как профанические «маски», скрывающие его подлинную самость (метафоры «сцены» бытия, «человеческой комедии»).

Стоическая этика представляет собой чрезвычайно значимый прецедент автономного морального сознания, экзистенциальной сосредоточенности субъекта на внутренних аспектах нравственной жизни, находящей свое скульптурное выражение в невозмутимо-каменном лице мудреца.

СТОХАСТИЧНОСТЬ (от греч. *στοχαστικός* — способный угадывать) — свойство полностью детерминированной нелинейной системы, состоящее в возникновении в ней нерегулярных колебаний, которые внешне неотличимы от случайных процессов. Физическая природа возникновения этого эффекта — неустойчивость траекторий системы в ее фазовом пространстве. Свойство С. сложных систем носит фундаментальный характер, т.к. кладет конец ожиданиям ряда теоретиков, что физическая теория будет завершена после создания теории суперсимметрии, которая должна в рамках единого методологического подхода описать все четыре типа фундаментальных взаимодействий.

СТРУКТУРА ВРЕМЕНИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ. В феноменологии различают объективное время существования реальных предметов и имманентное время сознания их, т.к. любое переживание временных отношений в сознании само обладает своей временностью. Анализ именно этого внутреннего времени и составляет собственную задачу феноменологии, тогда как объективное время не является феноменологически данным и подлежит «нейтрализации» в эпоху. Посредством феноменологической эпохы происходит смещение исследовательского интереса от объективного времени к внутреннему сознанию-времени, в котором конституируется объективное время.

Всякое сознание как интенциональное переживание имеет свою внутреннюю вре-

менную структуру. Начальной позицией сознания-времени является точка Теперь (актуальное настоящее, или первичное впечатление в восприятии), которая всегда дана в связи с целым всего сознания, т.е. в предданных *горизонтах* прошлого и будущего. Каждое актуальное переживание несет с собой «шлейф» бывших переживаний и предвосхищает будущее. Причем в этом временном потоке постоянно происходят модификации.

Теперь мгновенно переходит в более-не-Теперь, а еще-не-Теперь занимает место Теперь. Неизменной остается только сама формальная структура потока: ретенция — Теперь — протенция. Ретенция (лат. *retentio* — удерживание) — первичная память, удерживаемая в настоящем. В узком смысле это мгновенное сознание только что истекшей фазы, «живой горизонт Теперь», но в то же время ретенция «несет в себе наследие прошлого», т.е. подразумевает весь континуальный ряд отодвигаемых в прошлое моментов актуального Теперь, который, подобно хвосту кометы, постепенно ослабевает, теряя ясность и отчетливость. Протенция (лат. *protentio* — предвосхищение) — первичное ожидание, предвосхищение будущего в настоящем. Если в ретенциальном сознании можно проследить путь от настоящего к прошедшему, то осуществление протенций ведет от прошлого к «живущему настоящему». Таким образом, становится ясно, как благодаря темпоральной структуре переживаний обеспечивается связность всего сознания. Внутреннее сознание времени выступает той основной формой универсального синтеза, которая делает возможными все прочие синтезы сознания.

Обращая взгляд от темпоральности переживаний к самой имманентной временности как таковой, мы обнаруживаем предельный уровень общей структуры времени — «абсолютный темпорально-конститутивный поток сознания», в котором конституирующее и конституируемое совпадают. Именно этот застывший поток вневременного времени, называемый Гуссерлем «первичным сознанием», или «абсолютной субъективностью», является наиболее глубинным пластом феноменологического исследования и фундаментом феноменологической онтологии. Возможность самой феноменологии сознания укоренена в его собственной временности, поскольку имманентное время

обуславливает как возможность конститутивной деятельности сознания, которую описывает феноменология, так и возможность рефлексии (альфы и омеги феноменологического метода) на основе ретенциально-го сознания.

Литература: Гуссерль Э. Собр. соч. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994; Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988; Рубене М. Учение Гуссерля о времени // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии. Рига, 1981.

СТРУКТУРАЛИЗМ — конкретно-научная и философская методология осмысления культуры, первоначально складывается в лингвистике, литературоведении, антропологии (первая половина XX в.), затем распространяется и на другие сферы культуры, превращается в общегуманитарную методологию и философски осмысливается в 1950—60-х гг.; в конце 1960-х гг. происходит процесс размывания, критики и самокритики этого течения, в результате чего возникает *постструктурализм*. Виднейшие представители С. — это В. Пропп, О. Фрейдберг, Н. Трубецкой, Р. Якобсон, К. Леви-Стросс, ранний Р. Барт, А. Ж. Греймас и др.

Еще в начале XX в. швейцарский лингвист Ф. де Соссюр жестко противопоставил язык как систему, в которой отношения доминируют над элементами речи как индивидуальным вариациям систем языка, предложив сосредоточиться на первом. Для выделения собственно сферы языка он выдвинул два разделения: означаемое (собственно коллективное психическое содержание) и означающее как акустический образ, а также синхронию и диахронию. Синхрония — логические и психические отношения, связывающие сосуществующие элементы языка и образующие его систему так, как она воспринимается коллективным сознанием. Диахрония — отношения следования друг за другом во времени элементов, не образующих систему и не воспринимаемых одним и тем же коллективным сознанием.

Далее развитие С. связано с формированием идей членения и монтажа, функций и структуры.

Членение — это такое разделение первичного объекта, которое позволяет выделить в нем фрагменты, сами по себе смысла не имеющие; смысл порождает их соединение; но

малейшее изменение конфигурации фрагмента ведет к изменению смысла (минимальное множество фрагментов, из которых мы запрашиваем составляющие, желая воссоздать какой-либо объект, — это парадигма). Иногда в структуралистской традиции в этой связи используется термин «оппозиция». Оппозиция — это лингвистически существенное различие между единицами плана выражения, которому соответствует различие между единицами плана содержания.

Затем необходимо выявить правила взаимного монтажа единиц, причем не случайные, а строго определенные; благодаря этим правилам из единиц образуется объект, принадлежащий к области функционального. В нем обнаруживаются его собственные правила функционирования (функции) объекта.

«Модель — это интеллект, приплюсованный к предмету, и такой добавок имеет антропологическую значимость в том смысле, что он оказывается самим человеком, его историей, его ситуацией, его свободой и даже тем сопротивлением, которое природа оказывает его разуму» — так Р. Барт характеризует принципиальную установку С.

Если Соссюр сосредотачивается на некоторой психической общности, то С. «феноменологизирует» предмет анализа, ибо воссозданный функциональный объект оказывается продуктом человеческого мышления, независимым от конкретного человека, он существует объективно и не является в этом смысле психическим. «Не люди думают мифами, а мифы думаются между собой» (К. Леви-Стросс). В результате С. оказывается методологически пригодным для анализа всей культуры. В это время разворачивается исследование мифов современного мышления, структуры города, моды и т. д. С. становится социологией. Следует также заметить, что только К. Леви-Стросс называет себя структуралистом, остальные же представители этого течения считают такое название не совсем точным.

Однако мысль о том, что структура является алгоритмом мышления, заставляет совершенно иначе подойти к понятиям «Я», «другой», «бессознательное» и «язык». Ж. Лакан считает, что реальное — это нечто ускользающее от дискурса, воплощение невозможного. Воображаемое — это образ «Я», который формируется «на стадии зеркала», когда ребенок, видя свое отражение в нем,

СТЫД

начинает отождествлять себя с ним. Воображаемое подчиняется логике иллюзии. Нужды преобразуются в желания, управляющие нашими взаимоотношениями с миром. В их основе все-таки лежат нужды слиться с миром, и они преобразуются в желание быть признаваемым, любимым, нужным другому. «Другой» же связан с третьим уровнем — символическим. Это порядок культуры, который ребенок усваивает, живя в обществе. Бессознательное — это речь другого, редактируемая воображаемым.

Уже лакановская стратегия делает возможным поиск изнанки структуры, того, что в ней непосредственно не присутствует, но ее определяет. Сходные шаги осуществляются и другими структуралистами. Недовольство «всесилием структур», стимулированное также и политическими событиями 1968 г., приводит к разложению С. и появлению постструктурализма.

Литература: Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977; Пропп В. Морфология русской сказки. М., 1926; Он же. Исторические корни волшебной сказки. М., 1928; Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. М., 1936; Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985; Семиотика. М., 1983; Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1976; Структурализм: за и против. М., 1975; Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.

СТЫД — моральное чувство, возникающее в связи с осуждением своего поступка, мотива поведения или какого-либо собственного недостатка. В отличие от совести, которая является исключительно внутренней реакцией нравственного самосознания на нарушение моральных требований, С. связан с опасением осуждения поступков или недостатков со стороны окружающих. Чувством, противоположным С., является гордость, которая возникает как результат положительной нравственной самооценки.

Особенность чувства С. — специфическое внешнее проявление: покраснение кожи лица (краска С.). В том, что такая реакция не свойственна ни одному живому существу, кроме человека, Вл. Соловьев видел признак божественного происхождения С. и вообще нравственных качеств. В действительности появление краски С. может быть объяснено с точки зрения эволюционного развития человека. Исследуя проблему проявления

человеческих эмоций в первобытном обществе, Леви-Стросс показал, что многие специфические эмоции человека развиваются как реакции на введенный до проявления самих этих эмоций запрет. Это может быть отнесено и к С. С. является специфически человеческой реакцией, сформированной благодаря специальной психо-терапевтической практике (воспроизводимой в процессе воспитания каждого нового поколения), направленной на формирование человеческих качеств, способствующих воспроизводству общепринятого поведения, и поэтому позволяющих сделать видимым отклонения от такого поведения. С усложнением характера социальной жизни, развитием индивидуальности человека и вытекающим отсюда разделением реальных нравов с их идеальным выражением в виде обобщенных норм чувства С. оказывается недостаточно для реального общественного контроля за поведением. Общество начинает стимулировать развитие более глубоких уровней нравственного самосознания личности, не сводящихся к автоматической реакции на нарушение того или иного требования, а действующих на основе всей совокупности нравственных представлений.

СУБЛИМАЦИЯ (нем. Sublimierung) — понятие, введенное З. Фрейдом, предназначенное для описания одного из механизмов реинвестиции энергии сексуального влечения (либидо) на пути достижения удовлетворения. В наиболее общей форме С. представляет собой «связанный с развитием процесс, посредством которого инстинктивные энергии разряжаются в неинстинктивные формы поведения» (Ч. Райкрофт). Под действием принципа реальности (накладываемых социальной средой ограничений) индивид вынужден искать пути компенсации отсутствия возможности непосредственного сексуального удовлетворения; среди таких компенсаторных инвестиций либидо С. занимает особое место: «... сексуальное стремление отказывается от своей цели частного удовольствия или удовольствия от продолжения рода и направляется к другой цели, генетически связанной с той, от которой отказались, но самой по себе уже не сексуальной, а заслуживающей название социальной» (З. Фрейд).

Теория С. как основы художественного (и вообще любого) творчества составляет

ядро эстетических концепций, придерживающихся психоанализа. Всякое художественное произведение трактуется психоанализом как С. художником тех или иных либидозных влечений, так что всякий анализ творчества заранее приобретает сексуальный контекст. Это означает, что вопросы стиля и формообразования выпадают из компетенции психоанализа. Доступной для изучения остается лишь общая сюжетная сторона и психологический тип художника. Это вызвало справедливую критику, указывающую на редукционизм теории С., сводящей все многообразие проявлений творческой фантазии художника к ограниченному набору рамочных сексуальных сюжетов, а также оправданный упрек в неспособности объяснить содержательное и формальное многообразие анализируемых произведений. Предлагаемый Фрейдом «экономический» мотив социальной полезности оказывается не вполне убедительным для объяснения механизма возникновения художественного произведения — «социальная полезность есть фигурный листок, которым стремятся скрыть незнание, когда речь идет о вызванной сублимацией проблеме ценности» (П. Рикёр). Отвечая на вопрос, зачем и как возникают произведения творческой деятельности человека (ценности), психоанализ явно бессилен в вопросе о той специфической форме, в которой они оформляются; за рамками рассмотрения остается вопрос, почему С. дает именно такой, а не иной продукт. Ценностная сфера закрыта для психоаналитического понимания, и бессилие психоанализа в этом вопросе наглядно иллюстрирует чисто объяснительный механизм, который предлагает для понимания целеполагающей деятельности индивида крупный американский психиатр Э. Берн — идея «фисиса» как заложенного в человеке стремления к прогрессу.

Многочисленные критики учения Фрейда обычно ставят ему в вину крайний пессимизм существования человека, загнанного изначальной эдиповой сексуальностью в безысходное положение. В необычной ситуации находится здесь и художник, у которого, в отличие от многих других людей, имеется, как уже говорилось, возможность сублимировать свое сексуальное чувство в творчестве. Но и здесь, замечают критики фрейдизма, нетрудно отыскать симптомы все тех же низменных желаний. Психоаналитик всегда

может «обнаружить» черты кастрируемой личности или анальную стадию полового развития в самых возвышенных произведениях искусства.

С., как и весь психоанализ, сосредоточена исключительно на так называемой «биографической сексуальности» («комплекс Эдипа», «эдипов треугольник»), что вызвало во второй половине XX в. волну новой критики в адрес психоанализа: со стороны «антиэдипового» шизоанализа Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «трансперсональной психологии» С. Грофа и в русле осмысления маргинального искусства.

СУБЪЕКТ (от лат. *subjectus* — лежащий под, подверженный; от *sub* — под и *jacio* — бросаю, кладу в основание) — 1) логический термин, относящийся к структуре суждения и обозначающий то, о чем идет речь, что составляет предмет высказывания; 2) истинно-сущее, субстанция вещи; 3) источник предметно-практической и познавательной активности, направленной на объект.

На протяжении истории философии трактовка С. существенно меняется, смешаясь из области онтологии в сферу гносеологии. В период античности и средневековья С. обыкновенно рассматривается в рамках категориальной пары «субъект — предикат». Так, Аристотель трактует С. как индивидуальное бытие, лишенное предикатов, — неоформленную, или первую, субстанцию. Подобным образом схоластика понимает под С. нечто подлинно реальное, вокруг которого организуется система предикатов.

В Новое время С. рассматривается, как правило, в рамках гносеологической категориальной пары «субъект — объект», где С. понимается как познающее сознание, а объект — как подлежащее познанию бытие. Классическую форму этой оппозиции придал Декарт, положивший резкое противопоставление С. и объекта в основу теории познания. С. понимается как лишенное пространственно-временного измерения трансперсональное прозрачное для самого себя сознание, конструируемое посредством последовательно проводимого методологического сомнения, позволяющего «отмыслить» элементы, не относящиеся к содержанию С. И. Кант расширил понимание С., сформулировав ряд законов внутренней организации С. (учение о категориях).

Посткантианская немецкая философия существенно расширила трактовку С. Гегель синтезировал гносеологические и онтологические измерения С., внося в трактовку С. историческое измерение. Согласно Гегелю, подлинным С. является Абсолют, который объективирует себя в истории, одновременно выступая как С. и объект познания. В русской философии попытка преодоления С.-объектной оппозиции принадлежит Н. Бердяеву, рассматривающему объект как частный случай С., т.е. самостоятельный центр активности.

В XX в. философия в значительной мере утрачивает интерес к С.-объектной гносеологической схеме, а С. теряет характеристики трансперсональности и самопрозрачности, становясь синонимом занимающегося познавательной деятельностью (философия) либо исследуемого в качестве носителя определенного поведения (психология) индивида. См. также *Познавательные способности*.

Литература: Аристотель. Категории; Декарт Р. Соч. В 2-х т. М., 1981; Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997; Бердяев Н.А. Я и мир объектов. М., 1993; Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

СУДЬБА. Представления о С. складываются в недрах мифологического сознания. В идее С. выделяются несколько смысловых пластов. Прежде всего С. выражает объективную закономерность, необходимую связь элементов универсума и событий человеческой жизни; она есть принцип устойчивости, пронизывающий все сущее и реализованный в неотвратимой последовательности ситуативных контекстов. Такой взгляд на С. можно охарактеризовать как первичную форму рационализации человеком окружающей его действительности и индивидуальной жизни, конструирования человеком «мира», преодоления стихийно-случайных образов природы и человеческого бытия. В этом аспекте С. смыкается с логосом античной традиции, но в отличие от осмысляюще-разумных функций вселенского Слова в ней выявляются абсолютно трансцендентные, предельные, несоизмеримые с человеком начала. Отсюда в мифологему С. проникают неизживаемые никакой рациональной космологией стихийные энергии; они утверждаются в самом массиве судьбоносных событий, свидетельствуя о стоящей за ними

«слепой», неразличимой в себе реальности, недоступной рефлексивным процедурам обоснования.

Онтологически С. укоренена в абсолютно первичном, в том основании всего сущего, которое уже не может быть возведено к иным принципам. В наличном бытии С. соответствует простой непосредственности событий в их чистом существовании, поэтому С. столь же «необходима», как и «случайна». С. стихийна, т.е. рационально не мотивирована, в ней сказывается более первичная, бытийная «мотивация», совпадающая с действительностью вещей. Столь же показателна для С. неразличимость, тождество в ней идеи и самого предмета, она — объективная мысль, безотчетная для самой себя. Поэтому мировоззренческие построения, вписанные в контекст С., фактически не знают теодицеи; в конечном счете они безличны и безответны и тяготеют к апологии бытия. Совпадение в идее С. моментов стихийности и закономерности приводит к принципиальной амбивалентности ее определений: она и природа, и мировой разум, объективная связь вещей и произволения человека. Жребий-случай — ее сущность. «Веления» С. могут быть прочитаны лишь «вслепую»; сама С. «слепа» и неумышленна в своих решениях, только жребий дается человеку, который не может привнести в С. ничего своего — субъективного, умышленного и предвзятого (хотя, строго говоря, любые, в том числе и сугубо рассудочные, действия человека также начертаны С. — здесь сказывается парадокс неразличимости). «Чтение» предначертанного осуществляется не как смысловое предвосхищение (от идеи — к предмету), а прежде всего как мантика — предсказание на основе аналогий в многообразии сущего. В этом раскрывается рациональный аспект С., близкий к провидению.

Идея провидения приводит к расщеплению образа С.: общие закономерности в ней гипотезируются в сфере «истинно-сущего», соотносятся с познавательными возможностями разума, с его критериями достоверности, ясности (это «зрящая» и «зримая» С.). В то же время С. ассоциируется с эмпирически более низкими слоями реальности, связанными с временностью, изменчивостью, неустойчивостью (именно в этом случае говорят о «превратностях С.»). Уделом так понимаемой С. становится тот иррациональный

остаток, который составляет разность «разумного» и «действительного» в самой ткани эмпирического бытия. С. здесь — случай или слепая необходимость профанного уровня. Последовательное различие двух ликов необходимости — промысла и фортуны — дает Боэций в «Утешении философией», и именно вторая, профаническая личина С. сохранила свою неотчуждаемую жизненность уже после утверждения монотеистических религиозных систем, отвергнувших безликую необходимость. С тех пор С. — это случайное, непредсказуемое стечение обстоятельств (Наполеон: «политика — это судьба»). С. как неотвратимый рок и воля самоопределяющегося субъекта соотносится как необходимость и свобода, и именно в их антагонизме выявляются и складываются в определенную структуру нравственные определения человеческого субъекта. Эта коллизия может разрешаться разными способами: подчинение року и сознательное следование ему, отождествление собственной воли с велениями необходимости (стоическая модель поведения мудреца); выбор собственной С. и следование ей (мифология, философия Платона); попытки «уйти» от С., «обмануть» ее (трагедия царя Эдипа). На этой основе складывается проблематика античного героизма. Характерно, что суждения рока не всегда и не обязательно этические мотивированы — С., скорее, предстает как морально индифферентная сила, требующая в то же время от человека испытания его нравственных качеств.

СУЕВЕРИЕ — вера в таинственные свойства и волшебную силу воображаемых или реально существующих объектов, явлений и процессов, в магическую силу отдельных людей, якобы способных определять благоприятный или неблагоприятный исход событий, предвещать будущее. Согласно В.И. Далю, С. — «ошибочное, пустое, вздорное, ложное верование во что-либо». Различение С. и религии восходит еще к Цицерону, который придавал понятию С. в противоположность понятию религии негативный смысл. С точки зрения последователей монотеистических религий любая другая религия есть С. Православная церковь относилась к С. остатки языческой старины и идолопоклонничество. В Новое время в Европе понятие С. использовалось вольнодумцами в целях критики тех или иных аспектов иудаизма и христианства

(например, Спинозой, Толандом, французскими просветителями). В нашей стране в ряде работ, в том числе в ряде энциклопедических изданий, понятие С. трактовалось достаточно широко, включая в себя любые религиозные представления и учения. Истоки С. — в глубокой древности; ныне С. — следствие сохранения в сознании многих поколений людей элементов первобытных верований. Сохранению С. способствует так называемый лингвистический фетишизм: придание онтологического значения словам особого рода — таким, которые обозначают нечто неподлинное, невозможное, относящееся к воображаемой реальности (например, «вурдалак», «оборотень» и пр.). С. захлестывают общественное сознание в периоды социальных кризисов, обостряющих ощущения тревоги, безнадёжности, страха перед будущим. С. имеют основания в присущей людям тяге к таинственному, необычайному, к прогнозированию своего будущего и будущего своих близких, а также к мистификации обыденных отношений и случайных совпадений. В психологическом плане С. более подвержены те, кто испытывает неуверенность в себе, кто, как заметили еще древние, переживает «постоянные колебания души между надеждой и страхом». Проявления С.: вера в черную и белую магию, в чудеса, совершаемые колдунами, ведьмами, знахарями, толкователями снов; вера в таинства, свойства имен, изображений человека; вера в мистическое — в отличие от эмпирического — приметы (например, курица запела петухом — кто-то умрет); вера в судьбу, сглаз, порчу, предзнаменования, ясновидение, оборотничество; иррациональные способы предсказания будущего (гадание на картах, кофейной гуще, по движению небесных тел, внутренностям животных, хиромантия, френология и т.д.).

СУЖДЕНИЕ — мысль, в которой утверждается наличие или отсутствие каких-либо положений дел. Различают простые и сложные С. Простым называется С., в котором нельзя выделить правильную часть, в свою очередь являющуюся С.

Основными видами простых С. являются атрибутивные С. и С. об отношениях.

Атрибутивными называются С., в которых выражается принадлежность предметам свойств или отсутствие у предметов каких-

либо свойств. Атрибутивные С. можно истолковать как С. о полном или частичном включении или невключении одного множества предметов в другое или как С. о принадлежности или непринадлежности предмета классу предметов. Атрибутивные С. состоят из субъекта (логического подлежащего), предиката (логического сказуемого) и связки, а в других имеются еще так называемые кванторные (количественные) слова («некоторые», «все», «ни один» и др.). Субъект и предикат называются терминами С.

Субъект часто обозначается латинской буквой *S* (от слова «subjectum»), а предикат — *P* (от слова «praedicatum»). Атрибутивные С. делятся на виды «по качеству» и по «количеству». По качеству они делятся на утвердительные (связка «*суть*» или «*есть*») и отрицательные (связка «*не суть*» или «*не есть*»). По количеству атрибутивные С. делятся на единичные, общие и частные. В единичных С. выражается принадлежность или непринадлежность предмета классу предметов. В общих — включение или невключение класса предметов в класс.

В частных С. выражается частичное включение или невключение класса предметов в класс предметов. В частных С. слово «некоторые» употребляется в смысле «по крайней мере некоторые, а может быть, и все».

С. форм «Все *S* суть *P*» (общеутвердительное), «Ни один *S* не суть *P*» (общеотрицательное), «Некоторые *S* суть *P*» (частноутвердительное), «Некоторые *S* не суть *P*» (частноотрицательное) называются категорическими. Термины в категорических С. могут быть распределены (взяты в полном объеме) и не распределены (взяты не в полном объеме). В общих С. распределены субъекты, а в отрицательных — предикаты. Остальные термины не распределены.

С., в которых говорится о том, что определенное отношение имеет место (или не имеет места) между элементами пар, троек и т.п. предметов, называются С. об отношениях. Они делятся по качеству на утвердительные и отрицательные. По количеству С. о двухместных отношениях делятся на единично-единичные, обще-общие, частно-частные, единично-общие, единично-частные, обще-единичные, частно-единичные, обще-частные, частно-общие. Аналогично деление на виды по количеству С. о трех-

местных, четырехместных и т.п. отношениях.

Охарактеризованные С., а также образованные из них сложные С. называются ассерторическими. Они являются просто утверждениями или отрицаниями. Наряду с утверждениями и отрицаниями выделяют так называемые сильные и слабые утверждения и отрицания. Сильные и слабые утверждения и отрицания являются алетическими модальными С. Среди них выделяют С. необходимости (аподиктические), С. возможности и С. случайности.

Среди сложных С. выделяют несколько видов. Соединительные С. — это С., в которых утверждается наличие двух или более ситуаций. В естественном языке эти С. образуются из других С. чаще всего посредством союза «и». В логике находит широкое употребление союз «и», имеющий определенный смысл. Этот союз обозначается символом \wedge (читается «и»), называемым знаком (коммутативной) конъюнкции. С. с этим союзом называется (коммутативно) конъюнктивным. С. *A* и *B* истинно, если и только если истинны С. *A* и *B*. С., в которых утверждается последовательное возникновение или существование двух или более ситуаций, называются некоммутативно-конъюнктивными. Они образуются из двух или более С. при помощи союзов, обозначаемых символами T_1, T_2 и т.д. в зависимости от числа С., из которых они образуются. Эти символы называются знаками некоммутативной конъюнкции и соответственно читаются «..., а затем...», «..., затем..., а затем...» и т.д. Нижние индексы указывают на местность союза.

Разделительные С. — это С., в которых утверждается наличие одной из двух, трех и т.д. ситуаций. Если утверждается наличие по крайней мере одной из двух ситуаций, С. называется (нестрого) разделительным, или дизъюнктивным. Если утверждается наличие ровно одной из двух или более ситуаций, то С. называется строго-разделительным, или строго-дизъюнктивным.

Союз «или», посредством которого выражается утверждение первого типа, обозначается символом \vee (читается «или»), называемым знаком нестрогой дизъюнкции (или просто знаком дизъюнкции), а союз «или..., или...», посредством которого выражается утверждение второго типа, — символом \veebar (читается «или..., или...»), называемым зна-

ком строгой дизъюнкции. $C. A \vee B$ истинно, если и только если истинно A или B , или A и B . $C. A \wedge B$ истинно, если и только если истинно только одно из суждений A и B . Символ $\underline{\vee}$ (в другой терминологии — $\underline{\vee}_2$) — это знак двухместной строгой дизъюнкции. Знак трехместной строгой дизъюнкции — $\underline{\vee}_3$ (читается «или..., или..., или...») определяется сходным образом.

Выделяют также условные и имплицативные $C.$ $C.$, в котором утверждается, что наличие одной ситуации обуславливает наличие другой, называется условным. Условные $C.$ чаще всего выражаются предложениями с союзом «если..., то...». Условный союз «если..., то...» обозначается стрелкой \rightarrow . В построениях современной логики находит широкое распространение союз «если..., то...», обозначаемый символом \supset . Этот символ называется знаком (материальной) импликацией, а $C.$ с этим союзом — имплицативным. Часть имплицативного $C.$, находящуюся между словами «если» и «то», определяют как антецедент, а часть, находящуюся после слова «то», — как консеквент. $C. A \supset B$ ложно, если и только если A истинно, а B ложно.

Существуют $C.$ эквивалентности и материальной эквивалентности. $C.$ эквивалентности — это суждение, в котором утверждается взаимная обусловленность двух ситуаций.

Союз «если и только если..., то...» употребляется еще в одном смысле. В этом случае он обозначается символом $=$, называемым знаком материальной эквивалентности. $C. A = B$ истинно, если и только если значения A и B совпадают. $C.$ с этим союзом называется $C.$ материальной эквивалентности.

Сложные $C.$, образованные из других $C.$ посредством выражений «необходимо, что», «случайно, что», «возможно, что» называются алетическими модальными $C.$ Алетическими модальными $C.$ являются также сложные $C.$, составные части которых являются алетическими модальными $C.$ Алетические модальные понятия («необходимо», «случайно», «возможно») делятся на логические и фактические (физические). Положение дел может быть логически возможно или фактически возможно, логически необходимо или фактически необходимо, логически случайно или фактически случайно. Логически возможно то, что не противоречит законам логики. Фактически возможно то, что не про-

тиворечит законам природы и общественной жизни. Логически необходимо то, что является законом логики. Фактически необходимы законы природы и общественной жизни и логические следствия из них.

Литература: Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика как часть теории познания и научной методологии. Кн. II. М., 1994; Ивлев Ю.В. Логика. М., 1998; Клини С.К. Введение в метаматематику. М., 1957.

СУППОЗИЦИЯ — понятие средневековой логики, впервые рассмотренное Иоанном Дунсом Скотом (1265–1308) и понимаемое им как возможность или невозможность замещения переменного термина конкретным постоянным термином, взятым из множества однородных предметов. Понятие $C.$ ведет к различению двух видов абстракции: изолирующей и генерализирующей, а это в свою очередь — к различению двух видов кванторов (количественных показателей суждений типа «все» и «некоторые»): «любой» (произвольно выбранный из множества) и «всякий» (относящийся к множеству в целом). Понятие $C.$ было затем уточнено Уильямом Оккамом (между 1280 и 1290–1349). При этом Оккам опирается, с одной стороны, на введенное Скотом понятие интенции, которая трактуется как установка (направленность) человеческого сознания на объект мысли. Если этим объектом являются реальные предметы, то интенция называется первичной, а если это мысленные объекты, то — вторичной. С другой стороны, основанием учения Оккама о $C.$ служит особое понимание им логики. Логика в целом у него не относится к теоретическим дисциплинам, а является словесной наукой, предмет которой — язык. Но в логике есть теоретическая часть — это учение о понятии. Именно к этой части и относится учение о $C.$ Теорию $C.$ Оккам связывает со способом представления мыслей в языке. Когда в речи употребляется слово, выражающее общее понятие, то, чтобы точно понимать смысл речи, мы должны знать, мыслится ли конкретный индивид как элемент объема общего понятия или общее понятие в целом. Например, когда мы говорим «Человек бежит», то мыслим при этом не общее понятие «человек», а конкретного человека. Поэтому возможны подстановки имен конкретных индивидов, выбранных из множества «человек» и не приводящих к

ложным высказываниям: «Иван бежит», «Петр бежит». В данном случае общее понятие не может мыслиться собирательно, а используется в первичной интенции, т.е. относительно конкретного объекта, к данному понятию относящегося. Если же понятие представляет мыслимое множество в целом, то оно используется во вторичной интенции. Например, «Человек есть разумное существо». В данном случае речь идет о роде людей в целом и подстановка, подобная предыдущей, невозможна, т.к. может привести к образованию ложного суждения.

СУТРА (санскр., букв.: нить, правило, руководство) — особый жанр индийской, в том числе философской, литературы, в котором в лапидарном и афористичном стиле излагаются основы какого-нибудь учения; это также совокупность отдельных С., образующих определенное единство, законченную умозрительную концепцию — букв.: то, что шито. Появление философской С. примерно на рубеже эр означало рождение и нового — философского — типа литературы, тогда как до этого периода философские и прафилософские учения и концепции излагались в литературе преимущественно религиозной — упанишадах, Бхагавадгите, Типитаке и др. С. — наиболее ранние произведения философских школ, даршан (но не всех): «Брахма-сутра» — веданты, «Миманса-сутра» — мимансы, «Вайшешика-сутра» — вайшешики и т.д. С периода С. начинается собственно классический этап истории индийской философии, ее «золотой век», в котором одним из главных направлений была разработка положений С. (см. *Бхашья*).

По поводу афористичности С. в Древней Индии бытовала следующая поговорка: «Если мудрец сократит сутру хотя бы на один слог, он испытывает больше радости, чем при рождении сына».

СУФИЗМ (ат-тасаввуф) — мистико-аскетическое течение в исламе. Слово «суфий» восходит к арабскому слову «суф» (грубая шерсть). Суфиями первоначально называли мусульманских мистиков, носивших одежду из грубой шерсти как символ самоотречения и покаяния. Основными составляющими С. принято считать аскетизм, подвижничество и мистицизм.

С. — широкое идеологическое течение, охватившее литературу, искусство, философию, историю и народную культуру. Принцип «универсальности» был одним из основных в С. Суфием мог стать представитель практически любого религиозного направления в исламе, сторонник любой юридической школы, крестьянин или ремесленник, воин или книжник, представитель знати. Поэтому среди суфиев мы встречаем такого тонкого психолога, как Мухасиб (ум. 857); всемирно известных писателей и поэтов: Абдаллаха Ансари (ум. 1089), Санаи (ум. ок. 1190), Фарида ад-дин Аттар (ум. ок. 1220), Джелала ад-дин Руми (ум. ок. 1273); известных представителей суннитского ислама: ал-Газали, Ибн-Таймия (ум. 1328); философов: ас-Сухраварди и Ибн Араби.

Однако, видимо, было бы ошибкой толковать С. не как движение в целом, а как сумму биографий его отдельных представителей. С. далеко не всегда совпадает с личными историями самих суфиев, которые обращались к С., а затем «уходили», порывали с ним, бессильные изменить общий ход его развития.

Несомненно, С. — явление исторического порядка. Не относящийся ни к одной из стран исключительно, а распространившийся от Гибралтара до Инда, он в конечном счете повлиял на целую эпоху в развитии литературы и философии стран мусульманского Востока. Время начала распространения С. — первая половина VIII в., его расцвет в разных регионах Ближнего и Среднего Востока датируется по-разному. Период его становления — VIII–X вв. — характеризуется резкой критикой существующих порядков и господствующей идеологии. XI в. — период широкого распространения С. от Нила до Евфрата, время его систематизации. Одним из первых пытался сформулировать целостную доктрину С. ал-Кушейри (ум. 1072). В этот период антиаббасидская социально-религиозная направленность С. получает систематизированное доктринальное оформление. В XII в. С. становится популярным во всех сферах общества. Нередки случаи обращения в С. суннитских авторитетов; начинают формироваться суфийские ордена. Известный суфий Абд ал-Кадира ал-Джилани (ум. 1166) организует орден «кадарийа». Зарождается суфийская литература (Санаи). XIII–XV вв. — период расцвета суфийских

орденов, в частности ордена «Мевлевийа», в основе которого лежат идеи знаменитого поэта Джелал ад-дина Руми. С именем Руми связывается и начало расцвета суфийской литературы. Этот период в целом характеризуется примиренческой позицией по отношению к правящим династиям. Однако своеобразная «социальная отчужденность» продолжает оставаться, что особенно ярко прослеживается в суфийской литературе.

Суфийская теория и практика предполагала уход от реальной жизни, пассивное отношение к миру. Суфисты считали, что мирская жизнь лишена красоты и радости, справедливости и свободы, что возможности человека крайне ограничены, поэтому следует отказаться от мирских дел и вступить на путь аскетизма и поисков «лучшего мира». Суфисты, стремясь понять природу «зла», возвели его во внеисторическую силу. Они придали критике и отрицанию всего земного абсолютное значение. Истолкование зла и человеческих страданий как неотъемлемых на этой земле приводило к идее поиска «истинного мира любви». Поскольку в реальных земных условиях невозможна реализация социального идеала «господства любви и добра», «праведный мир» переносился на небеса. Небесная гармония поднимала земную.

Неоднозначность социальной природы С. обусловлена по крайней мере четырьмя важными факторами. Во-первых, суфийское учение о непосредственном общении верующего с богом способствует религиозному рвению масс. Недаром в качестве основоположений суфийской теории и практики выделяют «молитву» и «подвижничество». Видимо, не следует переоценивать пренебрежительного отношения С. к ряду предписаний шариата на ранних этапах его развития, что обусловило негативную реакцию на них со стороны большинства суфиев. Основой сближения С. и суннитского догматизма был иррационализм. Мистицизм, являющийся составной частью любой религии, не отделял, а наоборот, сближал С. с традиционализмом (салафизмом). Недаром один из систематизаторов С. известный поэт Абдалла ал-Ансари и такой крупный теоретик, как Абд ал-Кадир Джилани, рассматривались как ярые противники *калама*. Как отмечал американский арабист Дж. Макдиси, «...суфизм в течение определенного времени был воткан в саму ткань традиционализма» и ассоциировался

до и после ал-Газали с самой традиционной наукой — хадисоведением, а также был связан с фикхом.

Во-вторых, следует иметь в виду, что в суфийской практике руководство со стороны суфийского шейха и следование его примеру в жизни было обязательным. Поэтому не следует переоценивать так называемое отрицание посредников между богом и верующим, приписываемое «еретическому» С. Необходимо учитывать, что в исламе нет института церкви и поэтому значение учения о непосредственном общении верующего с богом, т.е. отрицание идеи посредничества, для ислама не столь существенно.

В-третьих, антиаббасидская позиция С. во многом объясняется недовольством социальными порядками, коррупцией и стяжательством правителей и их приближенных. Суфисты исходили из идеализированных норм социальной жизни Мединского государства времен пророка. Их учение о равенстве людей перед Богом во многом отражало исламские традиционные идеи о взаимопомощи всех членов общины, обращенное к имущим требование оказывать помощь бедным, категорическое запрещение рыбы — ростовщического процента, стремление к справедливости и т.д. Суфистская социальная критика базируется на религиозно-утопическом учении о переустройстве общества, которое в первую очередь связывалось с религиозно-нравственным самосовершенствованием. В конечном счете ответом на несправедливости этого мира стал аскетизм, мистицизм и политический квиетизм. Мистическая концепция единения с богом была направлена на достижение «лучшего» и «справедливого мира». Ориентация на индивидуальное бытие человека приводила к созданию множества психологических систем, предлагавших разные пути самосовершенствования человека.

В-четвертых, суфийский мистицизм таил в себе и опасность для традиционалистов. Учитывая, что С. не есть нечто цельное, единое и законченное, в нем можно выделить несколько концепций единения с Богом, например, экзистенциально-онтологическую (ал-Халладж), гносеологическо-теоретическую (ал-Газали), а также так называемый мистический пантеизм — учение о единстве бытия (вахдат ал-вуджуд) Ибн ал-Араби. Разумеется, в мировоззрении суфиев не могли

не доминировать религиозные принципы мирозерцания и мироощущения, однако большую роль сыграли и принципы поэтического и психологического мировосприятия. Особенность С. связана, в первую очередь, со спецификой метода, на основе которого суфии пытались решить мировоззренческие проблемы. Их метод должен был позволить охватить всю действительность в ее целостности, а человека — в его целокупности. Мир, как и человека, нельзя разложить на части. Постигнуть их можно только в целом при помощи интуиции, озарения. Своеобразие метода предопределило и особенности философствования, связанного с символикой, аллегорией, «тайным знанием». Метод позволял зашифровать полноту и конкретность жизни и был связан с признанием господства в мире иррационального начала, постигаемого в божественной любви.

Если философы-перипатетики исходили из возможности подчинения практического разума теоретическому на базе концепции, получившей в Европе форму теории «двойственной истины», то суфий ал-Газали утверждал первенство практического разума, доказывая, что ал-Фараби, Ибн-Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества, и в то же время обнаруживают неспособность дать аподиктическое подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят.

Известный философ-суфий, религиозный и политический деятель, Абу Хамид ал-Газали (1058—1111) родился в г. Тусе (ныне г. Мешхед в восточном Иране). Он получил хорошее для своего времени образование, учился в Тусе, Джурджане и в медресе Низамийа в Нишапуре под руководством известного ашарита ал-Джувейни. В своем духовном развитии ал-Газали прошел этап практической деятельности и участия в политических делах, этап сомнения и критики и суфийский этап. Его основные труды: «Возрождение религиозных наук» (Ихйа улум ад-дин), «Цели философов» (Макасыд ал-фаласифа), «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа), «Избавляющий от заблуждения» (Мункиз мин ад-Далал), «Ниша света» (Мишкат ал-Анвар). Только в 34-летнем возрасте ал-Газали начал глубоко изучать философию. У него был период серьезного духовного кризиса, сопряженно-

го с сомнением в собственной вере, который, однако, продолжался недолго. В своей работе «Мерило действия» (Мизан ал-Амал) ал-Газали писал о важности сомнения, ибо «кто не сомневается — не мыслит, кто не мыслит — не видит, кто не видит — пребывает в состоянии слепоты, растерянности и заблуждения». Вскоре им были написаны два философских сочинения: «Цели философов» и «Непоследовательность философов». Первая работа является введением ко второй, в ней четко, ясно и последовательно изложены три основных раздела философии: логика, физика и метафизика. Во второй работе, носящей ярко полемический характер, он подвергает критике философию Аристотеля и арабо-мусульманских перипатетиков. Считая, что они выносят суждения, опираясь на догадки и предположения, а не на истинное и достоверное знание, он дает систематическое опровержение их идей в вопросах извечности мира, его творения, доказательства бытия Бога, атрибутов Бога, божественного знания, движения и перво-двигателя небесных сфер, возможности чудес, бессмертия человеческой души, воскрешения и посмертного существования. В результате дискуссии с философами по перечисленным темам ал-Газали приходит к выводу о том, что только три положения этих философов несовместимы с исламом: утверждения, что мир извечен, Бог не знает частности, а также отрицание загробной жизни. Что касается суждений философов по остальным вопросам, то их нельзя считать несовместимыми с исламом. Ал-Газали полемизировал с философами, прибегая к методам «логических, рациональных и строгих суждений». Чувствуя, что одного разума недостаточно для постижения высших истин, он пытался найти иную способность для постижения тайны бытия. Эти поиски привели его к С. В «Нише света» он рисует картину мира, концентрирующегося вокруг света. Опираясь на коранический стих (24:34) о Боге как о свете небесном и земном, ал-Газали, как и другие суфии, интерпретирует его в терминах мистики, показывая, как божественный свет, заливая мир, поддерживает его бесконечным множеством лучей. Понятие «свет», утверждал он, с одной стороны, обозначает Бога, а с другой — светлое, проливающее свет абсолютное бытие. Свет делает возможным конкретное восприятие объек-

тов для зрения и разума. При этом разум более ясно говорит нам о свете, потому что рациональное постижение объекта не связано с пространством и временем. Следовательно, между разумом и Богом можно провести аналогию, ибо последний сотворил Адама, наделенного разумом по своему подобию. Видимый мир является лишь тенью умопостигаемого мира, который ал-Газали также называет духовным. Иерархия «света» как светлых сущностей определяется степенью их близости к высшему источнику света, Богу. Человек занимает уникальную позицию в этой иерархии. Так как человек сотворен по образу и подобию божьему, он может рассматриваться как божественный образ. Однако этот образ, считал ал-Газали, является просто образом того, что Бог милостив и что сущность Бога нельзя выразить в человеческих понятиях. Божественная тайна может быть выражена метафорически. Высший тип знания, таким образом, не основан ни на разумном постижении, ни на авторитете веры, но является непосредственно очевидным. Рассматривая процесс познания как процесс единения с Богом, ал-Газали отмечал, что «единение» нельзя понимать буквально. Это — интенциональное, духовное, а не пространственное или временное состояние. Процесс единения завершается «аннигиляцией» (фана). Рассматривая состояние «фана» у суфиев, ал-Газали писал: «Блеск Его лика сжег их, и их испепелило могущество Его величия. Они были стерты и исчезли в себе самих. Это одна реальность». «Фана» рассматривается как постижение реальности, под которой ал-Газали понимал не только интеллигибельный мир во главе с Единым, но и прекрасный, невыразимый в словах мир «божественного присутствия». И «фана» — это не просто результат «рациональной диалектики», а — «диалектики любви», когда душа перестает быть «мудрым разумом» для того, чтобы стать «любящим разумом». Любовь рассматривается им как естественная склонность души к земной и божественной красоте. Источник любви — стремление созерцать прекрасное, стремление к чистой красоте. Созерцание прекрасного означает не только образное видение, но и степень нравственной чистоты. Разум, стремясь к прекрасному, поднимается от созерцания красоты к красоте поведения и действий, а в дальнейшем к красоте добродетельного человека. Прекрасное —

это то, что вызывает любовь, подталкивает душу к прохождению всех ступеней совершенства, достижению ею «высшей красоты» и «высшего блага». Бог — это не только Единое, но и множество. Поскольку это множество как Единое может быть запечатлено в «Высшем Я», то последнее становится универсумом, которое включает это множество в себе. В состоянии «фана» человек обновляется, получает новые качества. Причем приближение к Единому сопровождается совершенствованием индивидуального духа. Согласно ал-Газали, совершенство нельзя измерить количественно, ибо количество связано с предельным измерением, а совершенство предела не знает. Совершенство является качественным состоянием. Только совершенный человек может обладать подлинной моралью, ибо она основана на подлинном познании, т.е. на способности интуитивного «схватывания» истины. При этом в процессе совершенствования человека большую роль играет знание и вера, помогающие достижению цели. Для ал-Газали, как суфия, состояние «фана» означало смену уровней сознания. Для большинства суфиев «уход из этого мира» означал стремление найти такой мир, в котором бы царили справедливость, любовь и благо. Поскольку в реальных земных условиях это было недостижимо, «праведный мир» переносился на небеса.

Ибн Араби, Мух-ад-дин Абу Абдаллах Мухаммед Бекр Али ал-Хатими ат-Тай (7 августа 1165 г., Мурсия, Испания — 16 ноября 1240 г., Дамаск, Сирия) — крупнейший арабо-мусульманский философ-мистик и поэт, создатель учения «О единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Последователи Ибн Араби звали его «Величайшим учителем» (аш-шейх ал-акбар) и «Сыном Платона» (Ибн-Афлатун). Происходил из древнего и влиятельного арабского рода, жил в основном в Испании и Северной Африке, но много бывал и во всех частях арабского мира. Наиболее известные произведения: «Мекканские откровения», «Геммы мудрости», «Святой дух», «Книга путешествия». Хорошо знал учения античных мыслителей, религиозно-философские системы неисламского Востока, считался поклонником учений ал-Газали и Ш. ас-Сухраварди. Его труды, и прежде всего «Мекканские откровения», адресованы не только широкому кругу практикующих су-

фиев, но и более образованным читателям, преимущественно мусульманским юристам (факихам) и «теологам» (улемам). Эта работа предназначалась для чтения с учителем (шейх), который давал устные комментарии, соотносясь со способностями каждого из своих учеников. Ибн Араби выделял три основных вида познания: а) интеллектуальное, основанное на рассуждениях; б) непосредственное переживание в состоянии экстатического транса; в) боговдохновенное познание «тайнств», имеющее сверхразумную природу, присущее пророкам и «святым». Риторический стиль многих произведений Ибн Араби, в частности «Мекканских откровений», содержит как диалектические рассуждения (назар), так и символику духовной практики и откровения, призванные развивать способности учеников, превосходящие уровни рациональных философских и религиозных рассуждений. Поскольку способности у индивидов к духовному преобразованию различны, то язык Ибн Араби часто загадочен, символичен и позволяет давать разнообразные толкования. Поэтому и самого Ибн Араби рассматривают как «рационализирующего» философа-мистика, стремящегося свести все «тайнства веры» к некоей всеобъемлющей концептуальной системе, с одной стороны, и как суфия, отрицающего значение рациональных суждений и общепризнанных социально-религиозных норм — с другой. В основе такого сложившегося образа Ибн Араби лежит признание им сущностного различия между истиной и верой, между целями «законов» в широком смысле слова и истинного откровения. В своем учении «О единстве бытия» он систематизировал предшествующую суфийскую традицию. Утверждая, что бытие едино, он считал, что его следует воспринимать двояко — как Истину и как Творение, как абсолютное единство и как множественность. Мир или вселенная есть развертывание во времени и в пространстве атрибутов и качеств Бога, который непрерывно является в неповторимых и бесчисленных образах материального бытия, позволяющих Богу посмотреть на себя со стороны. Атрибуты и качества Бога, рассеянные в предметах и сущностях вселенной, собраны воедино лишь в Совершенном Человеке — земной ипостаси и в «зеркале Бога». В сложных символах и аллегориях Ибн Араби описывает вневременной «про-

цесс» теофании как переход Бога из состояния «в-себе-бытия» в состояние «бытия-для-другого». Желая познать себя, Бог воплощает свои атрибуты в мире своих «творений». Ибн Араби не отрицает значение истин философии и науки, разделяя убеждение в том, что мир управляется универсальной закономерностью. Но он считает логический метод познания несовершенным и поэтому неистинным. Обычный способ познания применим лишь к эмпирическому миру, а суфий имеет возможность проникать в сущность бытия, постигать внутреннее единство вещей. Поэтому «совершенный человек» есть микрокосм, отражающий все уровни бытия и постигающий не отдельные аспекты истины, а саму Истину. Свое учение «О единстве бытия» Ибн Араби рассматривает как высший синтез человеческого знания, а себя — как воплощение Совершенного Человека. Ибн Араби оказал большое влияние на развитие суфийской философии и поэзии.

Ас-Сухраварди, Шихаб ад-дин Йахйа ал-Мактул (1155, Сухравард, ок. Зенджана, — 1191, Халеб) — иранский суфий, философ-мистик, создатель учения «об озарении» («ишрак»), написал около 20 сочинений на арабском и персидском языках. Имел почетные титулы «Шейх ал-ишрак» («учитель озарения») и «ал-Мактул» («убиенный»). Последнее прозвище он получил потому, что был обвинен в вольнодумстве, прошиитской пропаганде и прочих «заблуждениях» и казнен по приказу Салах ад-дина (Саладина). Последователи ас-Сухраварди именовали его также «мучеником за веру» (аш-шахид). Он получил хорошее образование, изучил философию Ибн-Сины и его последователей, испытал сильное влияние *зороастризма* и широко применял его символику и ангеологию. Для обозначения световых эманаций различного уровня пользовался образами, взятыми из *Авесты*. Так, высшая световая эманация, в терминологии Авиценны — «перворазум», у ас-Сухраварди носило имя зороастрийского архангела Бахмана. Бытие он рассматривал как совокупность световых эманаций разной интенсивности. В своем учении он, полемизируя с Ибн-Синою и другими восточными перипатетиками, отстаивал преимущества мистической интуиции (заук) и божественного откровения (кашф) и в то же время высоко оценивал значение философских наук, рассматривая их как необходи-

мую ступень к достижению «озарения». Его философская система является оригинальным синкретическим учением, в котором соединены идеи неоплатонизма, исмаилизма (одно из направлений шиизма), зороастрийской мифологии, восточного перипатетизма и С. Необходимо отметить, что он не был практикующим суфием. В основе этого синкретизма лежала идея о том, что во все времена в мире пребывала некая высшая мудрость, единая для всех религий и народов. Ас-Сухраварди отказывал в исключительности какой-либо одной религии. «Ишраки́тская» (иллюминационистская) доктрина ас-Сухраварди знаменовала собой поворот классической мусульманской философии от последовательного рационализма к такой форме философствования, в которой доминировала эпистемология и аскетическая практика, т.е. духовное очищение и аскетизм объявлялись обязательным условием философских рассуждений и постижения истины. Это был новый подход. Философия озарения, разработанная ас-Сухраварди и его школой, оказала большое влияние на традиционную мудрость Ирана (особенно на так называемую «Исфаханскую» школу). Его учение сыграло большую роль в формировании философских взглядов Садр ад-Дин аш-Ширази (муллы Сафра) (ум. 1640). Влияние теософии ас-Сухраварди в Индии достигло своего апогея в правление Акбара. Его идеи нашли своих последователей в Турции и Сирии.

Сочинения: Ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980; Ибн Араби. Мекканские откровения. СПб., 1995; Он же. Ал-Футухат; Он же. Фусус; Он же. Расанл. Т. 1–2. Хайдарабат, 1961; Ал-Газали. Мишкат ал-анвар. Каир, 1983.

Литература: Афифи А. Ал-Маламатийа ва-с-суфийа ва ахл ал-футувва. Каир, 1945; Хилал Ибрахим. Ат-Тасаввуф ал-ислами байна-д-дин ва-л-фалсафа. Миср, 1975; Nicholson R. A. The mystics of Islam. L., 1914; Arberry. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. L., 1963; Крымский А. Е. Почерк развития суфизма до конца III в. Гихры. СПб., 1995; Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. 1965; Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987; Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993.

СУЩЕСТВОВАНИЕ МАТЕМАТИЧЕСКОЕ — характеристика математического объекта, как приемлемого в данной теории.

Если понимать математическую теорию как формальную структуру, то основным требованием для ее объектов, определяющим их приемлемость, является непротиворечивость: мы можем считать математический объект существующим (приемлемым), если имеются основания считать, что его использование в теории не может быть причиной появления в ней противоречащих выводов. В этом плане является справедливым тезис А. Пуанкаре, согласно которому слово «существовать» в математике может означать только свободу от противоречий. Понятие С.м. как непротиворечивости снимает многие проблемы методологического и философского плана, связанные, к примеру, с пониманием мнимых чисел, неевклидовых геометрий, бесконечных множеств и т.п., т.е. объектов, не имеющих прямой интерпретации в опыте. Понятие С.м. как непротиворечивости лежит в основе формалистской программы обоснования математики, предложенной Д. Гильбертом.

Фактическое развитие математики определяется также требованием практической целесообразности, которое объясняет предпочтение одних непротиворечивых структур перед другими в определенное время, выдвижение на первый план одних, а не других объектов как значимых и т.д. С.м. определено также и генетически, поскольку всякий новый объект должен найти свое определение в рамках существующих, доказать свою органическую включенность в систему объектов, существование которых признано. Реальное развитие математического знания — отнюдь не свободное конструирование произвольных непротиворечивых структур, а развертывание реальных возможностей, которые обусловлены, с одной стороны, традиционной системой понятий, лежащих в их основе, а с другой стороны — запросами конкретного времени.

Понятие С.м. в философии математики последнего столетия было существенно уточнено в процессе обсуждения проблемы обоснования математики и трактовалось в зависимости от понимания природы математической теории с точки зрения той или другой концепции обоснования. В логицистской концепции математики математический объект приемлем (существует) в том и только том случае, если он допускает определение в терминах логики. Интуиционист-

ский подход к пониманию математического знания основывался на идее конструктивности объекта: математический объект приемлем (существует), если он представим в качестве интуитивно ясной конструкции из исходных (арифметических) объектов. Объекты, введенные на основе чистых доказательств существования, с этой точки зрения неприемлемы (не существуют) даже в том случае, если заведомо известно, что они удовлетворяют требованию непротиворечивости. Сторонники логицистского и интуиционистского понимания математики не отрицают требования непротиворечивости как требования необходимого для признания математического объекта, но они не считают это требование достаточным, отвечающим природе математического знания. Близкого мнения придерживались французские математики Э. Борель и А. Лебег. Они стремились найти некоторую среднюю линию между крайностями формализма и интуиционизма и ограничить использование математических абстракций разумными содержательными критериями. По мнению Бореля, строгое математическое рассуждение должно быть ограничено признанием конечных множеств и только тех бесконечных, которые допускают индивидуальную характеристику своих элементов. В России эта последняя позиция была представлена Н.Н. Лузиным, считавшим, что признание всего множества непротиворечивых объектов как приемлемых в математике неизбежно засоряет ее чисто словесными и бесполезными конструкциями. Дискуссия о смысле С.м., продолжавшаяся в философской и методологической литературе на протяжении всего XX в., выявила контуры проблемы, но она, как представляется, пока не привела к ее полному теоретически обоснованному решению.

В настоящее время в философии математики все большее влияние приобретают реалистические подходы (реализм) к проблеме С.м., которые пытаются связать это понятие с первичной онтологией математики или с рядом аспектов опыта, лежащих в основе исходных математических идеализаций. Мы имеем здесь дело с возрождением на новой основе реалистических и эмпирических концепций С.м.

Литература: Пуанкаре А. Математика и логика / Новые идеи в математике. Сб. 10. Пг., 1915; Гейтинг А. Обзор исследований по основаниям

математики. М., 1934; Молодший В.Н. Эффективизм в математике. М., 1938; Хао Ван. Процесс и существование в математике / Математическая логика и ее применение. М., 1965.

СХЕМАТИЗМ в кантовской философии (нем. Schematismus) — обозначение определенных актов познавательной способности, играющих посредническую роль между другими способностями (обычно высшей и низшей) или же между общим и единичным. Особый интерес Канта вызывает проблема «схематизма чистого рассудка». Возникновение этой проблемы, которую Кант считал одной из труднейших для своей системы, связано с разнородностью чувственных и рассудочных представлений, при том что понятия рассудка должны применяться к предметам чувств (причем Кант отмечал, что трудность при любом решении до конца не устранима). Возможность подведения чувственных представлений под рассудочные понятия подразумевает наличие неких представлений-посредников, которые вбирают в себя как рассудочные (прежде всего всеобщность), так и чувственные качества. Это и есть схемы, рассматриваемые Кантом в рамках общего вопроса о функционировании трансцендентальной способности суждения. «Материальной» основой единства выступает всеохватывающая форма чувственного созерцания — время. Сами же схемы суть продукты чистого воображения (конкретные механизмы продуцирования, полагает Кант, остаются загадкой). Каждая из них содержит правило порождения созерцаний (или образов) для того или иного рассудочного понятия. Особый интерес представляют для Канта схемы чистых рассудочных понятий, категорий. Схема категорий количества — число (как единство последовательного прибавления единиц), качества — наполненность времени. Схема субстанции — устойчивость бытия во времени, причины — постоянная последовательность, взаимодействия — сосуществование определений субстанций по общему правилу. Схема возможности — бытие вещи в какое-либо (неопределенное) время, действительности — бытие в определенное время, необходимости — бытие во всякое время. Эти схемы суть своеобразные феномены категорий, которые придают им смысл и вместе с тем ограничивают область их значимости. Кант признает наличие схем и у эмпирических понятий, хотя границу между

ними провести значительно труднее. Вообще, схема должна быть четко отличена от образа (правда, у категорий нет соответствующих им образов — в противном случае они не были бы чистыми понятиями), имени, понятия, предмета. Образ, в отличие от схемы, изображает единичный предмет (поэтому схема не может быть наглядна), понятие, в отличие от схемы, интеллектуально. В итоге вырисовывается следующий механизм взаимодействия познавательных компонентов. Мы воспринимаем имя, имя активизирует понятие, понятие — схему, а схема предоставляет нам тот или иной конкретный образ (который может меняться в зависимости от обстоятельств). При узнавании имеет место обратный процесс, только место образа занимает предмет. Исследование Кантом проблемы С. — его вклад в изучение процессов абстракции и статуса общего в человеческом интеллекте.

СХОЛАСТИКА (лат. *scholasticus* — ученый, школьный; *scholastica* — школьные диспуты) — общее название религиозно-философских учений западноевропейского средневековья и Нового времени, сторонники которых видели путь постижения Бога в логике и рассуждении, а не в сверхразумном созерцании и чувстве.

В истории С. можно выделить следующие периоды: формирование С. (V—X вв.); ранняя С. (XI—XII вв.), поздняя или зрелая С. (XIII—XIV вв.), кризис С. (XV—XVIII вв.). Теоретическими источниками С. послужили Библия, ранняя христианская теология, прежде всего патристика, философские идеи платонизма (и неоплатонизма) и аристотелизма (латинские переводы Порфирия (233—304) и комментарии к «Категориям» Аристотеля, а также латинские переводы Боэция (480—524) логических сочинений Аристотеля и Комментариев к ним).

Характерной формой философских произведений С. периода ее формирования стала компиляция сочинений древнегреческих авторов, имевшая целью систематизацию античного научно-философского наследия и ориентированную на христианское вероучение. Однако в этот период жили и более оригинальные философы и богословы, ставившие философские идеи античности выше догматов христианского вероучения —

прежде всего Иоанн Скот Эриугена (810—877), а также (в византийской философии) Иоанн Дамаскин (675—753), иногда их относят к поздним представителям патристики, переходящей в С.

Уже в поздней античности сформировались так называемые «семь свободных искусств», в целом представлявшие античное научное и культурное наследие и прямо не включавшиеся в христианское вероучение — это геометрия, арифметика, астрономия, музыка (так называемое «четырепутье»), грамматика, риторика и диалектика (так называемое «трехпутье»). Последнее из названных «искусств» — логические рассуждения и обсуждения догматов христианского вероучения — в наибольшей мере способствовало становлению философского содержания С.

Ранняя С. развивалась в условиях оживления культуры в возникающих городах, где появлялись нецерковные школы. Суть С. как официальной философии римско-католической церкви была выражена формулой Петра Доминани (1007—1072) «философия — служанка теологии». Крупнейшим представителем такой С. стал Ансельм Кентерберийский (1033—1109). Однако появились и С., усиливавшие роль диалектики и вступавшие в конфликт с католическим вероучением и церковью. Крупнейшим из них стал Пьер Абеляр (1079—1142).

Зрелая С. развивалась в условиях дальнейшего роста городской культуры, возникновения университетов (прежде всего Парижского и Оксфордского), выхода переводов произведений арабо-язычных философов, а затем и произведений Аристотеля. Августинизм, как христианизированный платонизм, оттесняется идеями этого философа на задний план. Самым крупным систематизатором христианско-католического вероучения на основе значительно трансформированных идей Аристотеля был Фома Аквинский (1225—1274), который в следующем веке и в дальнейшем стал главным философом римско-католической церкви. Приведенную выше формулу Доминани он превратил в формулу «философия — преддверие веры». В XIII в. усиливается оппозиционное по отношению к официальной С. направление латинского аверроизма, инициатором которого был Сигер Брабантский (1235—1282), а также направление, ориентированное на естественнонаучную мысль, самым крупным представителем

СЦИЕНТИЗМ – АНТИСЦИЕНТИЗМ

которого был Роджер Бэкон (1214–1294). В противовес схоластическому реализму, которого придерживался Фома Аквинский, в конце XIII в. усиливается направление схоластического номинализма, крупнейшими представителями которого были Дунс Скот (1266–1308) и Уильям Оккам (1285–1349), развивавшие концепцию двух истин.

Кризис С. наступил в эпоху Возрождения и завершился в XVII в. С., господствовавшая в большинстве западноевропейских университетов и остававшаяся официальной философией католицизма, подвергалась некоторой модернизации и была трансформирована Франциско Суаресом (1548–1617) и другими философами католицизма в период так называемой «второй схоластики». Однако дальнейший прогресс светской философии приводит к фактическому вытеснению С. из большинства университетов. Тем не менее в конце XIX в. усилиями религиозно-католических кругов происходит возрождение С. в форме неотомизма.

Основная проблематика С. — прежде всего теологическая. Ортодоксальная С. придерживалась уже выработанных в эпоху патристики на основе ветхозаветных текстов представлений о Боге как вневременном Абсолюте, бестелесной и внеприродной личности, создавшей природу и человека и управляющей ими (*креационизм*, *провиденциализм*). При этом ортодоксальная С. должна была бороться как против попыток сближения Бога с природой и даже растворения его в ней (*пантеизм*, *панентеизм*), так и против попыток отделения Бога от мира природы и человека, предвосхищавших будущий *деизм*. Обе эти тенденции приводили к натуралистическим представлениям о природе как самостоятельной реальности. В С. были развиты различные доказательства существования Бога — онтологические, космологические и др.

Важнейшей гносеологической проблемой стала проблема соотношения веры и разума, веры и знания. Сторонники крайнего фидеизма, смыкавшегося с мистикой, стремились к максимальному снижению роли разума в осмыслении догматов христианского вероучения и доказательстве существования Бога, утверждая необходимость непосредственной, нерассуждающей веры. Наиболее яркий ее приверженец — Бернард Клервосский (1090–1153). Сторонники про-

тивоположной позиции — позиции теологического рационализма утверждали прямую зависимость веры, основанной на божественном откровении и Священном Писании, от рассуждающего разума. Наиболее последовательный ее представитель — Абельяр.

Другой важной проблемой гносеологии С. была проблема соотношения единичного и общего, или проблема понимания *универсалий*. Здесь осуществлялось противостояние между реализмом, с одной стороны, и *номинализмом* — с другой. В этом контексте (особенно первого направления) развивалась, а кое в чем и усовершенствовалась аристотелевская логика.

Литература: Антология мировой философии. Т. I. Ч. 2. М., 1969; Коплстон Ф. История средневековой философии. М., 1997.

СЦИЕНТИЗМ – АНТИСЦИЕНТИЗМ

(от лат. *scientia* — наука) — противоположные мировоззренческие ориентации, в основе которых лежит абсолютизация социальной роли науки, признание или соответственно отрицание значения науки как общественного эталона и как достаточного условия для ориентации человека в мире.

Сциентизм — установка, согласно которой специально-научное познание является единственно возможным типом научно-теоретической деятельности и само по себе обеспечивает достаточные основания для выработки всеобъемлющего мировоззрения, являющегося ценностно-нейтральным и рациональным, а потому способного решать все социальные проблемы. Сциентизм ориентируется на достижения, результаты и методы естественных и технических наук, выступающих своего рода культурным и мировоззренческим образцом, поскольку наука признается высшей степенью развития человеческого разума. В узком смысле под сциентизмом понимается тенденция построения знания, в том числе и гуманитарного, по канонам естественных наук. Теоретическое обоснование сциентизма получил в неопозитивизме, а мировоззренческое — в технократической социологии Д. Белла, предложившего концепцию постиндустриального общества и считавшего возможным переход к доминированию научно-исследовательских организаций и формирование нового правящего класса научно-технических специалистов.

Антисциентизм связан с разочарованием в идее общественного прогресса и общим кризисом научной картины мира и акцентирует внимание на ограниченности возможностей науки, а также на неспособности ее решать этические проблемы, носящие аффективно-ценностный характер. С другой стороны, антисциентизм направлен на критику самой идеи о рациональной природе человека и его поступков и также тесно связан с экологическим движением и идеологией возвращения к природе и традиционным, не техногенным способам освоения окружающей действительности. Идейное развитие антисциентизма получил в рамках Франкфуртской школы и в особенности у Маркузе, настаивавшего на деструктивном характере науки и техники.

Литература: Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М., 1998; Он же. One-dimensional man. Boston, 1964; Bell D. The coming of the Post-Industrial Society. N.Y., 1973.

СЧАСТЬЕ — центральная категория этики, обозначающая общую положительную оценку человеком своей жизни в целом, сопровождающуюся эмоциональным подъемом, ощущениями радости, удовольствия, блаженства. С. — это состояние наибольшей внутренней удовлетворенности, полноты и осмысленности жизни. С. выступает как высшая ценность и цель человеческой жизни. Философы с древних времен подчеркивали важность для достижения С. душевных качеств самого человека и независимость его от внешних условий.

Самое общее понимание идеи С. в античной этике выражено уже Сократом и состояло в утверждении, что С. — это реализация человеком собственной природы. Сократ, видевший специфику природы человека в разуме, выдвинул просветительскую идею С. как самопознания, отождествил знание и мудрость, утверждая, что знание — это высшая добродетель, ведущая к С. Киники связывали С. с не менее важным свойством человеческой природы — а именно со свободой, и, абсолютизируя этот момент, провозгласили, что С. — это свобода от общества и всех его «условностей» — от семьи, государства, собственности и пр. Киренаики подчеркивали, что основным и даже единственным критерием С. является удовольствие. Позиция гедонизма, сформулированная Арис-

типом, стала главной мишенью всех последующих теорий С., которые подчеркивали, что удовольствие — это ловушка; встав на путь удовольствия, человек превращается в его раба. Кроме того, многие удовольствия очень недолговечны и часто сопровождаются страданиями. Все эти аргументы против гедонизма развивал Эпикур. Хотя на воротах его «сада» была надпись: «Здесь удовольствие — высшее благо», сам Эпикур проповедовал теорию ограничения удовольствия, удовлетворения только самых естественных и необходимых удовольствий, говоря, что нельзя потакать всем человеческим желаниям. Тем более что некоторые желания легче отбросить, чем удовлетворить. Вместе с тем неестественные и не необходимые желания (связанные с властью, богатством, славой) способны порождать отрицательные чувства (такие, как страх и зависть). Античная этика сформулировала три великих парадокса, связанных со стремлением к С.: кто хочет быть счастливым, пусть остерегается внешних благ; пусть ограничивает свои потребности; избегает удовольствий. Эвдемонизм (Платон, Аристотель, Эпикур, стоики, христианство) связывает С. с обладанием добродетелью. Аристотель создал наиболее совершенную для античности теорию С., описав многие необходимые для С. добродетели (мудрость, рассудительность, мужество, ровность, остроумие, дружелюбие и др.) и сформулировав многие важные проблемы этики С. Например, такие: является ли С. даром судьбы или оно есть результат собственных заслуг человека и какое из этих двух видов С. предпочтительнее? Является ли С. результатом обучения и есть ли специальная наука о С.? Как соотносятся С. и время? Возможно ли полное (абсолютное) С.? Является ли С. одинаковым для всех или у каждого «свое» С.?

Стоики довели до логического конца одну из основных тенденций античной этики, рассматривая в качестве основного фактора С. внутреннее состояние человека. Они провели резкую грань между внутренним миром человека, непроницаемым для других людей, и внешними обстоятельствами его жизни, выдвинув тезис, что ничто внешнее не может повлиять на внутренний мир человека. Главным условием душевного благополучия, или С., является добродетельная жизнь «в согласии с разумом». Стоики выде-

ляли такие добродетели, как рациональность, благоденствия.

Христианство, опираясь на теорию тесной связи С. и добродетели, а также на учение стоиков о чуждости душе человека всего внешнего, материального, выдвинуло идею трансцендентного С., недостижимого в «земной жизни». С. — вневременное слияние души с Богом. Ничто внешнее не имеет значения, только по внутреннему состоянию определяется С. Высшая христианская добродетель — это любовь к Богу. Чем ближе человек к Богу, тем он счастливее. Высшее С. не зависит от индивидуальных усилий человека, это божественная «благодать», которая предопределяется любовью Бога к человеку. Никакие индивидуальные усилия не могут приблизить человека к С., если он не избран Богом (Августин).

Просветители возродили в новом виде рационалистическую концепцию С. как результата собственных усилий человека, и прежде всего его интеллектуальных способностей к познанию и преобразованию мира. И. Кант выразил радикальные сомнения в плодотворности идеи С. для этики, подвергнув критике всю предшествующую этику и отвергнув не только позицию гедонизма, но и эвдемонизм. Он критикует идею С. как моральную цель, ведь С. — это естественная цель каждого человека и не может быть вменено человеку как моральный долг. Кроме того, это цель, которая не для всех доступна, очень субъективна и совсем не связана с добродетелью. Задача человека — быть достойным С., т.е. выполнять свой долг, заключающийся в том числе в любви к ближнему и содействии С. окружающих. Как носители нравственности, мы выбираем не С., а долг, и эта свобода достижения. Тем не менее в «Критике чистого разума» Кант дает такое определение: С. — это удовлетворение наших желаний; экстенсивно, в смысле их множественности; интенсивно, в смысле их степени; протенсивно, в смысле их длительности. А. Шопенгауэр пошел дальше Канта, объявив идею С. обманом или глупостью. «Счастье — это сон нищего, который видит себя королем». Жизнь полна страданий, которые гораздо более онтологичны, чем удовольствия. Вечным источником страдания является бессознательная и злая воля. Ненасытность воли — главная причина страдания, но моменты ее насыщения порождают скуку. Поэтому наша

жизнь качается, подобно маятнику, между страданием и скукой. Высшее благо — это окончательное и полное удовлетворение воли, «но ничего подобного нельзя и помыслить, т.к. воля также не может после какого-то удовлетворения перестать вечно желать сызнова, как не может время кончиться и начаться».

Идея С. была в новых исторических условиях возрождена утилитаризмом (И. Бентам, Д.С. Милль), предложившим узкорассудочную концепцию С., возродившую идею связи С. и удовольствия. Цель утилитаризма — наибольшее удовольствие для наибольшего числа людей. Эта достаточно демократичная цель сочетается с моралью естественного человека, стремящегося к простым, но надежным удовольствиям: дружба, доброе имя, доброжелательность. Кратчайший путь к С. — правильно понятый принцип полезности. Таким образом, понятие С. подменяется понятиями удовольствия, выгоды, пользы, хотя они далеко не всегда совпадают (например, брак по расчету предполагает выгоду, но не включает удовлетворение от любви). Марксизм, выступив с идеей борьбы за С. для всего человечества, тем не менее отрицательно относится к стремлению человека к личному С., оторванному от общественных целей, усматривая в этом эгоизм.

В трудах современных философов не разрабатываются новые теории С., хотя иногда встречается новое обоснование старых доктрин. Психологические концепции акцентируют внимание на концепцию «душевного здоровья», близкую к понятию С., хотя не совпадающую с ним. Курт Голдштейн впервые применил термин «самоактуализация», признавая существование у человека единственного стремления — к максимальной актуализации. К. Хорни понимала актуализацию личности прежде всего как удовлетворение потребности в любви и понимании, определяя С. как достижение, которое сопряжено с деятельностью и риском. Многие не осмеливаются даже стремиться к нему и никогда не испытывают настоящего С. Возрождая идеи гуманистической этики, ряд философов XX в. (Б. Рассел, Э. Фромм) анализируют социальные и психологические условия возможности С. Рассел, например, считал, что С. связано с возможностью самореализации человека как рационального, нравственного и политического существа, выделяя такие составляющие С., как познание, любовь

и сострадание. Э. Фромм, основываясь на идеях психоанализа и философской антропологии, попытался обосновать современность идеи С. и сложности в ее осуществлении. Главная сложность состоит в том, что современному человеку навязывается непродуктивная ориентация (накопительская, потребительская, эксплуататорская, рыночная), что создает иллюзорные и извращенные формы удовлетворения его потребностей, порождает иррациональные потребности, которые разрушают человека физически. С., по утверждению Э. Фромма, — это критерий искусства жить и показатель продуктивности человека, оно является свидетельством того, что человек нашел ответ на загадку своего существования. Он горит, не сгорая. Одним из критериев продуктивности человека является его способность к любви. Современные исследователи большое внимание уделяют анализу аномальных явлений в психике и условиях жизни человека, часто сводя этику к психологии. Помогая пациенту в актуализации своих сил, целитель побуждает пациента быть благоразумным, щедрым, стремиться еще к каким-то добродетелям. Поэтому можно говорить об общности современных теорий с древними доктринами.

СЮ ШЭНЬ (совершенствование тела/личности) — принятое главным образом в *конфуцианстве* обозначение самосовершенствования. Опирается на представление о нерасчленимом при жизни духовно-психическо-телесном Я — «теле/личности» (шэнь). У Мэн-цзы (Мэн Кэ, 372–289 гг. до н.э.) С.ш. выступает одним из главных условий «установления [правильного] предопределения» (см. *Мин*) («Мэн-цзы», VII А). В трактате «Сюнь-цзы» (IV–III вв. до н.э.) название «Сю шэнь» носит глава 2, в которой излагаются взгляды автора на цели, задачи, средства и пути самовоспитания как «обтесывания» (сю) изначально злой человеческой природы (см. *Син*) посредством *ли*. В конфуцианском памятнике «Да сюэ» («Великое учение», V–II вв. до н.э.) С.ш. фигурирует как пятое из восьми основоположений — иерархической пирамиды задач индивидуума, соотносенных с его нравственным, интеллектуальным, духовным ростом и с повышением социальной ответственности от персонального уровня до уровней семьи, государства и Поднебесной (социума). Пред-

шествующие основоположения — «выверение вещей», «доведение знания до конца», «обретение искренности помыслов» и «исправление сердца» могут толковаться не только как предпосылки, но и как составляющие С.ш. В свою очередь С.ш. служит основанием «благоустройства семьи», приведения в порядок государства и в конечном счете «умиротворения Поднебесной». Исходные конфуцианские трактовки С.ш. были развиты в *неоконфуцианстве*, в котором «Да сюэ» получил статус канона.

СЮАНЬ СЮЭ (учение о сокровенном, учение о таинственном) — направление китайской классической философии III–IV вв. В западной литературе нередко именуется «неодаосизмом», однако мыслители С.с. разрабатывали проблематику и *даосизма*, и *конфуцианства*. Возникновение С.с. было связано с падением авторитета официального конфуцианства после крушения централизованной империи Хань в начале III в. и усилением внимания интеллектуалов к даосской классике. Мыслителей этого направления отличало особое внимание к онтологической проблематике. В рамках С.с. принято выделять два направления. В первом, главными представителями которого считаются Ван Би (226–249) и Хэ Янь (190–249), основой мира признавалось «отсутствие/небытие» (у, см. *Ю-у*). Во втором, к которому принадлежат Сян Сю (227–272) и Го Сян (252–312), в качестве такой основы полагалось только «наличие/бытие» (ю) конкретных вещей.

Согласно философии «упора на отсутствие/небытие», последнее является абсолютно простым, тождественной *дао*, субстанцией, единение с которой через ее интуитивное постижение «возвращает к основе», позволяет обрести подлинную естественность, самость (*цзы жэнь*) и просветление, дабы быть способным к управлению Поднебесной на основе недеяния (*у вэй*). Мир «наличия/бытия» Ван Би и его единомышленники рассматривали как проявление, «функцию/акциденцию» (юн, см. *Ти-юн*) субстанциального «тела/основы» (ти) — «отсутствия/небытия».

Доктрина «упора на наличие/бытие», напротив, рассматривает наличные вещи в качестве самосущих единичностей, порождаемых такими же конкретными вещами, которым имманентны закономерности их

функционирования и трансформаций. Отсутствие/небытие не способно породить что-либо сущее. Единство и целостность конкретно-сущего мира обеспечиваются упорядоченностью и структурированностью множественного, в котором сокрыто абсолютное единство дао. «Совершенномудрый» (см. *Шэн*), следуя своей самости — цзы жань, тем самым естественно согласует себя с природой всех вещей, благодаря чему может управлять посредством недеяния и «безустановочности».

Мыслители С.с. значительно обогатили онтологическую проблематику последующих китайских философов, прежде всего конфуцианцев, у которых ряд представителей С.с. пользовался значительным авторитетом. В частности, *ицзинистика неоконфуцианства* во многом исходила из толкований «Чжоу и» («Чжоуских перемен», VIII—IV вв. до н.э.), принадлежавших Ван Би, а его трактовка понятия *ли* (принцип) как конститутивного компонента вещи получила развитие в построениях ведущего неоконфуцианского течения *ли сюэ* («учение о принципе»). Концепции и терминология мыслителей С.с., в частности Го Сяна, подготовили почву для адаптации буддийской философии к китайской мысли.

СЮЙ—ШИ (пустота — наполненность) — терминологическая пара, выражающая в китайской философии оппозицию, имеющую онтологические и гносеопсихологические измерения. Словарные значения суй — «пустое», «нереальное», «ложное»; ши — «наполненность», «полнота», «реальность», «основательность». Категория «суй» выражает понятие абсолютной вместиимости. Первоначально это понятие разрабатывалось главным образом в протодаосских трактатах. «Дао дэ цзин» (ок. III в. до н.э.) представляет суй как атрибут *дао*, соотносящийся с понятием «покой» (*цзин*, см. *Дун—цзин*) и определяемый как постоянство знания (*чжи чан*). В «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н.э.) «пустота», прообразующая целостность мироздания, означает определенное состояние сознания и психики — полную отрешенность («сердечное воздержание»), знаменующее присутствие дао в человеческом сознании. В даосском по преимуществу трактате «Цзин фа» (IV—III вв. до н.э.) суй — это изначально нерасчлененное «Одно» (*и*), некая «пеле-

на мрака», из которой «рождаются десять тысяч вещей».

В конфуцианской мысли категория «суй» нашла место, начиная с трактата «Сюнь-цзы» (IV—III вв. до н.э.). «Пустотность» определяется в нем как один из атрибутов сознания и психики — сердца, делающих возможным познание дао. Познание осуществляется благодаря тому, что сердце достигает «пустотного единства и, [таким образом], покоя». «Пустотность» здесь подразумевает также отсутствие разделения сознания, психики и объекта, а «покой» — выход за границы обычного способа мышления. Суй обеспечивает усвоение новых знаний таким образом, что ему не препятствуют уже имеющиеся знания. Особо важную роль понятие «суй» играло в построениях одного из основоположников «учения о принципе» (*ли сюэ*) — Чжан Цзя (1020—1078). Он усматривал в суй исходное состояние космической субстанции *ци* (пневмы). Понятию «Великая пустота» Чжан Цзяй придавал высший онтологический статус как «отсутствию [даже] отсутствия/небытия» (*у*, см. *Ю—у*), «исконной телесности пневмы», определяя это понятие через противоположность суй — «полноту», «реальность» (*ши*) как «[высшую] реальность Неба» (*тянь чжи ши*). В то же время «Великая пустота» есть высшая реальность сознания и психики — сердца, а как природная сфера и порождающее начало тождественна Небу. Тай суй у Чжан Цзя в равной степени субстанция («Великая пустота») и функция («Великая пустотность»), имеющая духовную (см. *Шэн*) природу.

В построениях китайских мыслителей-буддистов применялись термины «суй кун» (или кун суй) — «абсолютная пустота», основание спонтанного постижения собственной природы Будды, а также «суй лин» — «чистый ум», выражающий идею отсутствия индивидуального «я», или индивидуальной души. Оппозиция суй — ши играла важную роль в традиционной китайской науке и сохраняет свое значение в теории китайской медицины как одна из характеристик психических и физиологических процессов и состояний.

СЯО ТИ, сяо ди (сыновняя почтительность (благочестие) и почитание старшего брата) — категории конфуцианской этики. В памятнике «Лунь юй» («Суждения и бесе-

ды», V в. до н.э.), содержащем высказывания Конфуция, С.т. толкуются как «корни жэнь» (гуманности) и гарант соблюдения общественных установлений (1, 2). В IV—II вв. до н.э. категории «сяо» был посвящен специальный трактат, во II в. до н.э. получивший статус канона — «Сяо цзин» («Канон сыновней почтительности»). В конфуцианской тра-

диции он считается записью поучений, адресованных Конфуцием его ученику Цзэн-цзы. Принцип С.т. распространялся конфуцианцами на все уровни общественной жизни, а сыновняя почтительность рассматривалась как главная задача обучения и воспитания, основной идеологический устой общества.

Т

ТАБУ, тапу (полинез. — запрет) — слово, обозначающее религиозно-магический запрет у людей, находящихся на родоплеменной стадии общественного развития. В своей «классической» форме система Т. была обнаружена путешественниками и этнографами в Полинезии, а затем ее аналоги были выявлены в культурах других стран и народов. Объектами Т. могли быть вещи, животные, люди, слова, действия и т.п. Некоторые из этих объектов считались священными, другие же — нечистыми в религиозном смысле. Однако, по представлениям дикарей, соприкосновение как со священным, так и с нечистым грозило наказанием, ниспосылаемым таинственными силами, духами или богами. Отсутствие у примитивных людей фиксированного права и более или менее развитой морали привело к тому, что Т. стали главным механизмом регулирования социальных отношений. Так, половозрастные Т. разделили племена на брачные классы и тем самым исключили половые связи между близкими родственниками. Пищевые Т. определяли характер пищи, которая предназначалась вождю, воинам, женщинам, детям, старикам. Ряд других Т. призван был гарантировать неприкосновенность жилища или очага, соблюдение правил погребения, распределение прав и обязанностей между членами общины. По мере развития общества и его социальной дифференциации Т. начинают использоваться племенной верхушкой для укрепления собственного экономического могущества и политической власти. В центре системы Т. оказывается личность вождя и сфера его деятельности. Объектами Т. становятся также жрецы и наиболее выдающиеся воины. Рядовые же соплеменники были задавлены гнетом бесчисленных Т., нарушение которых строжайше наказывалось. В дальнейшем значительная часть Т. вошла в развитые религии, модифицировавшись в чисто религиозные, правовые и нравственные запреты.

ТАВТОЛОГИЯ (греч. αὐτό — то же самое, λόγος — слово) — всегда истинное высказывание в силу заключенных в нем значений.

Простейшими Т. являются высказывания вида «А есть А» («Человек есть человек» и т.п.). Но это крайний случай, не имеющий большого познавательного значения. Более важный случай Т. представлен системой аналитических суждений, широко применяемых в науке. Аналитические суждения всегда истинны вследствие того, что их предикат лишь выявляет признаки субъекта, использованные при его определении. Таковы суждения «Тело протяженно», «Человек мыслит» и т.п. Суждения, раскрывающие состав признаков предмета, присущих ему по его определению, реально необходимы в науке, поэтому различие между *аналитическими* и *синтетическими суждениями*, введенное И. Кантом, является важным для понимания логической структуры науки.

Отождествление Т. с системой аналитических суждений представляется не совсем корректным по той причине, что обычно под Т. понимаются суждения, истинность которых не меняется со временем. Это требование не относится к аналитическим суждениям в сфере частного знания, т.к. развитие знания меняет содержание определений, а следовательно, и границу между синтетическими и аналитическими суждениями. Но, несомненно, существуют аналитические суждения, не подверженные такому изменению. Учитывая это обстоятельство, мы можем говорить о подлинных или онтологических Т., тождественная истинность которых задается их категориальной основой. К этому типу категориальных Т. относятся суждения «Тело протяженно», «Целое включает в себя свои части» и т.п., а также основные принципы реальной логики. Тавтологичность логических принципов не означает их бессодержательности, но означает лишь то, что эти принципы не выходят за рамки раскрытия некоторых заранее принятых категориальных смыслов. В этом плане имеют смысл исследования по информативности логических Т. (Е.К. Войшвилло).

Литература: Кант И. Критика чистого разума / Соч. В 6-ти т. Т. 3. М., 1964; Рассел Б. Введение в математическую философию. Новосибирск, 1996; Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959; Войшвилло Е.К. Философско-методологические аспекты релевантной логики. М., 1988.

ТАЙ ЦЗИ (Великий предел) — категория китайской философии и культуры. Приме-

няется в пяти основных значениях: а) состояние универсума на границе («центре/пределе» — цзи) отсутствия/небытия и наличия/бытия (см. *Ю-у*); б) исходная фаза космоантропогенеза; в) собственно биполярный универсум; г) средоточие структурных связей универсума; д) программа или модель развития мировых трансформаций, а также любой системы (вещи или явления). В философских построениях эти значения могли пересекаться и накладываться друг на друга.

Впервые понятие Т.ц. встречается в «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов», ок. IV в. до н.э.), наиболее философичном приложении к «И цзину» («Канон перемен», см. *Уцзин*, *Ицзинистика*). Т.ц. там обозначен как атрибут мировых трансформаций — перемен (*и*): «Перемены имеют Великий предел, который рождает два образа (двоицу образов — лян и), два образа рождает четыре образа/символа (сян), четыре образа/символа рождает восемь триграмм» (II I). В последующих комментариях к «Си цы чжуани» «два образа» трактовались как космические начала — Небо и Земля, дуальные силы *инь* и *ян*. «Четыре образа/символа» имеют много толкований: четыре времени года; четыре «элемента» классификационной матрицы *у син* («пять элементов», или «пять фаз») — металл, дерево, вода, огонь и т.д. Восемь триграмм (*гуа*) — графических схем «И цзина» — фигурируют в этой схеме как природные, а не искусственно созданные сущности (см. *Ицзинистика*).

В древнекитайской мысли ближайшим аналогом Т.ц. было понятие «тай и» (Великое единое, или Великое одно). Зафиксированное в даосском памятнике «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н.э.) как синоним *дао* (XXXIII), в «Люй-ши чунь цю» (III в. до н.э.) оно было представлено в качестве источника мироздания: в тай и кроется «корень» (бэнь) «десяти тысяч» (т.е. множества) вещей.

В VII—VIII вв., вероятно, под влиянием буддийских мандал — священных изображений вселенского круговорота — появились графические изображения Т.ц. Первоначально они были, видимо, достоянием даосской эзотерической традиции. Самое известное из них — монада, составленная из темного и светлого зародышей, соединенных в круге и символизирующих силы *инь* и *ян* (рис. 1).



Рис. 1

Темная и светлая части содержат по точке противоположного цвета, что означает наличие *ян* в *инь* и *инь* в *ян*. Это изображение ввел в широкий культурный обиход главный основоположник неоконфуцианского учения о принципе (ли сюэ) Чжу Си (1130—1200).

Другой известный чертёж восходит к «Плану Беспредельного» («У цзи ту») — схеме, приписываемой даосу Чэнь Туаню (X в.) (рис. 2).

Эта схема называется «План Великого предела» («Тай цзи ту»). Один из основоположников неоконфуцианства Чжоу Дуньи (1017—1073) в трактате «Тай цзи ту шо» («Изъяснение плана Великого предела») объяснял этот чертёж как схему космогенеза: Великий предел рождает дуальные космические начала *инь* и *ян*, в свою очередь рождающие пять элементов — пятичную матрицу функционально-процессуальных отношений в космосе (см. *У син*), за которыми следуют «десять тысяч вещей», т.е. явленный мир. Кульминацией процесса космогенеза является возникновение человека — самого «одухотворенного» существа, объемлющего полноту свойств «десяти тысяч вещей», т.е. мироздания. Авторитет Чжоу Дуньи сделал эту схему нормативной для всей китайской культуры. Благо-

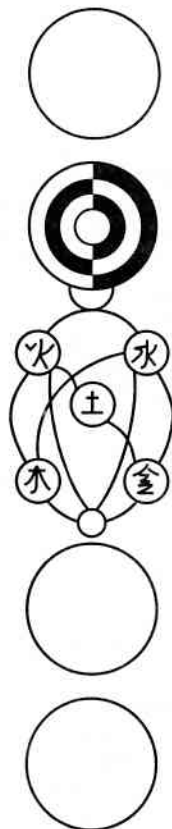


Рис. 2

даря ему Т.ц. стал толковаться китайской традиционной наукой как некая «программа» мировых трансформаций. Органичное китайской мысли представление о гомоморфизме (подобии) всех вещей и явлений сделало схему Т.ц. универсальной моделью генезиса, пригодной для описания процесса любого уровня.

В «Изъяснении...» Чжоу Дуньи бином Т.ц. сопряжен с понятием у цзи (Беспредельное, или Предел отсутствия/небытия). Это понятие впервые появилось в «Дао дэ цзин», где подразумевало исток мироздания как основу человеческого совершенства (§ 28). На «Плане Великого предела» Беспредельное, по мнению Чжу Си, ставшему общепринятым, изображено в виде пустого круга.

Отец неоконфуцианской ортоксии привнес Т.ц. к структурирующему *ли* (принципу) и «надформенному» (т.е. существующему до появления «форм», см. *Син* ([телесная] форма). По его мнению, в фазе Т.ц. «образы и числа еще не сформировались, а принцип уже наличествует». Для него «Великий предел» был тождествен «Беспредельному».

Оппонент Чжу Си, основоположник учения о сердце (*синь сюэ*) Лу Цзююань (1139–1193) отрицал тождество Беспредельного и Великого предела, рассматривая их как первичное и вторичное соответственно. Он подчеркивал общепринятое в неоконфуцианстве положение о тождестве Т.ц. и *синь* — сердца/разума. Его трактовка Т.ц. сближала это понятие с универсумом вообще.

В целом в культуре эпохи Мин–Цин (конец XIV–XIX вв.) преобладали толкования Т.ц., идущие от Чжоу Дуньи и развивавшиеся последователями Чжу Си и Лу Цзююаня. Образ Т.ц. широко используется в практике медитации, восходящей к даосским системам приобщения к дао. Различные формы этой практики предусматривают некую программу психических действий (а в динамической медитации — и связанных с ними физических движений), моделирующих процесс космоантропогенеза. Символ Великого предела часто изображается на графических схемах, обычно круговых, раскрывающих содержание тех или иных циклических процессов с точки зрения традиционной китайской науки, в том числе медицины. В середине XX в. понятие «Великий предел» и его символика вошли в оборот западной культуры. Так, датский физик Нильс Бор исполь-

зовал Т.ц. для иллюстрации своего принципа дополнительности. В странах Восточной Азии и Центральной Азии эта эмблема стала осмысляться как символ цивилизационной самоидентичности и даже вошла в гербы некоторых государств (Монголии и Южной Кореи).

ТАЛАНТ — данная человеку чрезвычайная способность к определенному виду творческой деятельности, которая может проявляться в любых областях жизни, понятие соразмерное с гениальностью, но не тождественное последней. Мера экстраординарности Т. заранее рационально не определима, поэтому талантливые люди квалифицируются по результатам их деятельности (шедевры в литературе и других видах искусства, гениальные достижения в науке и технике, в военной и инженерной сферах, в политике, экономике и пр.) и по методам их достижения. Талантливые люди в особых случаях выделяются и поощряются обществом (для этого в нормально устроенном обществе существует институт наградного права). Уникальные способности человека могут быть направлены и на цели, не соответствующие моральным или юридическим общественным установкам. Природный или приобретенный талант нужно развивать, иначе его можно утратить.

ТАЛИОН (лат. *talio* от *talis* в значении «такой же») — категория истории права и нравов, означающая наказание, или возмездие, по силе равное нанесенному ущербу или преступлению. Т. получил в литературе название доктрины равного возмездия. Сущность данного понятия основана на древнем обычае, обязывавшем ограничиваться в воздаянии ущербом, точно соответствующим повреждению. Классической считается ветхозаветная формула Т.: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (Втор. 19, 21). Генетически Т. выступает как преодоление кровной мести, как необходимость ее сдерживания. Он возникает как ограничивающий, запрещающий принцип. Можно предположить, что первоначальные (предшествовавшие Т.) отношения между различными человеческими объединениями характеризовались бесконечной враждебностью. Т. ставил предел вражде, требуя строго,

по возможности буквально соразмерять возмездие с полученным ущербом (так, Геракл, по свидетельству Плутарха, расправлялся с врагами тем же способом, какой они практиковали в своих поступках). Тем самым он обозначил дистанцию между «своими» и «чужими», позволяющую им сосуществовать и входить в определенные отношения.

Т. — типичный социорегулятивный механизм первобытной эпохи. Он вошел в историю нравов и оставил глубокий след в культуре, во-первых, как воплощение уравнительной справедливости, во-вторых, как исторически первая форма легитимного насилия (Т. уравнивает родовые общины в их праве на применение силы, нравственно оправдывает насилие, санкционирует его в качестве ограниченного насилия). Этический смысл Т. получил в представлениях ранних философов о справедливости как равном воздаянии (Анаксимандр, пифагорейцы и др.). На доктрину равного возмездия опирались первые законодательства. Таким образом, Т., с одной стороны, стал принципом уголовной ответственности, регулирующим меру наказания, а с другой стороны, — нравственным правилом, получившим название золотого правила.

ТЕИЗМ (греч. θεός — бог) — религиозное воззрение, содержание которого составляют понятия о Боге, обоснование его существования, представления о его отношении к миру и человеку. Термин введен английским философом Р. Кедвортом (1617—1688). Т. был призван отстаивать христианское учение о Боге, Божественное Откровение (принцип ревенционизма) в эпоху Просвещения, когда были подвергнуты критике фундаментальные основы христианского мировоззрения. В дальнейшем своем развитии Т. продолжал выполнять «защитительную» функцию. Полагают, что Т., в строгом смысле слова, представлен в иудаизме, христианстве, исламе. Согласно Т., Бог — это вечный, всемогущий, всезнающий, всеблагий и т.д. Дух, абсолютное Бытие и одновременно бесконечная Личность, духовно-личностная действительность. Бог трансцендентен миру, творит мир из ничего, находится вне его и в то же время постоянно проявляет активность внутри его (Промысел), часто находящую выражение в чуде. Бог един и единственен. С таким понятием о Боге сопряжено представление о чело-

веке как единстве тела («плоти», «тленности»), души и духа («духовности», «нетленности»), человеку, имеющему потребность в единении с Богом, ищущем личностного контакта с ним (хотя самим человеком эта потребность может и не осознаваться). В отличие от *политеизма* Т. — монистическая концепция (см. *Монотеизм*). Согласно Т., Откровение, Бог, Его бытие могут быть постигнуты с помощью разума, вера в Бога может быть разумной. В то же время не отрицаются и другие способы религиозного познания (мистика, непосредственное созерцание сверхчувственного). Вне теологии, в ряде философских систем разрабатывался так называемый «спекулятивный теизм». Т. противостоит *пантеизму*, отрицающему трансцендентность и личностность Бога, в той или иной форме отождествляющему Бога и мир, природу, а также *деизму*, отрицающему личностность Бога, идеи провидения, Промысла и чуда, и *панентеизму*, стремящемуся объединить Т. и пантеизм с помощью идеи о пребывании в Боге нетождественного ему мира, и, наконец, *атеизму*, отрицающему бытие Бога.

ТЕКСТ (лат. *textura* — ткань; связь, соединение, строение) — термин, введенный Юстинианом после кодификации законов для обозначения содержания Кодекса в целом, с тем чтобы предотвратить впредь изменения при его толкованиях и применениях. В дальнейшем понятие Т. обобщается и применяется к литературным произведениям любого жанра, и даже более того — Т. считают любые осмысленные целостные знаково-символические системы, способные хранить и передавать информацию. Целостность диктуется замыслом автора, а замысел реализуется в целевой установке, композиции и жанровых особенностях произведения. Именно в связи с этим формулируется правило: «Смысл всего текста и его отдельных частей понимается только в конце». Так возникает идея контекста, или значимости Т. в целом для правильного понимания его фрагментов.

Появившаяся в Новое время метафора «книга Природы» (Т. природы, язык природы и т.д.) подчеркивала существование текстуры, или сетки смыслов, определяющей природу, которую предстоит постичь исследователю — независимому, отделенному от мира наблюдателю. Создание человеческим

мышлением таких сеток (моделей) мира закрепляется в понятии «мировоззрение». Т. есть закрепленное в знаках мировоззрение, или структурированные формы *дискурса*, зафиксированные материально и передаваемые посредством прочтения. Как сетка-мировоззрение Т. может быть понят либо через дух говорящего (см. *Психологизм, Универсальная герменевтика*), либо через те реалии, которые эта сетка-мировоззрение описывает — так рождается натурализм, критический реализм и т.д.

Такое понимание Т. лежит в основе ряда методик психологии, которые позволяют устанавливать психологические характеристики личности на основе ею производимого или воспринимаемого Т. (возможность воспроизводства целостного осмысленного Т. как тест на психическое здоровье; выяснение психологического портрета через стилистику Т. и т.д.). Такое понимание Т. называют «статическим» и «избыточным». Оно является статическим, т.к. всегда подразумевает существование равного самому себе Т.; оно избыточно, т.к. Т. представляется тем сокровищем, откуда всегда можно черпать всякий раз непредсказуемые богатства, «провидением, которое всегда умеет говорить заранее и которое всегда донесет до слушателя, если тот умеет слышать, навеянные прошлым неоспоримые суждения» (М. Фуко). Интересы литературоведения, *герменевтики* и других направлений гуманитарной мысли в отношении Т. парадоксальным образом смешаются — интересуется не сообщаемое Т., а вопрос — как вообще можно что-либо сообщить. Появляется «наука о языке, а не о языке говоримом» (Х.-Г. Гадамер).

Понятие «Т.» становится философским в XX в. Вещь не просто обозначается, скорее она обретает голос в человеческом мире. Человек не просто членит мир — он соизмеряет себя с миром, причем такое соизмерение возможно лишь через постоянно возобновляющиеся попытки. Понимание вещей есть и самопонимание. Т. фиксирует постоянную попытку «допустить себя к чему-либо и подступить к кому-либо» (Гадамер). Воспринимающий Т. должен сам осуществить свой собственный опыт мира. Созвучие находимых в этом опыте смыслов даст Т. дальнейшую жизнь. «Текст не есть, текст думает, и свершающееся есть только в появившемся слове» (Гадамер).

Ключевыми проблемами в понимании Т. становятся следующие: существует ли изначальное единство человеческого опыта, которое позволило бы говорить о единстве человеческой культуры и принципиальной открытости для других любого из ее Т.; в какой мере можно повторить опыт другого и за счет чего; являет ли фиксация опыта (Т.) некое единство и/или задает спектр возможных сходных опытов; и, наконец, каково отношение фиксации опыта и самого опыта. В зависимости от ответов на эти вопросы и определяются основные методологические стратегии гуманитарных наук XX в., прежде всего феноменолого-герменевтические, а также структуралистская и постструктуралистская (см. *Герменевтика, Феноменология, Структурализм, Постструктурализм, Археология знания, Деконструкция, Шизоанализ, Аналитическая философия*).

ТЕМА ХУДОЖЕСТВЕННАЯ — положенное в основу произведения искусства содержательное единство, изображение определенных сторон социально-исторической, духовно-этической жизни и их эстетическая оценка; однако предметная, более непосредственно представленная сторона является доминирующей в отличие от такого компонента художественного содержания, как художественная идея. Предметом изображения могут стать различные явления окружающего мира, природы, материальной культуры, социальной жизни, конкретно-исторические события, общечеловеческие духовные потребности и ценности (честь, бесчестие, любовь, материнство, жизнь и смерть и т.п.), фантастические существа (кентавры, демоны, лешие, кикиморы, мыслящие предметы и животные), мифологемы.

Носителем Т.х. могут быть характер (в портрете, повести и рассказе), конфликт (в драме), общественно-историческое движение, духовный поиск, преломленные в человеческой судьбе, в идее-страсти героя (в романе), лирическое переживание (в лирике), картины природы (в пейзаже), предметный мир (в натюрморте) и т.д. В музыке Т.х. приобретает гармонические, мелодические, ритмические выражения. В художественно-прозаической литературе тематическое единство пронизывает как взаимоотношения характеров, так и надперсональные связи.

Понятие Т.х. в искусстве охватывает четыре группы значений, различаемых по характеру ее направленности. Тема объектная (условно направленная на объект отражения), культурно-типологическая (на традицию), художественно-конкретная (на целостный мир произведения), субъектная, или тема художника (на творца). Понятие объектной Т.х. отнесено к характеристике как реальных социокультурных истоков содержания, так и «вечных», общечеловеческих тем: человек и природа, свобода, смерть и бессмертие и т.п. Культурно-типологическая Т.х. означает содержательную предметность, ставшую художественной традицией мирового или национального искусства. Например, Т.х. Мадонны, блудного сына, распятия Христа, естественного человека, странника, праведника и пр. В живописи тематической традицией являются или становятся ею на время живописная развалина, кораблекрушение, охота, терраса, освещенная солнцем, купальщица, бродячие музыканты, бой быков, цирк, вакханалия и т.д.

Субъектная Т.х. — свойственный данному художнику строй чувств и нравственных проблем (преступление и наказание у Достоевского, столкновение рока и порыва к счастью у Чайковского и т.д.). Художественно-конкретная тема — относительно устойчивая предметность содержания произведения искусства, способная, однако, к внутреннему развитию; она слита с пластическим, музыкальным, графическим, монументальным, декоративным и т.п. формальным воплощением и проникнута определенным типом содержательно-эстетического отношения к действительности: трагического, комического, сентиментального и т.п.

Литература: Жирмунский В. М. Избр. труды. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977; Он же. Избр. труды. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979; Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. М., 1996; Лотман Ю. М. Избр. статьи. В 3-х т. Т. 2, 3. Таллинн, 1992, 1993; Волкова Е. В. Произведение искусства — предмет эстетического анализа. М., 1976.

ТЕОДИЦЕЯ (от греч. θεός — бог, δίκη — справедливость) — оправдание Бога; религиозно-философские учения, пытающиеся соединить идею благого Бога с учением о несовершенстве мира и доказать божественную непричастность к мировому злу. В древно-

сти проблемам Т. большое внимание уделяли стоики и орфики, а первым критиком Т. выступил Эпикур, полагающий, что либо Бог хочет избавить мир от зла, но не может, либо может, но не хочет, либо и не хочет и не может (тогда это не Бог), либо и хочет, и может (тогда непонятно наличие зла в мире). В воззрениях Плотина Т. приобретает форму космодицеи — оправдания мира, доказывающей, что отдельные недостатки мироздания лишь увеличивают его совершенство в целом. Сам же термин «Т.» впервые был введен Лейбницем в одноименной работе (1710). Он рассматривал мир как «наилучший», избранный Богом, а существующее в нем зло (и физическое, и моральное) как необходимое, не созданное Богом, но допустимое им для того, чтобы подчеркнуть величие добра. Еще одним существенным вопросом в Т. Лейбница был вопрос об оправдании человеческой свободы как источника зла. Лейбниц решал этот вопрос, исходя из трех видов необходимости: метафизической, моральной и физической, две последние из которых сопряжены со случайным выбором и человеческой свободой. Большое внимание проблемам Т. уделяли русские философы В. С. Соловьев (в форме агатодицеи — оправдания добра), П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, концепция которого основывается на принципе свободы воли человека, подразумевающей возможность морального зла, порождающего зло физическое. В настоящее время в рамках Т. получили развитие антроподицея (оправдание человека), демодицея (оправдание народа), этнодицея (оправдание этноса, его духовной культуры).

ТЕОЛОГИЯ (греч. θεολογία от θεός — бог, λόγος — слово, речь, рассказ (устный и писанный); история, историческое сочинение; положение, определение, учение; разум, разумное основание, причина, рассуждение, мнение, предположение, понятие, смысл), богословие (русская «калька» с греч.) — основанное на сакральных, принимаемых в качестве Откровения текстах и выраженное в дискурсивной форме учение о Боге, о его сущности и действиях, совокупность рассуждений и доказательств истинности вероучения, обоснование верности содержания и способов культовых действий, норм и правил жизни. Большинство исследователей полагают, что Т. в строгом смысле слова явля-

ется достоянием теистических (см. *Теизм*) религий — иудаизма, *христианства*, *ислама*. Термин «Т.» появился до возникновения христианства, впервые встречается у Платона, который употреблял его в отношении не собственного философского учения о Боге, а в отношении философски интерпретированных мифов, а также народной молвы, сказаний о богах. Платон признавал ценность мифов для художественного воспитания детей, но требовал их «очищения» от непристойностей в интересах воспитания в соответствии с требованиями государственных законов. Со временем термин «Т.» стал прилагаться и к поэмам о богах, а творцов этих поэм — Гомера, Гесиода, Орфея — называли теологами. Так же нередко именовали и жрецов храмов, излагавших посетителям мифы. Но затем Аристотель называет термином «Т.» «первую философию», считая ее высшей теоретической наукой, которая занимается Неподвижным и Вечным, а также божественными и вечными причинами, лежащими в основе видимых вещей. Это учение о Боге — «первом движущем», которое само абсолютно неподвижно, о неподвижном перводвижателе, источнике и цели мирового бытия. Тем самым было намечено понимание Т. как науки о бытии как таковом и о первых началах и причинах всего сущего. Но и после этого термин «Т.» преимущественно относили к мифологическим речениям, говорениям о богах. Плутарх (ок. 45 — ок. 127) называл теологами служителей храма Аполлона в Дельфах, декламировавших мифы. Теологами называли и тех, кто обслуживал культ царей. Но уже стоики выделили три рода Т.: мифологическая — у поэтов, физическая — у философов, политическая — у законодателей и представителей официального культа. В качестве главной теологической задачи было выдвинуто аллегорическое толкование мифологии.

Имея в качестве главных философских предпосылок воззрения Платона, Аристотеля, неоплатоников, стоиков, христианство обратилось и к понятию Т. Термин был принят, но постепенно наполнялся новым содержанием (зачастую различным). Проблема состояла в том, как соединить аристотелевское понимание Т. в качестве «первой философии», метафизики, науки о бытии как таковом, о первых началах всего сущего, о неподвижном перводвижателе — Боге, науки,

развертывающейся в форме рационального постижения объекта, с Откровением, которое не доступно разуму и должно приниматься с помощью веры. Ряд ранних христианских философов-апологетов доказывал, что христианство не противоречит античной философии, что такое соединение возможно. На это другой представитель апологетики Тертуллиан (ок. 160 — ок. 222) ответил своим знаменитым вопросом: «Какая же разница между Афинами и Иерусалимом, между академией и церковью?» И дискуссия по этому вопросу продолжалась в течение всей истории христианства. Древние учителя церкви вначале считали Т. лишь само Откровение, Священное Писание — Слово о Боге и от Бога, а писателей текстов Ветхого и Нового Завета называли теологами. Так, считающийся автором 4-го Евангелия Иоанн, соединивший концепцию Бога-Слова (Логоса) с личностью Христа, именуется Богословом. Затем к Т. кроме Священного Писания, Откровения, данного человеку сверхрационально, стали относить рационалистические учения о христианских истинах, в том числе и рационалистический анализ самого Откровения. Постепенно складывается догматика, выдвигаются личности, ее обосновывающие. В XII—XIII вв. Т. стали понимать как систематическое учение о Боге и богочитании. Прежние дискуссии послужили основанием выделения в эпоху схоластики «естественной теологии» — учения, доступного естественному человеческому разуму, и «богооткровенной теологии» — учения о сверхразумных истинах Откровения, непостижимых рациональными способами. Православное богословие, или Т., включает основное богословие или апологетику, догматическое, нравственное, сравнительное богословие, экзегетику, пастырское богословие, литургику, гомилетику, историю церкви. По мере развития богословия, со сменой стилей мышления менялся и характер теологизирования.

ТЕОЛОГИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ, теология кризиса — направление протестантской евангелической теологии, появившееся в качестве реакции на модернизм либеральной теологии, воплотившей веру в исторический прогресс и возможности социального познания. Т.д. положила начало неоортодоксальной тенденции в *теологии протестантской*, провозгласив верность

основным принципам ортодоксального протестантизма, освобожденного при этом от формализма и догматизма. Т.д. появилась в 20-е гг. XX в. в Германии и Швейцарии. Основные идеи направления разрабатывались в трудах К. Барта, Э. Бруннера, Р. Бульмана, Ф. Гогартена, П. Тиллиха и др. Теоретический журнал направления «Между временами» (1923—1933) был основан Г. Мерцем.

В 1919 г. была опубликована, а затем в 1922 г. существенно изменена и переиздана работа Карла Барта «Послание к римлянам». Написанная в виде комментариев к новозаветному «Посланию к римлянам» апостола Павла работа сыграла роль манифеста Т.д., обозначив теоретическую платформу и проблематику направления. К. Барт осуществил синтез взглядов раннего экзистенциализма в духе С. Кьеркегора на отношения Бога и человека и традиционного протестантского подхода к пониманию природы человека. Осмысливая на этой основе существование личности в современном мире, теолог приходит к выводам о трагичности социально-исторической ситуации, воплощает в религиозной форме идею кризиса западной цивилизации. Поскольку Бог есть «абсолютно иное» по отношению к миру, бытие в Т.д. парадоксально и непостижимо, так что любое суждение человека о бытии встречает негативный ответ Бога. Парадоксальность божественного волеизъявления в том, что божественная любовь сочетается с господством зла в мире, существованием социальных пороков, мировой войны. Дилектичность отношений добра и зла, греха и искупления, проклятия и благодати, гибели и спасения нельзя объяснить разумом, ее нужно принять. История как божий суд, проявление божьего гнева иррациональна. Единственным способом быть человеку собой в этом мире является вера и открытость Богу, причем вера не может основываться на разуме и объективном знании в силу непреодолимого разрыва между человеком и Богом. Бог как абсолютно трансцендентное начало доступен человеку лишь в откровении. Вершиной откровения стало пришествие Иисуса Христа и его учение, описанное в евангелиях. Подчеркивая тезис о полной противоположности божественного и земного, К. Барт назвал свое учение «теология кризиса», имея в виду значение греческого слова «кризис» — разрыв, разделение. Т.д. полагает

тотальное отчуждение человека следствием утраты им Бога либо ложным пониманием Бога. Вера не может быть рациональной, поскольку разрыв между Богом и человеком непреодолим человеческими силами. Индивид открывает Бога в собственной душе и обнаруживает истинный смысл евангельского откровения только посредством благодати. Стремясь в отличие от рационалистического к лютеровскому пониманию отношений человека и Бога, К. Барт восстанавливает видение веры как личного диалога с Богом. Иррациональная диалектика отношений человека и Бога не оставляет возможностей человеческим силам и разуму, только благодать может дать человеку надежду.

Дальнейшая разработка идей Т.д. обнаружила теоретические разногласия среди сторонников направления. Постепенно выявились различные — либеральные и консервативные тенденции. В 30-е гг. Т.д. фактически перестает существовать как единое направление, а в 40—60-е гг. становится академическим явлением.

ТЕОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ — направление в современной *теологии протестантской*. Основные идеи направления были выработаны немецко-американским теологом Паулем Тиллихом (1886—1965) в фундаментальном труде «Систематическая теология» (1951, 1953, 1963) и других работах. Концепция Тиллиха сформировалась под влиянием философских идей Платона, Августина, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера. Своими учителями он считал протестантских теологов Келлера и Бульмана. Начиная как последователь *теологии диалектической* Тиллих расходится с К. Бартом в 20-е гг. в понимании отношения религии к окружающему миру. Причем это расхождение сопровождается резкой критикой бартианства по вопросам трактовки сущности христианской веры, природы Бога, отношения теологии к философии. Согласно взглядам Тиллиха, отстранение от мира не может упрочить положение религии. Нельзя игнорировать проблемы мира, надо искать новые подходы к осмыслению реальности. В истории протестантизма не было еще теологической системы, в которой, с одной стороны, утверждались бы христианские истины без искажения, а с другой стороны, содержалась бы учитывающая дух времени их интерпре-

тация. Либеральная теология, приспособляющая религию к философии и науке, искажала христианские идеи. Дialectическая теология, борясь за сохранение чистоты веры, потеряла контакт с современным миром и, в силу супранатуралистической интерпретации сущности религии, фактически самоизолировалась. Теология должна преодолеть обе крайности, а для этого необходимо пересмотреть отношение к языку религии. Нельзя язык религии понимать буквально, т.к. все употребляемые человеком понятия взяты из конечного мира опыта и не отражают природу Бога адекватно. «Вера, воспринимающая свои символы буквально, становится идолопоклонничеством». Теология должна «трансформировать примитивный буквализм в отношении к религиозным символам в концептуальную интерпретацию без разрушения значения символов». Утверждая символическую природу всех традиционных христианских понятий, Тиллих считает необходимым дать философскую интерпретацию их содержанию, поскольку, как и Ф. Шлейермахер, полагает, что теология должна быть философской. Стремясь «анализировать и интерпретировать в абстрактных онтологических выражениях» основные христианские понятия, теолог подробно рассматривает и предлагает свою версию понимания символов Бога как «живого», «личного», «вечного», «всемогущего». Тиллих отрицает противоречие между философией и теологией, утверждая «в противовес Паскалю, что Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов — один и тот же Бог». Главный метод философской теологии — это «метод корреляции», позволяющий философские вопросы коррелировать с ответами теологии. Причем, если философ относится к миру, к экзистенциальным проблемам бесстрастно, как исследователь к объекту, то теолог включен в реальность всем своим существом, со всеми чувствами и переживаниями. Религия составляет внутренний смысл человеческой жизни, является «мерой глубины» всех сфер жизни и деятельности. По мнению Тиллиха, традиционное христианское представление о Боге как «небесной, наисовершенной личности, которая находится над миром и человечеством», является ошибочным. Но теолог возражает не только против понимания Бога как надмирного объективного персонифицированного суще-

ства. Тиллих отвергает и натуралистические варианты отождествления Бога с природой, со сферой конечных вещей. Он полагает, что формулируемое им определение Бога позволяет преодолеть недостатки *теизма* и *пантеизма*, предупреждая при этом, что всякое суждение о Боге имеет только символическое значение. По мысли Тиллиха, Бог имманентен и трансцендентен миру одновременно. Отличаясь от каждого существа и совокупности всех существ, Он есть бытие как таковое, постоянная творческая основа бытия, «бездна бытия» вне сущности и существования. Бог есть глубина внутри специфических вещей, которая открывается человеку в ситуации откровения как объект его высшего интереса. Бог постоянно присутствует в восприятии, являясь предметом конечной озабоченности человека. Человек может прибегнуть к нему путем самоопределения и «нового бытия», т.е. следования Христу. Культура и история рассматриваются как способ утверждения в мире Бога через человеческую деятельность. Культура обретает смысл, если в ней и ею выражается и воспроизводится конечная человеческая озабоченность — поиск и обретение Бога. Религия является сущностью культуры, культура является выражением религии. Культура становится символическим языком религии, а история — эсхатологией, преодолением конечности земного бытия, вхождением божественной вечности во временность человека. Христианство должно вести диалог с искусством и наукой. Церкви следует не стремиться возрождать свои культурные рудименты, но открывать в формах существующей культуры ее конечный смысл. Культура, лишенная религиозной субстанции, утрачивает смысл, она чужда человеку. Создание теонормной культуры позволит преодолеть жизненные противоречия, приобщит культуру к основе бытия, станет предвосхищением царства Божьего.

ТЕОЛОГИЯ НАДЕЖДЫ — одно из направлений протестантской политической теологии, провозглашающее христианство «великой социальной надеждой». Наиболее значимые теоретики направления — Ю. Мольман, В. Панненберг, Ф. Чайлдз и др. разрабатывали свои идеи в 60–70-х гг. XX в. Рассматривая проблемы социального освобождения в русле христианской эсхато-

логи, теологи создали специфическую концепцию «революционного хилиазма». Центральное понятие направления — «надежда» осмысливается как онтологическая характеристика бытия и, в том числе, человеческого бытия и как психологическое состояние личности. Надеяться — означает отказываться принять настоящее как окончательное состояние и отказываться возвращаться к прошлому. Утверждая примат будущего перед прошлым и настоящим, Т.н. говорит о взаимосвязи этих временных форм бытия человека и о необходимости мыслить будущее постоянно входящим в настоящее. Надежда — это открытость непредвиденному будущему, новым формам бытия. Христианская надежда предполагает активную жизненную позицию христианина, деятельность по обновлению всего данного порядка бытия ради осуществления христианских моральных идеалов любви, добра, свободы, справедливости. «Великая социальная надежда» христианства ведет к социальному освобождению и триумфу христианских нравственных ценностей, что и будет спасением. Сторонниками Т.н. утверждалось, что исторической необходимостью является объединение христианства с социалистическими идеалами, поскольку возродиться христианство может только став религией народных масс, в которых оживет вера в наступление на земле царства Божьего. С этой верой возможна борьба против существующих капиталистических порядков, противоречащих нравственным ценностям. Однако теоретиками Т.н. не признавались исторически сложившиеся формы социализма.

ТЕОЛОГИЯ ПРОТЕСТАНТСКАЯ — религиозно-теоретическая система обоснования и защиты учения о Боге, понятий, принципов, норм и правил жизни, содержания и способов культовых действий в протестантской разновидности христианства. Начало Т.п. было положено в эпоху Реформации, когда утверждалась идея религиозной веры как личной связи человека и Бога. Идеи Реформации нашли свое выражение в теологических учениях М. Лютера, Ж. Кальвина и других представителей ортодоксальной протестантской теологии XVI в. М. Лютер противопоставлял истинно религиозное познание Бога светскому разуму, в том числе и схоластике. Однако потребность обоснова-

ния принципов вероучения и интерпретации основных теологических понятий привела к тому, что в контексте Т.п. ставились и решались философские проблемы. Основы протестантской неосхоластики были заложены сподвижником М. Лютера Ф. Меланктоном, написавшим ряд трактатов, в которых систематизировалось протестантское вероучение и разрабатывалась лютеранская доктрина. На развитие протестантской богословской мысли оказали существенное влияние философские взгляды Г.В. Лейбница, Х. Вольфа, И. Канта, С. Кьеркегора, М. Бубера, М. Хайдеггера, идеи экзистенциализма и философской антропологии, с одной стороны, и позитивизма (философии опыта, аналитической философии) и структурализма — с другой.

В своем развитии Т.п. прошла ряд этапов: ортодоксальная теология XVI в. (М. Лютер, Ж. Кальвин); неопротестантская или либеральная теология XVIII–XIX в. (Ф. Шлейермахер, А.В. Ритцль, Э. Трельч, А. Гарнак); теология кризиса или *теология диалектическая* (К. Барт, П. Тиллих, Р. Бульманн); радикальная, или «новая», теология (Д. Бонхеффер и др.).

На протяжении всего существования Т.п. проявлялись более или менее отчетливо модернистская и консервативная тенденции. Выразители модернистской тенденции акцентировали необходимость связи христианства с современностью, гармонии с наукой и культурой. Сторонники консерватизма отрицают такую адаптацию религии, апеллируют к сохранению чистоты евангельского христианства, идей Реформации.

Программа протестантского модернизма была обоснована либеральной теологией. Если М. Лютер и Ж. Кальвин считали необходимым буквальное понимание библейских текстов как данного на все времена божественного откровения, то либеральная теология предложила исторический подход к Библии и формы этической и эстетической интерпретации текста. При этом большое влияние оказали Ф.Х. Баур и Тюбингенская школа богословия, а также исследования по библеистике Д.Ф. Штрауса, Б. Бауэра и др. Рассматривая религию как часть общей культурной истории, Иисуса Христа как историческую личность, либеральная теология толковала тексты Писания аллегорически и главным содержанием христианства делала этическое учение Христа. Религиозная картина мира интерпретировалась в свете науч-

ных данных. Надежды, связанные с интенсивным развитием науки и техники, вера в общий прогресс человечества, в возможность разрешения социальных противоречий на основе разумно осмысленной религии и создания гуманного общества христианского братства людей находили отклик среди сторонников обновления протестантизма. Идеи утратили популярность в первые десятилетия XX в., чему в немалой степени способствовали экономические и политические кризисы, а в особенности, первая мировая война. В 20-е гг. консолидируется неоортодоксия, выразившая тенденции, более соответствующие духу времени. Дальнейшее развитие либеральной теологии связано с проблемами отношения науки и религии, вопросами нравственности и гуманизма. Диалектическая теология явилась реакцией на богословский модернизм и отразила кризис социального оптимизма и рационализма. Провозглашая верность идеям ортодоксального протестантизма, теология кризиса утверждала, что единственное основание нравственности и единственная возможность обретения человеком себя и обращения к Богу — это благодать. В противовес либеральной теологии П. Тиллих объявляет культуру выражением религии, место предложений преобразования общества занимают эсхатологические ожидания.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — термин, часто встречающийся у многих философов, но особое значение он приобрел в феноменологической концепции русского мыслителя Г.Г. Шпетта, который различает три употребления термина «теория». Первое значение связано с объяснением и отличается от фактического знания, выполняющего описательную функцию. Теория в этом случае есть «технический термин», «под ним разумеют проверенное, приведенное в систему с помощью гипотезы знание. В этом значении теоретическое противопоставляется, а) фактическому и гипотетическому, б) здравому смыслу, в) вообще данному через посредство чувственного восприятия». Данное употребление напоминает смысл термина «теория» в новейших методологических исследованиях, где теоретическое противопоставляется эмпирическому со строгим разделением функций объяснения и описания. Эмпирический уровень феноменологически достоверен и является базисным по отноше-

нию к теоретическому. Теоретический уровень систематически доказателен, законоподобен, выявляет сущность эмпирических явлений в форме теорий, гипотетико-дедуктивных построений. Связь между обоими уровнями обеспечивается правилами логики. Такая модель соотношения теоретического и эмпирического перенимается из естественнонаучного познания. И, следовательно, так понимаемое теоретическое не может быть использовано в философии без утраты последней своей специфики.

Второй смысл теоретического, согласно Шпету, противопоставляется прикладному и техническому. Так, трактуемое теоретическое имеет место в философии. Уже у Аристотеля и Платона можно обнаружить такое употребление данного термина. Используется он и Кантом. У Канта теоретическое фигурирует как необходимо присущая подлинной науке форма знания, она фактически существует в науке и в философии. «Этот вид знания, — писал Кант, — надо рассматривать в известном смысле как данный, метафизика существует если не как наука, то, во всяком случае, как природная склонность [человека]». Такая метафизика, как известно, не соответствовала, по Канту, идеалу строгой — аподиктической науки — науки, как знанию доказательному, всеобщему и необходимому. Аподиктическая наука включает в себя признаки выделяемого Шпетом первого смысла термина «теория», и образ ее создан из наиболее существенных черт теории математического естествознания. Кант считал, что реформированная метафизика возможна в том случае, если будут выявлены и реализованы соответствующие условия, способствующие обретению ею свойств аподиктической науки. В настоящее время хорошо известно, что подведение философии (да и всех других дисциплин, не относящихся к математике и естествознанию) под идеал теорий математического естествознания может привести лишь к нивелированию специфики философского знания, к чему и пришли позитивисты в своих наиболее методологически последовательных концепциях.

И наконец, третий смысл термина «теория» выявляется при сопоставлении ее с действительностью. Т.ф. изучает действительность в целом или ее фрагменты. Она отличается от конкретных наук предметом и методами познания, изучает принципы, пер-

воначала бытия. Ее метод — интеллектуальная интуиция. Философия противостоит в этом случае опытным наукам, т.к. в них знания приобретаются с помощью эмпирической интуиции, чувственного восприятия, созерцания, а в Т.ф. — с помощью идеальной интуиции, умозрения, спекуляции. «Построение философской системы на плечах философских начал, — рассуждает Шпет, — приводит к метафизическим системам, а сами начала в качестве принципов могут быть выдвинуты как объект особого внимания. Таким образом, философия разделяется на принципы и метафизику. (Принципы должны быть понимаемы здесь как подлинные начала, поэтому они не должны быть непременно общими рациональными положениями, из которых будто бы можно «вывести» остальное философское знание или метафизику.) Во то время как метафизика может быть значима во втором из приведенных значений (знание о бытии вообще), начала должны быть теоретическим знанием до построения теорий в значении втором и первом. Речь идет, следовательно, о «спекулятивных принципах». Так как в большинстве методологических программ научная теория трактуется в первом смысле, то шпетовское понимание Т.ф. является знанием дотеоретическим. Это, на первый взгляд, парадоксальная формула. На самом же деле противоречия в ней нет, т.к. термин «теория» в первом и во втором случаях используется в разных значениях. Философское знание есть чистое теоретическое знание, не зависящее от опыта. «Это — правда, что ни чувственный опыт, ни рассудок, ни опыт в оковах рассудка, нам жизненного и полного не дают. Но сквозь пестроту чувственной данности, сквозь порядок интеллектуальной интуиции, пробиваемся мы к живой душе всего сущего, ухватывая ее в своеобразной, — позволю себе назвать это — интеллигибельной интуиции, обнажающей не только слова и понятия, но самые вещи, и дающей уразуметь подлинное в его подлинности, цельное в его целостности, и полное в его полноте. Таким представляется мне путь основной философской науки, удовлетворяющей основному требованию, выставленному нами, сообразно намечающейся идее ее. Она должна быть не только до-теоретической и чистой по своей задаче, но также и конкретной по выполнению ее, и разумной по своему пути».

Нетрудно заметить здесь переключку с Кантом. Шпета так же, как и Канта, не удовлетворял уровень развития философии, которая была весьма далека от идеальной науки. Критическая реформа Канта была направлена на превращение философии из «естественной склонности человека» с ее неполнотой, незавершенностью, малой силой доказательности, ненаучностью, породившими скептицизм и недоверие к философским построениям, в подлинно аподиктическую науку. Шпет высоко оценивает философию Канта в целом (несмотря на негативное отношение к некоторым ее отдельным моментам). Более того, Платон и Кант являются для него эталонными образцами при оценке и реконструкции историко-философских идей и хода развития философской мысли. См. также *Положительная и отрицательная философия*.

Литература: Шпет Г. Г. [Работа по философии] Без начала и окончания [до 1914 — 1915 (?)]. Чистовой автограф / Архив Шпета. ОР ГБЛ, Ф. 718.5.10 (см. также Начала. 1992. № 1); Он же. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914; Кузнецов В. Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1992. № 2.

ТЕОРИЯ (греч. *теωρία* — созерцание, рассмотрение) — сложная и наиболее развитая форма организации научного знания, представляющая целостную и логически согласованную систему, дающую всеобъемлющее представление о существенных свойствах, закономерностях и связях определенного явления или области действительности. В широком смысле означает комплекс идей, представлений или схематизаций опыта, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления.

Т. как минимум представляет собой совокупность утверждений и понятий — базиса теории и логико-методологических принципов и правил, по которым разворачивается содержание Т. Развитая Т. включает в себя интерпретативный механизм, функцию предсказания и объяснения отдельного класса феноменов, может содержать законы, классификации, типологии, первичные объяснительные схемы, а также выступать в качестве синтезатора эмпирических данных, наблюдений, экспериментов. Кроме того, Т., являясь суммой связанных между собой зна-

ний, содержит также определенный механизм построения и развертывания знания и воплощает определенную исследовательскую программу или парадигму, которая реализуется в построении Т. Тем не менее Т. всегда носит предположительный, частичный и приблизительный характер. Универсальность Т. напрямую зависит от ее проверяемости. Различают Т. описательного типа, нацеленные на описание и упорядочение обширного теоретического материала и вычленение исходной схемы понятий, и Т. дедуктивного типа.

С точки зрения логики Т. означает связную и артикулированную гипотетико-дедуктивную систему, совокупность предельных посылок или условий, из которых невозможно дальнейшее дедуцирование. Всякая теоретическая формулировка является либо основной посылкой (аксиома, гипотеза, постулат, определение), либо логическим производным из совокупности посылок (теорема, следствие). В эпистемологическом смысле Т. означает свод динамических знаний, развивающихся в соответствии с теоремами, которые из нее дедуцируются. Аксиомы формальной Т. не подлежат изменению и являются гипотезами-постулатами, аксиомы фактической Т. есть гипотезы-предположения и поэтому подлежат изменению.

В современной методологии науки выделяют четыре основных компонента Т.: эмпирическая основа, включающая некоторую совокупность фактов или данных экспериментов, подлежащих теоретическому объяснению; теоретическая основа, состоящая из множества допущений, постулатов, аксиом или общих законов, описывающих некоторый идеализированный объект — теоретическую модель реальности, представленную определенными гипотетическими допущениями и идеализациями; определенный ансамбль логических или методологических регулятивов; основной теоретический массив, представляющий сумму утверждений их развертывания и доказательств.

В рамках логического позитивизма были предприняты попытки исследования структуры научной Т., ее логических и эмпирических аспектов, а также формализации построения Т., связанные с выявлением зависимости способов рассмотрения действительности от типа языка. Однако в дальнейшем выяснилось, что в структуре научных Т.

имеются метафизические высказывания, которые невозможно проверить с помощью *верификации*, а само понятие полностью формализованной Т. оказалось сильной идеализацией, не соответствующей структуре реально функционирующих в науке Т., как естественнонаучных, так и математических. И. Лакатос исследовал функционирование Т., предложив понятие «научно-исследовательская программа», под которой понимается серия сменяющих друг друга Т., объединенных определенной совокупностью базисных идей и принципов. Любая научная Т. должна оцениваться вместе со своими вспомогательными гипотезами, начальными условиями и в ряду с предшествующими ей Т.

Литература: Карнап Р. *Философские основания физики*. М., 1971; Структура и развитие науки. М., 1978; Швырев В. С. *Теоретическое и эмпирическое в научном познании*. М., 1978.

ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВ — математическая теория о свойствах множеств, главным образом бесконечных, абстрагирующаяся от свойств элементов, составляющих эти множества. Различают «наивную» и аксиоматические Т.м.

Само понятие множества относится к числу неопределяемых первоначальных математических понятий и может быть пояснено лишь на примерах. Так, можно говорить о множестве деревьев в лесу или о множестве бросаний симметричной монеты. Для задания множества достаточно указать характеристическое свойство элементов данного множества, которым обладают все элементы этого множества, и только они. В случае, если характеристическим свойством, которым мы хотим определить некое множество, не обладает ни один элемент, в Т.м. говорят о пустом множестве. Если каждый элемент множества X является элементом множества Y , то множество X называется подмножеством множества Y .

«Наивная» Т.м. была создана Г. Кантором, продолжившим исследования математиков XIX в., ставивших своей целью разработку оснований математического анализа. В работах таких математиков, как Р. Дедекин, Б. Больцано и др., рассматривались различные числовые множества, а также множества функций и ставились проблемы количественного сравнения бесконечных множеств. В то время как теория пределов

Коши изгнала понятие актуальной бесконечности из анализа, Кантор рассматривал «завершенные» бесконечные совокупности одновременно существующих объектов. При этом он считал возможным применение без каких-либо ограничений к бесконечным множествам законов классической логики. Сам Кантор не раз отмечал, что пришел к идее актуальной бесконечности почти против своей воли, порывая с ценными для него традициями. Занимаясь изучением тригонометрических рядов, он обнаружил, что понятия предельной точки и иррациональных чисел требуют использования совершенно новых средств исследования, а именно общего понятия и классификации бесконечных множеств.

Первым шагом, который сделал Кантор в создании своей теории, было определение понятия мощности, или кардинального числа данного множества. Два множества называются эквивалентными или равномощными, если существует взаимно-однозначное соответствие, сопоставляющее каждому элементу одного множества некоторый (единственный) элемент другого множества. Все эквивалентные множества обладают тем общим свойством, которое можно выделить с помощью абстракции отождествления и которое Кантор назвал мощностью, или кардинальным числом множества. Почти четверть века Кантор посвятил систематическому изучению бесконечных множеств с точки зрения установления соответствия между ними. Так, он доказал, что множества целых, рациональных и алгебраических множеств равномощны множеству натуральных чисел, которое обычно называют счетным. Он также установил, что мощность всех подмножеств натуральных чисел несчетна и равна мощности всех действительных чисел. Способ, с помощью которого Кантору удалось доказать существование несчетных множеств, носит название диагонального метода, который является одним из наиболее сильных и известных методов Т.м. Мощность действительных чисел называют мощностью континуума. В 1878 г. Кантор высказал гипотезу о том, что не существует множества, мощность которого была бы промежуточной между мощностью счетного множества и мощностью континуума (знаменитая континуум-гипотеза). Кантор не ограничился простым сравнением бесконеч-

ных множеств, а создал трансфинитную арифметику — аналог арифметики конечных множеств. Помимо кардинальных чисел Кантором были введены трансфинитные ординалы (или порядковые числа), которые базируются на понятии упорядоченного множества. Благодаря крайней общности своих понятий и методов Т.м. вскоре проникла во все разделы математического знания. В конце XIX в. многим математикам казалось, что Т.м. Кантора обеспечивает окончательный, прочный фундамент для всей классической математики. По образному выражению Д. Гильберта, в результате гигантской совместной работы Фреге, Дедекинда и Кантора бесконечное было возведено на трон и наслаждалось временем своего высшего триумфа.

Однако, как вскоре оказалось, «наивная» Т.м. не могла служить фундаментом классической математики вследствие обнаруженных парадоксов (см. *Парадоксы в математике*). Один из таких парадоксов обнаружил сам Кантор в 1895 г. Наиболее радикальную позицию по отношению к Т.м. заняли интуиционисты во главе с Брауэром (см. *Интуиционизм*), которые призывали вообще отказаться от концепции актуальной бесконечности. Сторонники Т.м., напротив, пошли по пути аксиоматизации этой науки, предложив ограничить употребление понятия множества в математике рамками определенных аксиоматических систем, с помощью которых удастся избежать образования слишком обширных множеств, использование которых ведет к парадоксам. В настоящее время существует большое количество аксиоматических Т.м., по своему содержанию не многим отличающихся от наиболее признанной системы аксиом Цермело-Френкеля (ZF).

Литература: Кантор Г. Труды по теории множеств. М., 1985; Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966; Коэн П.Дж. Теория множеств и континуум-гипотеза. М., 1974.

ТЕОРИЯ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ. В 1905 г. А. Эйнштейн завершил создание частной Т.о. В 1915 г. им был получен окончательный вариант общей Т.о., или релятивистской теории гравитации. Кроме Эйнштейна в разработку этой теории большой вклад внесли А. Пуанкаре, Г. Лоренц, Г. Минковский. Т.о.

ТЕОРИЯ ТИПОВ

получила подтверждение в большом числе экспериментов и послужила основой решения многих научных и технических проблем. Философское значение этой теории А. Бергсон оценил в следующих словах: «Я считаю эти работы не только новой физикой, но и в некотором отношении новым методом мышления».

В физике основной элемент новизны заключался, во-первых, в том, что измерение пространственных и временных интервалов потребовало существенного пересмотра базовых понятий. Во-вторых, было показано, что законы классической механики справедливы лишь при скоростях намного меньше скорости света. В-третьих, было установлено, что ни передача каких-либо сигналов, ни перемещение материальных тел в тех условиях, когда справедливы уравнения Т.о., не могут происходить со скоростью, превышающей скорость света. В-четвертых, классические законы сохранения энергии и массы были записаны в виде обобщенной формулы, устанавливающей эквивалентность между обеими величинами. В-пятых, вместо введенных Ньютоном понятий абсолютного пространства и времени была предложена концепция единого четырехмерного пространства — времени. В рамках этой концепции получил простую интерпретацию установленный экспериментально факт тождества инертной и гравитационной масс.

В классической механике гравитационное взаимодействие материальных тел объяснялось действием Ньютоновой силой тяготения. В Т.о. было выяснено, что метрическое и гравитационное поля имеют общую физическую природу. С этой точки зрения, пишет М. Борн, «теория Эйнштейна представляет собой воссоединение геометрии и физики, синтез законов Пифагора и Ньютона».

Идея об искривлении пространства — времени в окрестности гравитирующих масс расходится с повседневными представлениями, диктуемыми «здравым смыслом».

В самом деле, нетрудно понять, как что-то искривляется в пространстве, значительно сложнее представить себе, что искривляется само пространство. Дело, однако, в том, что наши чувства в этом вопросе подводят нас, и методы физики позволяют идти гораздо дальше в постижении реальных свойств объективно существующего мира.

Еще один важный идейный урок, который дает нам Т.о., относится к области методологии науки и теории познания. После работ Ньютона у большинства ученых сложилось убеждение, что теорию можно построить чисто индуктивно, не прибегая к свободному конструированию новых научных идей и понятий. Именно так обычно интерпретировали главный девиз Ньютоновой физики принципов «*Hypotheses non fingo*» — «гипотез не измышляю». Эйнштейн утверждал нечто прямо противоположное: «Я убежден, что посредством чисто математических конструкций мы можем найти те понятия и закономерные связи между ними, которые дадут нам ключ к пониманию природы».

В другом фундаментальном вопросе — о причинности — Эйнштейн всегда оставался последователем Ньютона. Критически отзываясь о подходе основоположников квантовой механики к этой проблеме, он писал: «Пусть же дух ньютоновского метода даст нам силу для восстановления согласия между физической реальностью и наиболее глубокой чертой учения Ньютона — строгой причинностью».

Литература: Пайс А. Научная деятельность и жизнь Альберта Эйнштейна. М., 1989; Борн М. Эйнштейновская теория относительности. М., 1972.

ТЕОРИЯ ТИПОВ — теория, созданная Б. Расселом и А.Н. Уайтхедом на пути построения такой логической системы, которая обеспечит развитие математики, свободной от парадоксов, в частности тех, которые были обнаружены в «наивной» теории множеств Кантора. Т.т., согласно замыслу ее создателей, должна была лежать в основании программы обоснования математики, вошедшей в историю под названием *логицизма*.

Рассел считал, что все логические парадоксы, а также и все парадоксы теории множеств сводятся к парадоксу «лжец». Поэтому Т.т. строится таким образом, чтобы исключить возможность образования суждений, оборачивающихся на самих себя. Для этого все логические высказывания делятся на классы в соответствии с областью определения. К первому классу относятся объекты или индивидуумы. Индивидуумы имеют тип 0. Любые утверждения о свойствах индивидуумов — тип 1. Утверждения о свойствах

свойств индивидуумов — тип 2 и т.д. При этом каждое утверждение должно принадлежать более высокому типу, чем те, о которых в нем что-то утверждается. Таким образом, каждый предикат может относиться лишь к одному определенному типу и может быть осмысленно применен лишь к объектам нижежащего типа. На языке пропозициональных функций это означает, что ни один из аргументов пропозициональной функции не может определяться через саму функцию.

Легко убедиться, что Т.т. позволяет избежать все известные парадоксы теории множеств. Парадокс Кантора, например (см. *Парадоксы в математике*), невозможен в Т.т. просто потому, что само понятие множества всех множеств является в ее рамках незаконным. С помощью несложных рассуждений можно также показать невозможность и других парадоксов теории множеств. Это, однако, не дает гарантии свободы от любых парадоксов в теориях, логика построенных высказываний в которых опирается на Т.т. Кроме того, дальнейшие построения, основанные на Т.т., проведенные в рамках программы *логицизма* Расселом и Уайтхедом, привели к возникновению существенных проблем. Например, чрезвычайно сложным становится понятие равенства. Дело в том, что в основополагающей работе Рассела и Уайтхеда «*Principia Mathematica*» два предмета А и В называются равными, если любое высказывание или любая пропозициональная функция, применимая к А (истинная для А) применима и к В (истинна для В) и наоборот. Но то обстоятельство, что различные высказывания могут принадлежать, вообще говоря, к различным типам, чрезвычайно осложняет проблему установления равенства. Аналогичные проблемы возникают и с понятием числа, поскольку система действительных чисел в рамках Т.т. состоит из объектов различных классов. Последнее обстоятельство приводит к необходимости формулировки каждой теоремы о действительных числах для каждого типа в отдельности. Еще большие проблемы возникают в связи с теоремой о верхней грани ограниченного множества вещественных чисел. Аксиома сводимости, введенная для преодоления указанных трудностей, ставит под вопрос чисто логическую природу Т.т., а также порождает дополнительные вопросы относительно отсутствия

противоречий в теориях, строящихся на ее основе (см. *Логицизм*).

Литература: Whitehead A.N., Russell B. *Principia Mathematica*. 3 vols. N.Y., 1910–1913; Беляев Е.А., Перминов В.Я. *Философские и методологические проблемы математики*. М., 1981.

ТЕОФАНИЯ (греч. θεός — бог и φαίνω — являть) — богоявление. В значении «праздник богоявления» это слово встречается у Геродота (История 1,51), где Т. назван весенний греческий праздник в Дельфах. В современной религиозной лексике это понятие используется в его буквальном значении богоявления. В религиоведении термином «Т.» обозначаются факты религиозного опыта постижения откровения божества. Опыты Т. запечатлены в мифологии, представлены в ритуалах, описаны в автобиографиях, житиях и других текстах. Для религиозного сознания Т. исполнена глубокого смысла: в классических мифологиях Т. знаменует начало нового этапа истории (см., например, древнеиндийскую мифологию круговращения юг, Махабхарата, кн. III, гл. 186–189). В личном религиозном опыте она переживается как знак избранничества, как приобщение к священной истине и провозвестие нового состояния жизни (см., например, «Исповедь» Августина, кн. 8, гл. 12). Культурные модели Т. закреплены священными текстами.

Литература: см. литературу к статье *Нерофания*.

ТЕУРГИЯ — понятие, введенное в оборот русской религиозной философии В.С. Соловьевым, который в контексте развития представлений о сущности и назначении искусства использовал понятие Т. в значении «мистическое творчество» («Философские начала цельного знания»). Из философии В.С. Соловьева понятие было воспринято многими мыслителями и поэтами Серебряного века, которые применительно к искусству понимали под Т. творческий акт символического перевоплощения. В данном смысле понятие Т. употреблялось в ранних работах П.А. Флоренского. В начале XX в. под влиянием теософии понятие Т. приобрело значение мистического креативного акта, в котором на место Бога-творца заступает человек, теург. Богословское толкование понятия Т. развернуто С.Н. Булгаковым, который утвер-

ждал, что под Т. следует понимать действие Бога в мире, совершаемое в человеке и через человека. Т. для Булгакова — воплощение Христа, а также продолжающееся во времени в человеческой душе и в человечестве боговоплощение («Свет невечерний» и другие работы). В философии С.Н. Булгакова Бог как подлинный субъект Т. определяет осуществление Т. в жизни Церкви, в христианских таинствах, в богослужении (культ — «плоть» Т.), в деятельности органов власти и в творчестве. Предел собственно человеческих усилий — антропоургия и софиургия, устремление человека к Богу, претензия на Т. — «недоразумение или богоборчество». Лишь прибоясь через Церковь к Богу, человек становится причастником Т.; в священстве человек становится «живым органом теургии»; в исключительных случаях, стяжав полноту благодати Божией, человек обретает качество святости и как святой становится теургом. Искусство, по Булгакову, призвано быть не только обнаружением высшей Красоты, но и откровением софиургийной тревоги, зовущей к запредельной реальности. В грядущем акте богообщения «теургия и софиургия соединятся в едином акте преобразования мира», провозглашал С.Н. Булгаков. Более общий философский смысл придал понятию «Т.» А.Ф. Лосев, который при исследовании неоплатонической концепции первоединого сущность Т. усматривал в «субъект-объектном тождестве, субстанционально данном в субъекте» («Краткие сведения о Прокле»). При определении содержания неоплатонического пути восхождения к первоединому А.Ф. Лосев употреблял понятие Т. в значении достижения высшей цели восхождения, т.е. «обожения». В понятии «Т.» А.Ф. Лосев стремился схватить диалектику нисхождения высшего к низшему и восхождения низшего к высшему, первоединому.

Литература: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умирения. М., 1994; Соловьев В.С. Соч. Т. 2. М., 1988; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992.

ТЕХНИКА (от греч. τέχνη — ремесло, искусство, умение) — система материальных инструментов, знаний и навыков, используемая для получения определенных результатов и отличающаяся антропогенным происхождением и воспроизводимостью.

Оформление Т. в относительно самостоятельную систему знаний произошло в Новое время и было вызвано потребностями обучения. Первая попытка описания Т. как особой практики и системы знаний связана с деятельностью И. Бекмана, попытавшегося дать обобщенное описание различных видов технической деятельности (1777). В конце XVIII в. появляются первые технические учебные заведения. Преподававшиеся в них технические науки к середине XX в. образовали класс научных дисциплин, отличающихся от естественных наук по объекту и внутренней структуре.

Существует несколько подходов к вопросу о соотношении науки и Т. Традиционная линейная модель рассматривает Т. как прикладную науку. Эволюционный подход предполагает относительно автономную научной и технической сфер при наличии координации и взаимовлияния между ними; при этом одни исследователи настаивают на опережающем развитии науки, другие — Т. Согласно историческому подходу на разных этапах истории взаимоотношения науки и Т. организовывались различным образом. Так, авторы теории сциентификации Т. выделяют три стадии истории отношений науки и Т., проходя через которые наука и Т. от «институциональной и когнитивной дифференциации» приходят к регулярному взаимобмену и взаимовлиянию.

В качестве философской проблемы Т. впервые тематизируется в работе Э. Каппа «Основы философии техники» (*Grundlinien einer Philosophie der Technik*), вышедшей в 1877 г. Капп трактует Т. как органопроекцию, систему искусственных органов человека, продолжение человеческого тела. Так, крючок представляет собой изогнутый палец, а телеграф — нервную систему. Идеи органопроекции получили развитие в философской антропологии М. Шелера, у А. Гелена, П. Флоренского.

В период между первой и второй мировыми войнами интерес к Т. значительно усилился. Ф. Диссауэр в духе христианского неоплатонизма считал Т. продолжением творения, способом бытия человека, связанным с материальным воплощением трансцендентальной реальности, объективации идеального. Х. Ортега-и-Гасет трактует Т. как специфический человеческий способ бытия в мире, с помощью которого человек осво-

бождает себя от природных потребностей и преодолевает сопротивление мира на пути осуществления собственного проекта бытия.

Одним из первых с критикой Т. выступил Л. Мэмфорд, указавший на дегуманизирующий потенциал современной Т., на опасность «Мегамашины» — технизации социальной системы, превращающей человека в безвольный компонент технической системы. После второй мировой войны критический пафос в осмыслении Т. становится преобладающим. М. Хайдеггер и К. Ясперс переводят рассмотрение Т. в онтологическую плоскость, ставя вопрос о ее специфической природе и взаимоотношениях с человеком. Согласно Хайдеггеру, Т. является специфическим способом раскрытия бытия и как таковая не принадлежит человеку. Ясперс видит в Т. демоническую сущность, порабащую человека: возникнув как средство, она постепенно превращает в средство человека, делая его элементом воспроизводства Т. Ж. Эллюль, рассматривая социальные функции Т., считал, что в современном обществе Т., понимаемая им как «тотальность методов, рационально направленная абсолютная эффективность во всех областях человеческой деятельности», занимает место капитала как господствующей в обществе силы. Представители Франкфуртской школы (Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Ю. Хабермас) подвергли критике Т. как идеологическую систему современного капитализма.

В конце XX в. усилился интерес к этической проблематике в связи с Т., к проблеме морального кодекса и ответственности инженера, что связано с общим обострением внимания к экологической проблематике.

Литература: Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. *Философия науки и техники*. М., 1995; Ленк Х. *Размышления о современной технике*. М., 1996; Митчам К. *Что такое философия техники?* М., 1995; Философия техники в ФРГ. М., 1989; Хайдеггер М. *Вопрос о технике / Время и бытие*. М., 1993; Ортега-и-Гасет Х. *Размышления о технике / Избранные труды*. М., 1997; Ясперс К. *Современная техника / Новая технократическая волна на Западе*. М., 1986; Эллюль Ж. *Технологический блеф / Перспективы мирового развития в Западной литературе*. М., 1990; Бунге М. *Холотехнодемократия: альтернатива капитализму и социализму // Вопросы философии*. 1994. № 6. С. 42–46; Энгельмейер П. К. *Технический итог XIX в.* СПб., 1898; Dessauer F. *Streit um die Technik*. Fr. am Main:

Knecht, 1956; Gehlen A. *Die Seele in technischen Zeitalter*. Hamburg, 1957.

ТИПИТАКА (пали), Трипитака (санскр. — букв.: три корзины) — свод буддийских канонических текстов, существовавший в различных вариантах, поскольку каждая буддийская школа стремилась создать свой канон; большинство их не сохранилось. До нашего времени дошли палийский канон, названный так потому, что был записан на языке пали на Цейлоне (современная Шри-Ланка) в I в. до н.э., принадлежавший школе тхеравада, и канон махаянских школ сарвастивады, махасангхиков и др., записанный на санскрите, но сохранившийся не полностью и только в китайских и тибетских переводах. «Три корзины» — это три части, называемые «Виная-питака», «Сутта-питака» (санскр. Сутра-питака) и «Абхидхамма-питака» (санскр. Абхидхарма-питака).

«Виная-питака» (от «виная» — устав) содержит правила монашеской жизни (227 — для монахов и 332 — для монахинь) и составлена из трех текстов: «Сутта-вибханги» (толкование изречений самого Будды — сутт, сутр — о требованиях к монахам и наказаниях за содеянные проступки); «Кхандхаки», делящейся на «Махаваггу» из 10 глав и «Чулаваггу» из 12 глав и обсуждающей правила приема в сангху, монастырские церемонии, правила приема пищи, одежды, распределения подаяния и т.п.; «Паривары» систематизации правил по отдельным рубрикам. Этот раздел содержится только в Винае тхеравадинов.

«Сутта-питака» вмещает буддийскую доктрину в изложении самого Будды и его учеников; правда, Учитель цитируется не дословно, а в пересказе ближайшего ученика Ананды, поэтому использованный последним способ передачи, когда слова Просветленного предваряются формулой «так я слышал однажды», закрепляется текстуально. Вторая «корзина» является самой важной частью канона и объединяет тексты разных жанров: диалоги и проповеди, стихи, легенды, предания, описание путешествий Учителя и т.п. Ее разделы называются никая (собрание), а в северных школах хинаяны — агама (что то же самое), их 5: Дигха-никая, Маджхима-никая, Самьютта-никая, Ангуттара-никая и Кхулдака-никая.

Текст 3-й питаки появился после раскола буддизма, хотя формироваться начал еще до

него. Предполагают, что каждая из ранних школ буддизма имела свою «Абхидхарма-питаку», но только тексты школ тхеравадинов и сарвастивадинов сохранились. 7 книг тхеравадинов образуют палийскую абхидхарму, а 7 книг сарвастивадинов — санскритскую абхидхарму. Последняя сохранилась только в китайских и тибетских переводах.

ТИ — ЮН (тело/субстанция — функция/акциденция) — терминологическое словосочетание в китайской философии, имеющее три основных значения: а) «[оформленная] сущность/реальность и [ее] функция/атрибут»; б) «основа/субстанция — проявление/акциденция» (более узкое значение: «ноумен — феномен»). Здесь соотношение *ти* и *юн* более дихотомично. В этом аспекте проблеме Т.—ю. начал разрабатывать представитель направления *сюань сюэ* Ван Би (226—249), у которого в качестве вселенской «основы»-*ти* фигурировало «отсутствие/небытие» (у, см. Ю—у). Главный основоположник неоконфуцианского учения о принципе (ли сюэ) Чжу Си (1130—1200) перенес дихотомию Т.—ю. на соотношение *син* ([индивидуальная] природа) и *цин* (чувства); в) дихотомия «принцип (основа) — применение (второстепенное)». Введена теоретиком политики «самоусиления» Чжан Чжидунем (1837—1909), который предложил использовать «китайскую науку в качестве основы (*ти*), западную науку для [утилитарного] применения (*юн*)». Под «китайской наукой» понимались духовно-культурные и идеологические принципы, под «западной наукой» — естественнонаучные дисциплины и технические достижения. Этот тезис в сокращенной формулировке («китайское в качестве основы, западное для применения») впоследствии подразумевал преемственность духовной и культурной традиции при заимствовании западного опыта.

ТОЖДЕСТВА ПРИНЦИП — методологическое требование определенности мышления, в соответствии с которым в процессе рассуждения некий термин должен употребляться в одном и том же смысле. Хотя предметы, существующие в объективной действительности, непрерывно изменяются, в понятиях об этих предметах выделяется нечто неизменное. В процессе рассуждения нельзя изменять понятия без специальной

оговорки, т.е. при изменении смысла термина следует об этом сообщить, чтобы не быть понятым неправильно. Этот принцип иногда нарушается из-за того, что различные понятия выражаются одним и тем же словом или словосочетанием, поэтому нужно точно знать, какое понятие употреблено в том или ином контексте.

Литература: Ивлев Ю. В. Логика. М.: Логос, 1998. Гл. 3.

ТОЖДЕСТВО — категория, выражающая равенство, одинаковость предмета (вещи, процесса и т.п.) с самим собой или равенство нескольких предметов. О предметах А и В говорят, что они являются тождественными, одними и теми же, если все свойства (и отношения), которые характеризуют А, характеризуют и В, и наоборот (закон Лейбница). Категория абстрактного Т. характеризует внешнее Т., сходство, одинаковость. Однако, поскольку материальная действительность постоянно изменяется, абсолютно тождественных самим себе предметов (вещей, процессов и т.п.), даже в их существенных свойствах, не бывает.

Категория конкретного Т. выражает внутреннее Т. предмета (вещи, процесса и т.п.) с самим собой. Внутреннее Т. необходимо едино с различием, постоянно «снимающим» себя в процессе развития, зависящим от данных условий. Даже отождествление отдельных предметов требует их отличия от других предметов. Это означает, что в данном случае Т. является относительным, конкретным. В процессе познания используется и абстрактное Т., говорить о котором возможно и необходимо в определенных условиях идеализации и упрощения действительности. С подобными ограничениями и формулируется закон Т. в формальной логике.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ (лат. *tolerantia* — терпение, терпеливость) — нравственное качество, характеризующее отношение к человеку, принадлежащему к другой расе, национальности, культурной традиции, религиозной конфессии как к равно достойной личности. Т. не сводится к простой терпимости. Терпимость подчеркивает способ отношения к неприятным или неприемлемым объектам — снисходительное их допущение или вынужденное терпение без применения насилия. За такой внешней формой

поведения зачастую скрывается внутренняя враждебность и незнание другого.

В отличие от терпимости Т. подразумевает право личности на сохранение ее автономии. Как качество личности Т. предполагает настроенность на паритетный диалог, на познание нового, «чужого», а также не исключает возможность изменения системы взглядов и представлений индивида.

Латинский термин «*tolerantia*» означал пассивное терпение, добровольное перенесение страданий, боли, зла и т.п. В XVI в. к его содержанию добавляются значения «позволение», «сдержанность». С XVII в. Т. трактуется как уступка в вопросе о религиозной свободе — разрешение со стороны государства и официальной церкви отправления иных религиозных культов.

Веротерпимость является исторически первой и доминирующей формой идеи Т., важнейшим периодом в становлении которой как общественно значимого принципа была эпоха Нового времени, XVI—XVIII вв. На данном этапе Т. трактовалась как принцип взаимоотношения светской и духовной властей, государственной религии и сект, различных конфессий между собой, верующих и атеистов. В качестве главного средства достижения Т. в государстве ее апологеты предлагали ограничение власти светского правителя в делах веры. Осмысление проблемы Т. как свободы совести верующего было характерно как для деятелей Реформации (М. Лютер и его последователи), так и для гуманистов, осудивших предпринятую Лютером реформу церкви (Эразм Роттердамский, Т. Мор).

Отстаивая Т. как моральную добродетель и как социальное благо, мыслители разных эпох апеллировали к нравственным аргументам, изложенным еще в евангельских текстах. В период конфессионального соперничества ради достижения Т. предлагалось забыть о догматических разногласиях и помнить об идентичности христианской моральной доктрины, основу которой составляет любовь к ближнему, милосердие, праведная жизнь (Эразм Роттердамский, С. Каstellion, С. Франк, Л. Бёме, М. де Лопиталь и др.). Отказ от насилия как от неприемлемого средства приобщения человека к вере и акцент на искренности убеждений, которая возможна только при условии добровольного вступления в общину верующих, — вот два

основных аргумента в пользу Т., которые сохраняются и в XVII (Б. Спиноза, Р. Уильямс, Д. Локк и др.), и в XVIII вв. (П. Бейль, Ф.М. Вольтер, Д. Дидро, Г.Э. Лессинг и др.). Третьим аргументом, обусловленным общей традицией всей социальной философии XVI—XVIII вв., была защита сильного централизованного государства. Отсюда неизбежность трактовки Т. с точки зрения политического утилитаризма, как средства избежания большего зла — социальной нестабильности, а также всевозможные ограничения сферы действия данного принципа (М. Монтень, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо).

Особая роль в теоретическом осмыслении и практическом воплощении принципа Т. принадлежит эпохе Просвещения, провозгласившей свободу совести и слова. В работах Ф.М. Вольтера, в статье Д. Дидро в «Энциклопедии» Т. исследуется как политическая и нравственная проблема. Изгнание этой «примиряющей добродетели» из общественной жизни, по мнению просветителей, явилось причиной того, что целые века «стали позором и несчастьем человечества».

В XIX в. проблема Т. получает дальнейшую разработку в либеральной философии. Т. понимается как выражение внешней и внутренней свободы, как способность к продуманному выбору между альтернативными точками зрения и способами поведения. Стремясь «помочь уничтожению малейшей тени нетерпимости» (В. Гумбольдт), философы-либералы защищают право личности на частную жизнь от навязчивого патернализма государства, с одной стороны, и от давления общественного мнения — с другой. Единомыслию, господству обычая Д.С. Милль противопоставляет многообразие опыта, считая свободный обмен мнениями непременным условием все более полного постижения истины, общественного прогресса.

Продолжая данную традицию, современные ученые переносят идеи Т. в сферу науки, видят в Т. предпосылку плодотворности научных дискуссий, объявляют ее одним из нравственных принципов, лежащих в основе науки (К. Поппер). Научная Т. — это отказ от притязаний на монопольное обладание истинным знанием, осознание множественности и противоречивости подходов к той или иной проблеме. Т. особенно необходима в тех областях, где отсутствует точный критерий оценки того, «какие из моделей, приня-

тые той или иной человеческой группой, наилучшие с абсолютной точки зрения» (Р.-П. Друа): религиозная вера, нравственные представления, национальные обычаи и т.д.

Рассматривая Т. в контексте социальных проблем и конфликтов, ученые уделяют особое внимание вопросу о ее границах. Установление пределов сферы действия принципа Т. следует расценивать как условие возможности утверждения последней в качестве нравственной ценности. Именно пределы Т. не дают ей переродиться в свою противоположность, дойти до оправдания всетерпимости. Абсолютизированная Т. открыла бы путь произволу и насилию. Важно отметить, что ни при каких обстоятельствах Т. не должна оправдывать посягательство на универсальные права и свободы человека.

Культурный плюрализм сегодня — факт жизни мирового сообщества. Вместе с тем характерной чертой современности является глобализация экономических и общественных процессов, все большая интеграция и взаимозависимость социальных структур. В подобных условиях Т. — это «не только моральный долг, но и политическая и правовая потребность» (Декларация принципов терпимости, 1995 г.).

ТОМИЗМ — система взглядов, созданная Фомай Аквинским, философско-богословское направление в схоластике, ставшее впоследствии официальной доктриной католической церкви. Основные идеи Т. изложены в «Сумме теологии» и «Сумме против язычников», а также в комментариях на Библию, труды Аристотеля и «Сентенции» Петра Ломбардского. Система Т. включает в себя метафизику, теорию познания, этику, антропологию и теорию государства. Метафизика Т. состоит из учения о сущем как таковом и естественной теологии, основу которой составляет пять доказательств бытия Бога. Следуя за Аристотелем, Фома полагал Бога первопричиной и конечной целью всего сущего, чистой формой и чистой актуальностью, а сущность и бытие Бога тождественными. Напротив, в творении, согласно Т., они не совпадают, ибо творение — это сущность, божественная идея, получившая бытие. Материя пассивна, она есть чистая потенция и лишь воспринимает меняющиеся формы бытия. Форма есть то, что актуализирует эту

потенцию, то, благодаря чему всякая вещь имеет свой вид и род, она же целевая причина возникновения вещей. Разнообразие всех вещей одного и того же вида происходит оттого, что материя в процессе творения получает означивание, знак индивидуальности. Сущее в Т., как и у Аристотеля, делится на субстанции и акциденции. Акциденции (время, пространство, количество, качество и др.) суть определения субстанций, только в них реально и существующие.

В вопросе о соотношении веры и знания Т. придерживался позиции об их полной нетождественности и принадлежности различным порядкам бытия, хотя и не исключавшим друг друга, ибо истинное не может противоречить истинному. Тем не менее Т. настаивает на приоритете веры, полагая, что если разум приходит к выводам, противоречащим Откровению, то это результат неправильных суждений. В споре об универсалиях Т. занимал позицию умеренного реализма, полагая реальным существование всеобщего. Всеобщее существует в трех разных измерениях: как идеи всех вещей в разуме Бога, как идеи, получившие воплощение в вещах, и как идеи — результат абстракции в мышлении человека. Бог как и все сущее в Т. есть абсолютное благо, человек наделен свободной волей, происхождение же зла понималось как лишенность блага, как несовершенное благо, допускаемое Богом, ради осуществления всех степеней совершенства. Человек предстает как соединение души и оживотворяемого ею тела. Душа нематериальна и является субстанцией, однако свое завершение она получает лишь вместе с телом, таким образом, в Т. уравнивались крайности манихейства, презиравшего тело и считавшего его темницей души (нарушение догмата о богочеловеке), и монопсихизма Сигера Бранбантского, учившего о существовании единой безличной души во всем мыслящем мироздании (нарушение догмата о конечных судьбах мира). По смерти в душе могут реализовываться только две потенции — воля и мышление, все остальные нуждаются в участии тела. Интеллект в Т. также включается в телесно-душевную организацию и, следовательно, не является субстанциальным, а лишь потенцией субстанции; сущностью же он является только в Боге. Тем не менее в Т. утверждается примат интеллекта над волей, однако оговаривается,

что любовь к Богу в духовной жизни все-таки важнее богопознания. В современной философии идеи Т. возродились и были переосмыслены в философии неотомизма Э. Жильсоном, Ж. Маритеном, Ю. Бохенским и др.

Литература: Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997; Copleston F. Aquinas. L., 1957; Maritain J. Le Docteur Angelique. P., 1930.

ТОТАЛИТАРИЗМ (от лат. *totalitas* — целое, полнота) — понятие, обозначающее политический режим, основанный на всеобъемлющем контроле государства над жизнью общества и его отдельных индивидов. В политический обиход термин введен Б. Муссолини, который называл Т. порядок своего правления. Характерными чертами тоталитарного государства является идеологическая манипуляция сознанием масс, неограниченные законом полномочия властей, фактическая ликвидация конституционных прав и свобод, милитаризация общественной жизни, культ вождя, крайний авторитаризм, репрессии в отношении инакомыслящих и оппозиции. В широком смысле Т. обозначает тенденцию к этатизму и авторитаризму в политическом мышлении.

В качестве самостоятельного политического учения Т. разработан итальянским философом Д. Джентиле, вошедшим в 20-е гг. в состав правительства Муссолини и считавшим тоталитарное государство воплощением нравственного духа. Центральным пунктом учения Джентиле была идея о преодолении границы между частной и общественной жизнью граждан. Государство, так же как и Бог, существует внутри человека, поэтому никаких пределов вмешательства государства в частную жизнь не может быть. Личность должна раствориться в политической истории и государственном целом. В 20—30-е гг. различные концепции и описания функционирования тоталитарного государства получают широкое распространение в рамках художественной литературы — антиутопии (Замятин, Хаксли, Мальро, Оруэлл) и политической эссеистики. Антиутопии являлись реакцией на политическую практику по созданию государств на принципиально новой социальной основе, поэтому при описании тоталитарного строя акцент делался на исследовании общественной

идеологии и новой этике, призванной заменить традиционные институты религии, морали, права, искусства. Таким образом, Т. осмыслялся как практика концентрированного воздействия, психофизиологическая инженерия, направленная на деиндивидуализацию человека, превращение его в винтик тотальной государственной машины. Само тоталитарное государство описывалось как рационально-технократическая замкнутая и безличная система власти, опирающаяся на аппарат непрерывного террора и слежки и основанная, с одной стороны, на сверхполномочиях вождя и партии, а с другой стороны, осуществляемая внутри самого общества и индивидов.

В послевоенный период в трудах Ф. Хайека, Т. Адорно и Х. Арендт был предпринят ряд попыток исследовать Т. и его природу. Хайек связывал возникновение Т. с распространением социалистических политических учений, характеризующихся эгалитаризмом, утопизмом и нацеленностью на решение неких коллективных социальных идеалов в ущерб абсолютной свободе личности. Адорно и Арендт в своих исследованиях Т. были преимущественно сосредоточены на осмыслении нацистского прошлого и его причин. Адорно стремился выявить тип людей, склонный к нацистской пропаганде, обозначив его основной чертой тоталитарный синдром. Арендт пыталась обосновать Т. в качестве самостоятельной системы правления, отличной от тирании, деспотии и диктатуры, полагая спецификой Т. замещение персональных ценностей государственной идеологией, свободную манипуляцию сознанием масс, основанную на беспрекословном принятии постулатов — «слепой веры» и разрушение обычных мотивов поведения и морали, происходящих в результате атомизации и отчуждения индивидов, готовых вследствие этого спланиваться в управляемые массы.

Литература: Арендт Х. Массы и тоталитаризм // Вопросы социологии. Т. 1. 1992. № 2; Arendt H. The Origins of Totalitarianism. N.Y., 1964.

ТОТЕМИЗМ — одна из ранних форм религии, суть которой составляет вера в существование особого рода мистической связи между какой-либо группой людей (род, племя) и определенным видом животных или растений (реже — явлениями природы и неодушевленными предметами). Название

этой формы религиозных верований происходит от слова «ототем», которое на языке североамериканских индейцев оджибве означает «род его». В ходе изучения Т. было установлено, что его возникновение тесно связано с хозяйственной деятельностью первобытного человека — собирательством и охотой. Животные и растения, дававшие людям возможность существовать, становились объектами поклонения. На первых этапах развития Т. такое поклонение не исключало, а даже предполагало употребление тотемных животных и растений в пищу. Поэтому иногда свое отношение к тотему первобытные люди выражали словами: «Это наше мясо». Однако такого рода связь между людьми и тотемами относится к далекому прошлому, и о ее существовании свидетельствуют лишь древние предания и дошедшие до исследователей из глубины веков устойчивые языковые обороты. Несколько позднее в Т. были привнесены элементы социальных, в первую очередь кровнородственных, отношений. Члены родовой группы (кровные родственники) стали верить в то, что родоначальником и покровителем их группы является определенное тотемное животное или растение и что их отдаленные предки, сочетавшие в себе признаки людей и тотема, обладали необыкновенными возможностями. Это вело, с одной стороны, к усилению культа предков, а с другой стороны — к изменению отношения к самому тотему, в частности к появлению запретов на употребление тотема в пищу, за исключением тех случаев, когда его поедание носило ритуальный характер и напоминало о древних нормах и правилах. Впоследствии в рамках Т. возникла целая система запретов, которые назывались *табу*. Тотемистические верования сыграли большую роль в процессе формирования первобытного общества. Они выполняли интегрирующую функцию, объединяя людей той или иной тотемной группы вокруг признанного ими тотема. Они же достаточно эффективно выполняли регулятивную функцию, подчиняя поведение людей многочисленным запретам-табу, которые должны были соблюдать все члены тотемной группы. В наиболее «чистом» и удобном для исследования виде Т. был обнаружен у индейцев Северной Америки, аборигенов Австралии, коренных жителей Центральной и Южной Африки, однако пережитки Т. (пищевые

запреты, изображение священных существ в виде животных и т.п.) можно обнаружить во всех религиях мира.

ТРАДИЦИОННАЯ ЛОГИКА — этап исторического развития логики, противопоставляемый современной символической логике и характеризующийся рядом специфических черт.

Формирование этого этапа началось сразу же после основополагающих работ в области логики Аристотеля и было вызвано неустойчивостью со стороны ученых тех новаторских идей и методов, которые были применены Стагиритом при создании первой логической теории — силлогистики. Это касается прежде всего введения переменных, что позволило четко выявить логические формы высказываний, и использования аксиоматического метода. Окончательно Т.л. сложилась после издания Арно и Николь «Логики Пор-Рояля».

Характерной чертой Т.л. было тесное переплетение логической проблематики с психолого-гносеологическими положениями. Логика трактовалась не как теоретическая дисциплина, а как некое психологически окрашенное учение о понятиях, суждениях, умозаключениях и простейших методах научного познания. Типы и виды понятий, суждений и умозаключений в Т.л. просто перечислялись, а само обсуждение логических проблем осуществлялось на естественном языке, страдающем многозначностью и неопределенностью. Это был тупиковый путь, и потому не случайно И. Кант высказал мысль о полной завершенности логики как науки и ее неспособности к дальнейшему прогрессу.

В то же время следует отметить дидактическое значение Т.л. Ее изучение является хорошей пропедевтикой для дальнейшего освоения современной символической логики. К тому же последняя часто характеризуется как логика, которая является традиционной по предмету и математической по методу.

ТРАДИЦИЯ (от лат. *traditio* — передача, предание) — 1) неразвитая социальная норма, распространенная в примитивных обществах. В Т. действия-операции (выражающие отношения людей к природе) и действия-поступки (выражающие отношения людей друг к другу) совпадают. Одной и той же Т. фикс-

сируется общественное значение данного вида деятельности, последовательность технологических операций, необходимых для его осуществления и отведенное для данного вида работ время. Т. представляют собой способ фиксации успешного трудового опыта. Но этот успех часто носит случайный, неосознанный характер. Поэтому наряду с производственно целесообразными действиями Т. закрепляется множество лишних с технологической точки зрения процедур. Тем не менее все они неукоснительно выполняются при каждом новом повторении данного цикла производства; 2) совокупность устойчивых обычаев, передача которых от поколения к поколению составляет специфическую черту так называемого традиционного общества; 3) ритуал, т.е. символическое действие, направленное на поддержание определенных нравственных, часто патристических, чувств или чувств, дающих сознание принадлежности к некоторой социальной группе. Например, Т. подъема флага, исполнения гимна и др.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДЕДУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ (нем. Transzendente Deduktion der Kategorien) — ключевой раздел «Критики чистого разума» И. Канта. Главная задача дедукции — обосновать правомерность априорного применения категорий (элементарных понятий чистого рассудка) к предметам и показать их возможность в качестве принципов априорного синтетического познания. Необходимость Т.д.к. была осознана Кантом за 10 лет до выхода «Критики», в 1771 г. Центральный аргумент Т.д.к. впервые был сформулирован в рукописных набросках 1775 г. Текст Т.д.к. полностью переработан Кантом во втором издании «Критики». Решение главной задачи Т.д.к. подразумевает доказательство тезиса, что категории составляют необходимые условия возможности вещей. Первая часть Т.д.к. («объективная дедукция») уточняет, что такими вещами в принципе могут быть только предметы возможного опыта. Вторая часть («субъективная дедукция») и есть искомое доказательство тождества категории с априорными условиями возможного опыта. Отправной точкой дедукции является понятие апперцепции. Кант утверждает, что все возможные для нас представления должны быть связаны в единстве апперцепции, т.е. в Я. Необходимыми усло-

виями такой связи и оказываются категории. Доказательство этого центрального положения осуществляется Кантом посредством анализа структуры объективных суждений опыта, базирующихся на использовании категорий, и постулата о параллелизме трансцендентального объекта и трансцендентального единства апперцепции (это позволяет «перевернуть» на Я необходимость категориальных синтезов для отнесения представлений к объекту). В итоге Кант делает вывод, что все возможные восприятия как осознанные, т.е. относящиеся к Я созерцания, необходимо подчинены категориям (сначала Кант показывает, что это верно относительно «созерцаний вообще», затем — относительно «наших созерцаний» в пространстве и времени). Это означает возможность антиципации предметных форм опыта, т.е. априорного познания предметов возможного опыта с помощью категорий. В рамках Т.д.к. Кант развертывает учение о познавательных способностях, особую роль среди которых играет трансцендентальное воображение, связывающее чувственность и рассудок. Именно воображение, подчиняясь категориальным «инструкциям», законосообразно оформляет мир явлений. Кантовская Т.д.к. вызывает многочисленные дискуссии в современной историко-философской литературе.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ (нем. Transzendente Philosophie) — название кантовской метафизики. Главная задача Т.ф. — исследование возможности, объема и границ априорных синтетических познаний. Иными словами, Т.ф. имеет дело не столько с вещами, сколько со способами нашего познания вещей. Кант различает Т.ф. и критику чистого разума. Критика, не углубляясь в детали, излагает принципы априорных синтетических познаний и, таким образом, содержит остои и «идею» Т.ф. Впрочем, это различие остается весьма условным. Основным результатом Т.ф. является вывод о том, что априорное синтетическое познание простирается не далее предметов возможного опыта. Необходимость подобного вывода обусловлена методом разрешения Кантом вопроса о возможности синтетических суждений a priori. Они возможны лишь в том случае, если наши субъективные познавательные принципы содержат

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ

условия возможности предметов. Такими предметами могут быть только явления, т.к. они по определению тоже имеют субъективный характер. То, что рассудок действительно содержит принципы возможности связи явлений в сознании, Кант доказывает в трансцендентальной дедукции категорий, составляющей сердцевину всей Т.ф. Третий главный подвопрос Т.ф. — об объеме априорного синтетического познания — решается Кантом в метафизической дедукции категорий, представляющей собой систематизацию последних на основе их принципиального отождествления с логическими функциями суждений. Построенная в результате этой систематизации таблица категорий служит Канту путеводной нитью для определения главных принципов синтетического познания, непосредственно вытекающих из категорий. Все перечисленные задачи решаются уже в рамках критики чистого разума. Т.ф., поскольку она отличается от критики чистого разума, должна идти еще дальше и дополнять эти принципы их аналитическими экспликациями (например, таблицу категорий — списком предикабиллий, т.е. чистых, но производных понятий).

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (нем. *transzendental* от лат. *transcendere* — переходить, переступать) — один из важнейших терминов кантовской философии. Кант употребляет его в двух смыслах. В первом и основном смысле Кант называет Т. те исследования или представления, которые способствуют объяснению возможности априорного синтетического познания (например, «трансцендентальная эстетика» — это учение о чувственности в аспекте истолкования возможности априорного синтетического познания в этой области). Второй, более традиционный во времена Канта (и своего рода наследие его докритической философии), смысл термина «Т.» в критических сочинениях — имеющий отношение к вещам вообще (этот аспект понятия связан с соответствующим схоластическим термином «трансценденталия»; например, «трансцендентальная идеальность пространства» означает неприменимость пространственных определений к вещам безотносительно их данности нам). Т. применение понятий, упускающее из виду различие между вещами для нас и вещами вообще, противопоставляется Кантом транс-

цендентному употреблению, сознательно переступающему границы возможного опыта.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ (нем. *transzendentaler Idealismus*) — термин кантовской философии. В широком смысле употребляется в качестве одного из синонимов критической философии. В узком и более точном смысле это учение о субъективной природе пространства и времени как априорных форм чувственности. Трансцендентальная идеальность пространства и времени есть констатация того, что пространственно-временные качества не присущи вещам самим по себе (термин «трансцендентальный» означает в данном случае «относящийся к вещам вообще»). Т.и. — один из краеугольных камней критической философии Канта. Именно на учении о субъективной природе чувственности базируется различие между явлениями и вещами самими по себе. В то же время концепция Т.и. не исчерпывает существо критической философии Канта, т.к. она напрямую не связана с центральным вопросом критицизма о возможности априорных синтетических суждений (в особенности если речь идет о рассудочных суждениях такого рода). Впервые учение о субъективной природе пространства и времени было изложено Кантом в диссертации 1770 г. В предшествовавший период Кант придерживался принципиально иных взглядов на пространство и время, считая, что они конституируются отношениями между вещами. Поводом для радикального изменения позиции Канта послужило исследование им проблемы так называемых «неконгруэнтных подобий», итогом которого оказалось признание Кантом в 1768 г. реальности абсолютного пространства, ранее отвергавшегося им. Однако чтобы избежать трудностей Ньютоновой теории абсолютного пространства, Кант счел необходимым «переместить» его (а заодно и время) в сферу субъективных познавательных способностей. В «Критике чистого разума» Кант предлагает целую систему доказательств истинности концепции Т.и. Она включает в себя «метафизические» (основанные на непосредственном узрении субъективной и созерцательной природы пространства и времени) и «трансцендентальные» (если не считать пространство и время субъективными

формами чувственности, то невозможно объяснить существование строгого математического знания) аргументы. Косвенным доказательством верности данной концепции Кант признает выявленную им антитетику чистого разума. Избежать разрушительных противоречий разум может, лишь признав различие явлений и вещей самих по себе, которое подразумевает идею Т.и. Трансцендентальный, или «формальный», идеализм противопоставляется Кантом «материальному» идеализму, признающему в своей «догматической» ипостаси реальность только наших перцепций и тем самым отрицающему различие между вещами самими по себе и явлениями или же ставящему под сомнение реальность вещей, стоящему за перцепциями («проблематический идеализм»). В опровержении «материального» идеализма Кант видел одну из заслуг критической философии.

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ (нем. *transzendent* от лат. *transcendens* — выходящий за пределы) — в кантовской философии характеристика основоположений, которые устраняют границы опыта и «даже повелевают переступить их» (Кант И. Критика чистого разума, В 353). Т. употребление понятий противоположно имманентному, остающемуся в рамках возможного опыта, и трансцендентальному, просто упускающему из виду границы между предметами возможного опыта и вещами вообще. Термин «Т.» чаще всего используется Кантом при исследовании чистого разума в его различных применениях. Имманентное применение разума состоит в направлении им рассудка ко все более глубокому исследованию природных законов, Т. — в попытке придать реальность предельным понятиям разума (идеям).

ТЩЕСЛАВИЕ — неумеренное стремление к славе, почестям, вниманию со стороны окружающих. Этимологически Т. означает ложное, пустое прославление. Мотив Т. — желание убедить окружающих в своем величии, вызвать зависть со стороны других людей или просто достичь известности, в том числе и через приобретение так называемой дурной славы. Так, Герострат ради того, чтобы стать известным, сжег храм Артемиды Эфесской.

Тщеславный человек в своем неумеренном стремлении к славе обычно теряет спо-

собность адекватной самооценки и довольствуется лишь внешними признаками собственного величия. Т. связано с эгоизмом, гордыней, себялюбием. Оно всегда осуждалось в нравственном сознании как порок.

ТЯНЬ ДИ ЖЭНЬ (Небо — Земля — Человек) — триада основ, или аспектов, мироздания в китайской философии и культуре. Обозначается так же, как *сань цай* — «три ценности», «три начала». Основу триады составляет категория «тянь» — Небо, которая употребляется в четырех основных значениях или их комбинациях: а) верховное божество, высшая божественная сила; б) высшее природное начало; в) природа как абстрактная «естественная» целостность, понятие, синонимичное биному «тянь ди» (Небо и Земля), обозначающему биполярный универсум; г) главное природное начало в человеке, определяющее его природу (см. *Син*).

После завоевания в XI в. до н.э. протогосударства Шан-Инь (XVI—XI вв. до н.э.) племенным союзом Чжоу понятие «Шан-ди» («Верховный владыка»), обозначавшее первопредка иньских правителей-ванов, соединилось с понятием «тянь» как верховной божественной силы. Понятие «Шан-ди» перестало ассоциироваться с представлением о первопредке, но персонификация Неба как-то время сохранялась. У Конфуция Небо, «приводящее в движение четыре времени [года]», «рождающее сто вещей», «безмолвствует», т.е. не изъясняет свою волю непосредственно («Лунь юй», XVII 18). В основополагающем для даосизма трактате «Дао дэ цзин» (ок. VI в. до н.э.) подчеркивается вторичный онтологический статус Неба: «Небо берет за образец (или «исходит из») дао, дао берет за образец само себя» (25).

В «Дао дэ цзине» появляется бином «тянь ди» (Небо и Земля) как выражение природных начал. В гл. XII «Чжуан-цзы» Небо и Земля выступают выражением «природности» и фактическим синонимом *тянь* — Неба. В этом значении бином «тянь ди» использовался в последующей китайской философии. В комментирующей части «Чжоу и» («Чжоуских перемен»), или «И цзина» — «Канона перемен»), созданной ок. VI в. до н.э., понятие «тянь» включено уже в триаду космических сущностей «сань цай» наряду с Землей и человеком. В «Си цы чжуани» — «Комментарии привязанных слов» (II 10) эта триада

представляет модусы или аспекты *дао*: дао Неба, дао Земли и дао человека, а удвоение триады дает «шестерку» — число черт гексаграмм-гуа, представляющих единство «трех ценностей». В «Шо гуа чжуани» — «Комментарий афоризмов к гексаграммам» (2) говорится, что древние «совершенномудрые» (см. *Шэнь*) определили дао-путь Неба как космические силы *инь* и *ян*, дао Земли — как «мягкость и твердость» (*жоу ган*), предполагающие их проявленность в веществе, дао человека — как *жэнь* (гуманность/социальность), *и* (долг/справедливость); все эти пары «равно представляют дуальность трех ценностей», т.е. их сопряженность с двоич-

ной матрицей. Введение в нее третьего члена, порожденного Небом и Землей, подразумевает медиативную роль человека и социума во взаимодействии главных природных начал, а также обозначает путь к упорядочению космических связей — реализацию этических принципов как деонтологических норм. Триада «сань цай» осталась в китайской культуре основным репрезентантом троичной классифицирующей матрицы, которая имеет разнообразные корреляты (например, *син* ([телесная] форма), *ци* (пневма), *шэнь* (дух) и т.п.) и широко используется в нумерологических построениях и философских выкладках.

У

У ВЭЙ (недеяние, отсутствие деятельности) — категория китайской философии и культуры, прежде всего *даосизма*, выражает принцип невмешательства в естественный порядок вещей в подражание мирозакону-*дао*: У в. «постоянно осуществляет недеяние, так что нет ничего, чего бы оно не исполняло» («Дао дэ цзин», 37). Поэтому «совершенно-мудрый (см. *Шэнь*) ведет дела посредством недеяния» (Там же, 2). В то же время У в. предполагает некую организационную и спонтанную активность — «деяние посредством недеяния» (вэй У в.). (Там же, 63). Раннедаосские трактаты У в. оказали воздействие на идеологию *легизма*. Так, согласно одному из ведущих теоретиков легизма Хань Фэю (280—233 гг. до н.э.), государь может управлять посредством недеяния, если сумеет добиться «взаимопроникающего тождества форм-наказаний и имен» (см. *Син*), т.е. будет правильно пользоваться наградами и наказаниями соответственно поступкам должностного лица («формы») и обязанностям, определенным его статусом («имена») («Хань Фэй-цзы», гл. 6).

Конфуцианство со временем тоже интегрировало принцип недеяния. Но если для даосов У в. — универсальный жизненный принцип, то конфуцианство поначалу распространяло его лишь на личность императора, который должен быть проводником общемировых импульсов в социальную сферу: согласно создателю доктрины имперского конфуцианства Дун Чжуншу (190 или 179—120 или 104 гг. до н.э.), Небо как высшая природно-божественная сила, не говоря и «не действуя», проявляет свою волю через государя. Один из основоположников *неоконфуцианства* Чжоу Дуньи (1017—1073) отождествил У в. и *чэн* (искренность) как «основу совершенномудрого», атрибут устройства мироздания, который должен быть реализован в социальной практике. В ранний период распространения в Китае буддизма понятие «У в.» применялось в качестве синонима понятия *нирвана*.

У СИН (пять элементов, пять действий, пять фаз) — в китайской классической философии универсальная классификационная

схема, представляющая любые параметры мироздания в виде пятичленной динамической структуры (см. *Ицзинистика*).

У ЦЗИН (Пять канонов, Пятиканоние, Пятикнижие) — появившееся в период правления У-ди (140—87 гг. до н.э.), императора династии Западная Хань (206 г. до н.э. — 8 г. н.э.), обозначение пяти книг, признанных каноническими для конфуцианства. Определение «цзин» (букв.: нить основы) обозначило основополагающую роль этих книг в упорядочении общества посредством перенесения на него совершенной космической структуры, которая воплощается в *вэнь* (письменности/культуре).

Первый из Пяти канонов, «Ши цзин» («Канон стихов», «Книга песен»), представляет собой самое раннее в Древнем Китае поэтическое собрание. Корпус памятника сформировался, видимо, в X—VI вв. до н.э. Согласно традиционной версии, произведения, вошедшие в него, представлялись ко двору правителя-вана династии Чжоу (XI—III вв. до н.э.) специальными чиновниками и служили источником сведений о нравах и настроениях народа, что помогало правителю принимать политические решения, способствовало совершенствованию церемониальных установлений и ритуальной музыки. Специфические выразительные средства народных песен, од и гимнов, собранных в «Ши цзине», канонизированы последующей филологической традицией.

«Шу цзин» («Канон писаний»), или «Шан шу» («Книга преданий»), включает тексты разных эпох — записи сказаний, историзованных мифов, исторических событий, обращений правителей к подданным, указов, поручений сановникам, диалогов древних правителей с мудрецами и т.п. Историзованный материал охватывает период примерно с XXIV по VIII вв. до н.э. Компановка памятника продолжалась по крайней мере до начала нашей эры, известны разные версии текста.

Авторство канона «Ли цзи» («Записки о [правилах] благопристойности») приписывается ученикам Конфуция, но текст составлялся в основном в III—I вв. до н.э. В XII в. две главы «Ли цзи» — «Да сюэ» («Великое учение») и «Чжун юн» («Срединность и постоянство») — в качестве самостоятельных произведений вошли в «Четверокнижие»

(«Сы шу») — базовый канонический свод неоконфуцианства. В «Ли цзи» представлена идеальная конфуцианская модель социального механизма, якобы реализованная в эпоху Западного Чжоу (XI—VIII вв. до н.э.) — от основ политической администрации до норм взаимоотношений в рамках семьи и ритуалов в основных жизненных ситуациях, в том числе траурных обрядов.

Согласно этому памятнику, основой общественного порядка являются нормы *ли* ([этико-ритуальной] благопристойности). Универсальность *ли* воплощается в двух типах устройства общества: идеальной модели Да гун («Великое единение») и приемлемой Сяо кан («Малое процветание»), описание которых вложено в уста Конфуция. Внешним регулятивным функциям «благопристойности» параллельны функции музыки (*юэ*) как некоего внутреннего упорядочивающего эстетического начала. Музыка может быть нравственной (такова древняя ритуальная музыка, умеряющая страсти и пробуждающая благородные чувства) и аморальной, потворствующей распушенности.

Гармонизация человеческого общества и природы, по «Ли цзи», осуществляется через их взаимокоординацию посредством медиатора — личности правителя, Сына Неба.

Заменявший «Ли цзи» в составе «Пяти канонов» памятник «Чжоу ли» (другое название «Чжоу гуань» — «Чжоуские чиновники») традиция приписывает Чжоу-гуну, младшему брату У-вана — государя династии Чжоу (XI—III вв. до н.э.). После смерти У-вана Чжоу-гун стал регентом и якобы впервые создал регулярную администрацию, описанную в «Чжоу ли». Существует также мнение, что «Чжоу ли» подделано на рубеже нашей эры и описанные в нем реалии скорректированы в русле конфуцианских установок II—I вв. до н.э. Рубрикация и содержание «Чжоу ли» сопряжены с космогоническими и календарными представлениями, в соответствии с которыми следовало упорядочивать жизнь общества.

Второй функциональный аналог «Ли цзи» — памятник «И ли» («Образцовые церемонии и [правила] благопристойности», V—III вв. до н.э.) — традиционно считается единственным текстом, сохранившимся после сожжения конфуцианских книг при Цинь Ши-хуане в 213 г. до н.э. Памятник

толкует древние ритуалы, обряды, правила этикета.

«Чжоу и» включает в себя каноническую часть в двух разделах, известную как «И цзин» («Канон перемен», ок. VIII—VII вв. до н.э.), и комментирующую часть — «И чжуань» («Комментарии к переменам», VI—IV вв. до н.э.), или «Ши и» («Десять крыльев» — семь комментариев, в том числе три двучастных). Основу «И цзина» составляют графические схемы — гуа, состоящие из расположенных столбцом черт двух видов — сплошной, символизирующей начало ян (см. *Инь и ян*), и прерванной посередине, означающей начало инь. Гуа содержат по 3 или по 6 черт во всех возможных комбинациях — соответственно 8 триграмм и 64 гексаграммы. Каждой триграмме и гексаграмме соответствуют комплексы образов и понятий, а также определенные словесные формулы, применявшиеся в практике гадания и, возможно, записанные только в эпоху Конфуция. Система гуа и афоризмов к ним и их чертам толкуется как учение о структуре непрерывных циклических изменений в космосе. Комбинаторика «Чжоу и», включившая в себя другие универсальные классификационные схемы, в том числе инь ян и у син, стала предметом одной из дисциплин традиционного знания — *ицзинистики* (и сюэ — «науки об «И цзин», или «науки о переменных»), дав науке и философии старого Китая универсальные способы миропонимания, кодификации знания и даже фиксации истинности суждения, заменив в этом смысле формальную логику европейского типа.

Летопись «Чунь цю» представляет собой погодичную хронику царства Лу, родины Конфуция, и охватывает события 722—481 гг. до н.э. Ее название выражает идею временно́го циклизма («порождающие» весны и подводящие итог осени). Ее создателем или редактором считается Конфуций. Текст представляет собой скупую фиксацию фактов и не содержит каких-либо оценок. Противоречие между таким характером текста и его каноническим статусом снимается версией, согласно которой в «Чунь цю» оценки деяний исторических персонажей и их самих даются посредством применения или неприменения тех или иных иероглифов (например, для обозначения восшествия на престол, кончины и т.п.). Впоследствии текст памятника стал сопровождаться историзованными

комментариями «Гунъян чжуань» («Комментарий Гунъяна») и «Гулянь чжуань» («Комментарий Гуляна»), которые принадлежат «школе текстов новых писем» и традиционно датируются II в. до н.э., а также «Цзо чжуанью» («Комментарием Цзо»), главным памятником «школы текстов старых писем» (см. *Цзин сюэ*).

Упорядочивающая роль канонического свода подчеркивалась его пятеричным составом, соответствующим основополагающей для китайской культуры пятеричной матрице (см. *У син*). Иногда основополагающие канонического писания конфуцианства именовались Шестью канонами (Лю цзин), согласно другой нумерологической схеме — шестиричной (см. *Тай цзи*); считалось, что в древности в число наиболее почитаемых конфуцианскими книг входил также «Юэ цзин» — «Канон музыки», впоследствии утерянный (по другой версии, это текст гл. «Юэ цзи» — «Записок о музыке» из «Ли цзи»). Пять канонов легли в основу конфуцианской философии, системы образования, воспитания и государственных экзаменов.

УМЕРЕННОСТЬ — понятие морального сознания и этики, одна из наиболее важных добродетелей. В античной этике У. определялась главным образом как способность довольствоваться необходимыми витальными потребностями. Для удовольствий разумной части души необходимая мера не устанавливалась. По словам Ямвлиха, Пифагор учил «отсекать огнем и железом всякую неумеренность». Демокрит и Эпикур называли У. необходимым условием достижения душевного покоя. По Платону, У. — добродетель желающей части неразумной души. Аристотель полагал, что полное воздержание от удовольствий столь же губительно для благоразумия и мужества, как и злоупотребление ими, благотворно обладание серединой. Спиноза определял У. как способность разума к укрощению страстей.

У. — качество, связанное с отношением человека к своим эмоциям и к удовлетворению своих потребностей. Это способность личности соблюдать обусловленную интересами собственного блага, блага окружающих ее людей, меру в проявлении желаний, эмоций, страстей и в удовлетворении собственных потребностей. У. проявляется в сдержанности, неприязнательности, скромности.

В мелкобуржуазном и мещанском моральном сознании У. квалифицируется как правильное отношение к деньгам и материальным средствам существования. Антиподами У. являются необузданность, корыстолюбие, стяжательство.

УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ — процедура непосредственного выведения некоего высказывания из одного или нескольких высказываний. Высказывания, из которых делается вывод, называют посылками У., а высказывание, которое выводится из посылок, — заключением. У. представляет собой познавательный прием, с помощью которого осуществляется преобразование содержащейся в посылках информации.

У. является простейшей разновидностью *рассуждения* — процедуры обоснования высказывания посредством пошагового выведения его из других высказываний; в У. переход от аргументов (их роль играют посылки) к обосновываемому тезису (заключению) происходит в один шаг. В логике У. принято формулировать следующим образом:

$$\frac{A_1, A_2, \dots, A_n}{B},$$

где над чертой записываются посылки, под чертой — заключение, а сама черта выражает акт выведения заключения из посылок.

По степени обоснованности выведения заключения из посылок У. принято делить на демонстративные и недемонстративные. В демонстративных У. одновременная истинность посылок обеспечивает получение истинного заключения, информация заключения составляет в них часть совокупной информации посылок. В недемонстративных У., напротив, при переходе от посылок к заключению имеет место приращение информации, однако одновременная истинность посылок не гарантирует истинности заключения.

Наиболее важной и обширной разновидностью демонстративных У. являются дедуктивные У. (см. *Дедукция*). Между их посылками и заключением имеет место отношение *логического следования*, т.е. сама логическая форма этих У. обеспечивает сохранение истинности при выведении заключения из посылок.

В демонстративных У. других типов (к ним относятся, например, математиче-

ская индукция, полная индукция, строгая аналогия) достоверность вывода, получаемого из истинных посылок, обусловлена не только логической формой входящих в У. высказываний, но и значениями содержащихся в них дескриптивных терминов, особенностями универсума рассуждения.

Среди недемонстративных У. наибольший интерес представляют так называемые правдоподобные У., к которым относятся, например, обратная дедукция, неполная индукция, нестрогая аналогия, статистические выводы. Правдоподобные У. характеризуются наличием отношения логического подтверждения между посылками и заключением. Наибольшее распространение получила следующая трактовка данного отношения: посылки подтверждают заключение, если и только если вероятность истинности заключения возрастает (но не становится равной единице) при условии одновременной истинности посылок.

Основной сферой применения дедуктивных У. являются точные науки (прежде всего математика и логика), в которых особые требования предъявляются к строгости доказательств. Правдоподобные У. главным образом используются в эмпирических науках для выдвижения и верификации гипотез, получения законоподобных утверждений, относящихся к исследуемой предметной области.

УНИВЕРСАЛИЗМ — понятие, употребляемое в современной этике, для обозначения методологического подхода тех этических теорий, которые пытаются обосновать всеобщие принципы морали, учесть в моральном выборе интересы всех людей. Как рационально обоснованный принцип У. введен в этику Кантом. Обоснование нравственности Кант видел в способности разума быть законодателем собственной воли. Из самого разума, не отягощенного никакими практическими соображениями, следует *категорический императив* — правило универсализации, заставляющее индивида представлять возможность превращения его мотива поведения во всеобщий закон. Если универсализировать мотив не удастся, от совершения поступка следует отказаться. В категорическом императиве нравственный мотив представлен независимо от всех других практических мотивов бытия. С точки зрения

Канта, если к морали приписывается личный интерес, она уже перестает быть моралью.

В современной этической теории принцип универсализации используется Р. Хааром, для описания типичной ситуации действия и учета интересов всех людей, а также Ю. Хабермасом и К.О. Апелем, развивающими этику дискурса, предполагающую апелляцию в решении моральных вопросов к неограниченному коммуникативному сообществу. Универсализация выполняет в названных концепциях роль формы выражения нравственных суждений, претендующих быть общеобязательными. Но эти теории, в отличие от построений Канта, не требуют отказа от реализации собственного интереса.

Кантовская методология часто используется в неолиберальных теориях, предполагающих возможным создать общие правила поведения, приемлемые для разных людей с разными жизненными ориентациями. Такие концепции не касаются содержания личных интересов, рассматривая лишь справедливые условия их удовлетворения. Одной из современных теорий, построенных на таких методологических основаниях, является теория справедливости Дж. Ролза (о его концепции см. *Общественный договор*).

УНИВЕРСАЛИИ (лат. universales — всеобщие) — общие понятия. Особое значение У. приобрели в схоластике. Спор об У. проходит красной нитью через всю средневековую философию. Онтологический аспект проблемы У. сводится к вопросу: «Существует ли общее в реальности?» Спор этот был инициирован Бозецием (480—524), философом переходного периода от патристики к схоластике — «последний из римлян и первый из схоластов», — которого рассматривали как основателя схоластической традиции. Комментируя книгу Порфирия «Исагога», он цитирует его: «Существуют ли виды и роды (такие, как собака и животное) в действительности или же они реальны только в понятиях, и, если они представляют собой действительно существующие реальности, существуют ли они отдельно от материальных вещей или только в последних. Как замечает Бозеций, в данном тексте Порфирий не отвечает на свои вопросы» (Ф. Коплстон. С. 85). Предложенное Бозецием решение: «универсалии — бестелесны и существуют только в родах и видах, но не в индивидах», — было

впоследствии расценено как умеренный реализм. У. — это понятия, выделяющие и обобщающие характеристики рода и вида. Решение Бозция считалось упрощенным, ибо его автор якобы понял вопросы Порфирия только лишь как желание выяснить различие между вещью и словом. Усовершенствование умеренного реализма приводит к концепции ультрареализма: каждому имени соответствует реальная сущность. Такой позиции придерживался Гильом из Шампо (ум. в 1120 г.). Последовательное проведение данной точки зрения заставляло утверждать, что даже слову «ничто» соответствует нечто, «некий недифференцированный материал». Обычный способ рассуждения для такого подхода может быть проиллюстрирован следующим образом. «Быть собакой» — свойство, приписываемое всем подобным животным, следовательно, они имеют единую субстанцию, некую «собачность», существующую в реальности и оправдывающую употребление общего имени «собака».

Ультрареализму противостоит позиция ультраноминализма: общее существует только в разуме, в действительности существуют только единичные вещи. Разум для удобства именования и использования слов языка образует общую идею, которой соотносит определенное слово. Порядок назначения слова для данной общей идеи не имеет значения, т.к. здесь речь идет лишь об удобстве разговора о всем классе предметов. У. являются только лишь словами. Такой позиции придерживается Абельяр (1079—1142). Универсальность, с его точки зрения, может быть приписана только словам. Но слово имеет двусединую сущность: материальный знак, воспринимаемый органами чувств, и идеальное (логическое, мысленное) содержание. В У. мыслятся свойства, приписываемые идеальному содержанию. Поэтому универсальных сущностей в реальности не существует, в ней существуют только индивидуальные сущности (единичные вещи). Универсальные понятия являются результатом абстрагирующей деятельности разума. У. не имеют онтологических оснований, они являются абстрактными копиями многих вещей. Универсальный термин не является именем собственным, но именует класс (множество) единичных предметов, который уже является абстракцией, не существующей в действительности, в реальности, еще раз

повторим, существуют только единичные предметы. С этой точки зрения Абельяр — номиналист. Но, как указывает Б. Рассел, Абельяр говорит о наличии особых У., которые служили образцами при творении, им соответствовала особая, божественная сущность, и они существовали в уме Бога. «Тем не менее Абельяр не отвергает в целом платоновские идеи: они существуют в божественном уме как образцы для творения; фактически — они «концепты» бога» (Рассел Б. С. 455).

Умеренного реализма придерживается крупнейший философ и теолог Фома Аквинский (1226—1274). Сущее, согласно его концепции, является категорией для обозначения двух родов бытия: логического и реального. Логическое сущее выражается с помощью логической связки «есть» или «суть» (третье лицо множественного числа глагола «быть»), которая функционально предназначена для соединения двух понятий в новой логической форме — суждении. Если в результате соединения образуется истинное суждение, то этот факт не свидетельствует в пользу реального существования общего, выраженного в этих понятиях, а говорит о существовании предметов и приписываемых им свойств в действительности. Не понятия существуют в реальности, а предметы, им соответствующие, да и то только в том случае, если из понятий можно образовать истинные суждения. «Существуют глаза, потерявшие нормальную функцию видеть, но слепоты как таковой нет. Слово «слепота» использует человеческий интеллект, чтобы дать краткое имя факту, что не все глаза видят. А посему не будем гипостазировать понятия и наивно верить, что каждому из них соответствует нечто в реальности» (Реале Д., Антисери Д. С. 137). Реальное сущее есть все существующее. Но способ (вид) существования для Бога и мира, им сотворенного, — разный. Бог есть абсолютное бытие, в котором сущность и существование с необходимостью совпадают. Сотворенный мир обладает возможностью бытия, и если она осуществлена в действительности, то лишь как отблеск божественной сущности. Мир (и человек как существо в мире) сотворен по образу и подобию Бога. В сотворенном мире различные возможности осуществления единой по природе сущности приводят к разнообразию вещей — к реально сущему, которое может быть более или менее совершенным,

благостным, справедливым, мудрым. В реальном мире возможно несовпадение сущности и существования. Тогда как абсолютное бытие едино (непротиворечиво, целостно, неразделимо), пронизано божественной благодатью.

Две категории сущего — логического и реального — приводят Фому Аквинского к признанию двух концепций истины: логической и онтологической. Логическая концепция истины есть не что иное, как идущее еще от Аристотеля классическое понимание истины как свойства человеческого мышления, опирающееся на принцип соответствия, или адекватности, мысли действительности. Онтологическая концепция истины вводится Фомой Аквинским по чисто теологическим причинам. С этой точки зрения вещь истинна, если она соответствует божественной мысли, последняя является прообразом, моделью, концептом вещи.

Итак, для Фомы Аквинского У. существуют в божественном и человеческом разуме, и человеческий разум способен познавать их, и поскольку У. являются общими понятиями, относящимися к вещам, то человек через У. способен к познанию вещей.

Активное участие в споре об У. принимает Дунс Скот (1265—1308), и ему удается найти в нем новый аспект: «Вне спора оставалась реальность индивидов и бога. Реальность индивидов средневековый реализм не оспаривал. Также номинализм не оспаривал бытия бога. Дунс базировался на признании индивидуальных вещей. Роды и виды ни сами по себе, ни для нас не даны через индивидуальное, но сами индивиды даны через роды и виды. Если индивиды были даны в природе чисто нумерически (по числу) и квантитативно (количественно), то природа представляла бы собой хаос. Мы бы не отличали индивидов друг от друга» (Попов П. С., Стяжкин Н. И. С. 169). Виды и роды являются критериями выбора индивидов, определяют возможности общения, обсуждения и понимания. Логические принципы базируются на наличии общих категорий, без которых не представляется возможной осмысленная деятельность человека. Логический мир — это мир понятий и рассуждений, мысленного содержания, которое соотносимо с миром единичных вещей и выразимо в слове.

Представитель критического номинализма в позднем средневековье Уильям Оккам

(между 1280 и 1290—1349) рассматривает бога как свободное и всемогущее существо, не способное к противоречивым своей сущности поступкам. Мир, наоборот, случаен, грешен, противоречив. Постигание случайных индивидов и, соответственно, знание о них осуществляется при помощи интуиции. «Это не значит, что интуитивное знание — единственная форма знания. Существует также абстрагированное знание. На этом уровне появляются универсальные понятия. Похоже Оккам первым стал понимать абстрагированное знание как некое знание, посредством которого нельзя познать сущность объекта» (Коплстон Ф. С. 287). У., с его точки зрения, не имеют реальной субстанциальной основы и не могут существовать вне ума. Они не содержатся также в единичных вещах в качестве особой субстанции. Если бы они содержались, то это повлекло бы за собой нежелательное умножение сущностей («брита» Оккама). У. существуют только мысленно. Причем интересно, что «общее есть единичная интенция, предназначенная для высказывания о многих предметах» (Попов П. С., Стяжкин Н. И. С. 178). Общее относится и к выражающему его слову, и к образу запечатленных в душе предметов, и к знакам (маркировкам), позволяющим памяти находить соответствующий предмету образ.

Таковы основные линии одной из самых продолжительных дискуссий в истории развития философской мысли.

Историко-философскую оценку спора об У. см. в статьях *Номинализм, Реализм*.

Литература: Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997; Рассел Б. История западной философии. М., 1959; Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. М., 1997; Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979; Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974; Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.—СПб., 2000.

УНИВЕРСАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА — термин, использующийся для обозначения герменевтической концепции Ф. Шлейермахера, который внес большой вклад в развитие герменевтической проблематики. Универсальной его герменевтика называется потому, что применима к любым текстам.

Особым предметом герменевтики являются памятники, т.е. тексты, которые от исследователя отделяют большие временная, историческая, культурная и языковая дистанции. Обычно они принадлежат далекой и чуждой исследователю культуре. У.Г. призвана устранить «барьеры», препятствующие проникновению в их смысл. Шлейермахер определял герменевтику как искусство понимания, а не как искусство толкования уже понятого. Сами тексты предстают перед исследователем как «застывшая речь», объективированная вовне, и отсюда следует важный принцип: если тексты — застывшая речь, то метод их исследования должен быть диалогическим. Застывшая речь имеет объективную и субъективную стороны. Объективная сторона речи («факт языка») есть предмет грамматической интерпретации, здесь мы выясняем отношение к объективно существующему языку. А субъективная сторона памятника («факт мышления») исследуется при помощи психологической интерпретации, здесь обращается внимание на уникальность авторской речи. Понимание в этом случае обеспечивается взаимодействием этих двух моментов. Здесь грамматическая и психологическая интерпретации «полностью равнозначны», дополняют одна другую, что не мешает преобладанию одной из сторон над другой в конкретных случаях. Все зависит от предмета исследования, чем он является: художественным произведением (да и здесь многое будет зависеть от жанра литературы: одно дело — лирическая поэзия, другое — исторический роман и т.д.), научным трактатом, произведением мемуарного или эпистолярного жанра, историческим документом или каким-либо иным.

Шлейермахер выдвинул еще несколько принципов, которые до сих пор определяют содержание дискуссий. К их числу принадлежит принцип «лучшего понимания»: цель герменевтики — понять текст и его автора лучше, чем тот сам понимал себя и свое собственное творение. Современный исследователь должен лучше самого автора знать его текст и его мир. Шлейермахер глубокого обоснования этому принципу не давал. Но он его высказал, и потом множество исследователей (в частности, А. Бёк, В. Дильтей, Фр. Бласс, Г.-Г. Гадамер) пытались его объяснить. Действительно человек, живущий в определенное время и в определенном обще-

стве, многое из того, что его окружает и что делает он сам, воспринимает бессознательно. Исследователь же поставлен в совершенно иные условия. Например, он не может бессознательно пользоваться древним языком. Он осваивает его сознательно, как и многие другие моменты, которые были для автора памятника внутренними регуляторами его жизни. Поэтому исследователь может знать больше, чем автор, причем не только относительно языка, но и относительно культуры, традиций и многого другого, о чем человек в своей жизни даже не задумывается. Однако следует заметить, что, несмотря на авторитетную поддержку, принцип лучшего понимания встретил и решительный отпор. Так, в частности, Х.-Г. Гадамер писал: «Эта рафинированная методологическая формула, которой еще и сегодня, как охранной грамотой, злоупотребляют при произвольных интерпретациях... представляется явно неподходящей для цеха филологов» («Истина и метод». С. 242).

Далее Шлейермахер уточняет проблематику так называемого герменевтического круга. Обычный для герменевтики прием интерпретации, когда часть текста соотносится со всем текстом как с целым, и смысл целого выясняется относительно его частей, он дополняет приемом, когда текст рассматривается как часть, а культура, в которой он функционирует, — как целое. В этом случае соотношение между частью и целым приобретает совершенно иной характер. Понимать отдельную мысль и все произведение в целом можно исходя из всей совокупности «жизненных отношений» автора текста. Эту ситуацию Шлейермахер назвал «мнимым кругом», поскольку в действительности никакого круга нет, а существует лишь диалектика толкования текста, письма и чтения. Для понимания целого нужно полностью дешифровать смысл текста. Полное понимание произведения состоит из диалектического синтеза предварительных пониманий, из знания внутренних и внешних условий жизни автора и из осмысления их влияния на замысел произведения, его сюжет, содержание и на индивидуальный стиль автора, кроме того, необходимо учитывать степень конгенитальности личности толкователя и автора текста, соразмерность их творческих потенциалов.

Шлейермахер различал несколько способов толкования, между которыми существует тесное взаимодействие. Понимание есть синтез объективного и субъективного толкований. Каждое из них состоит в свою очередь из двух видов интерпретации: исторической и дивинаторной. Таким образом, возникают четыре способа истолкования произведения: объективно-исторический, объективно-дивинаторный, субъективно-исторический и субъективно-дивинаторный. Герменевтическое искусство не может быть развито в условиях, когда понимание невозможно или нарушено, хотя таковые и должны учитываться при выработке исследовательской программы, но в условиях, обеспечивающих позитивное решение проблемы. Объективное понимание имеет своим предметом речь как факт языка. Исследование этой стороны произведения предполагает знание языка. При объективно-историческом понимании стараются выяснить, «как речь выглядит в общности языка», а при объективно-дивинаторном исследуется, «как речь становится пунктом развития языка». Объективно-историческое и объективно-дивинаторное понимание составляют в совокупности грамматическую интерпретацию. Субъективная сторона понимания направлена на речь как факт мышления, в центре здесь «инициатор речи», автор текста. Возможность субъективного исследования обусловлена знанием внутренней и внешней жизни автора произведения. Субъективно-историческое понимание исследует проблему, «как речь дана как факт души», а субъективно-дивинаторное занимается выяснением обстоятельств, как содержащиеся в речи мысли возникают в говорящем и воздействуют на него. Такое толкование есть «вживание в другого», перевоплощение в автора, оно в полной мере применимо только к «родственным душам», конгениальным личностям. Субъективно-историческое и субъективно-дивинаторное понимания вместе составляют то, что ранее было названо психологической интерпретацией.

Техника истолкования текстов предполагает общие методологические правила: а) сначала производится общий обзор произведения; б) одновременно с ним раскрывается бытие понятий с помощью грамматической и психологической интерпретаций; в) только при условии концептуального «увязывания», единства двух названных интерпретаций можно идти дальше; г) необхо-

димо возвращаться назад, если интерпретации не согласуются, и так следует поступать до тех пор, пока не будет найдена причина рассогласования грамматической и психологической интерпретаций. При этом понимание целого складывается из частей, но начало понимают не ранее, чем в конце.

Объективная сторона истолкования произведения как языкового явления относится, на первый взгляд, к технической стороне дела и не связана с психологической интерпретацией. Она располагает двумя методами: медитацией и композицией. Медитация имеет целью понимание «генетической реализации произведения», а композиция — «объективной реализации произведения». Но оба эти метода имплицитно применяются при решении проблем, связанных с возникновением произведения, формированием его замысла, определением основных линий сюжета. Поэтому они «возвращают» исследование к психологической стороне. Собственно психологической задачей истолкования является понимание основного замысла произведения и отдельных его частей, исходя из знания особенностей жизни автора. Задача понимания основного замысла произведения решается при условии осознания факта «единства произведения и жизни автора». А раз так, то произведение имеет прямое отношение и к другим моментам жизни автора, оно с ними неразрывно связано, поэтому понять его, не зная всей жизни автора, нельзя, как нельзя понять часть, не учитывая всей совокупности целого, в которое она входит.

Литература: Schleiermacher Fr., Werke. Auswahl in vier Bänden. Bd. 4., 1911; W. Dilthey's gesammelte Schriften. 5. Band. Leipzig; Berlin, 1924; Gadamer H. - G. Kleine Schriften. B. 3. Tübingen, 1960; Betti E. Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1967; Шлейермахер Ф. Герменевтика / Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. IV. М., 1993; Гадамер Г. - Х. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988; Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма (Гельдерлин. Шлейермахер). М., 1989; Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы / Контекст (ежегодник). М., 1989, 1990, 1991 и 1992; Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

УНИВЕРСАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА (лат. *characteristica universalis*) — одно из центральных понятий учения Г. Лейбница,

оказавшее влияние на последующее развитие логико-математических исследований. Лейбниц рассматривал У.х. как необходимое условие создания «Всеобщей науки» (*Scientia generalis*), заключающей в себе строгие принципы всех специальных наук. У.х. представляла собой одну из первых детально разработанных программ полной формализации знания. Главный путь совершенствования способов человеческого рассуждения Лейбниц видел в применении точных знаковых систем. Письменные знаки, наиболее адекватно выражающие понятие обозначаемого предмета и служащие целям правильного рассуждения, он называл «характерами» (*characteres*). Композиции из нескольких «характеров» дают формулы, а исчисления осуществляют операции над формулами по некоторым заранее заданным правилам. Наиболее удобными для своих целей знаками Лейбниц считал числа и потому надеялся на возможность подбора «характеристического числа» для любого термина языка. При этом выдвигалось требование, чтобы в истинном предложении «характеристическое число», обозначающее субъекта, без остатка делилось на соответствующее число предиката. Лейбниц полагал, что с помощью сведения рассуждений к числовым формулам будет положен конец пустым словесным спорам и окажется возможным строго определять вероятность любых доводов разума. Это, по его замыслу, также должно было облегчить контакты ученых, представляющих разные научные дисциплины. Вместе с тем Лейбниц подчеркивал, что разработанные им способы представления доказательств точнее собственно математических, которые содержат отдельные неопределяемые термины. Обосновав логическую природу математических операций, Лейбниц явился зачинателем традиции *логицизма*. Упорядоченную аксиоматическую систему формул и операций над ними он назвал «универсальным исчислением» (*calculus universalis*), в котором выделил две части: «искусство рассуждения» (*calculus ratiocinator*) и «комбинаторное искусство» (*ars combinatoria*).

УПАНИШАДЫ (санскр., производно от упанисад, букв.: сидение у ног [учителя во время обучения]) — памятники древнеиндийской литературы, содержащие сокровенное учение, доступное немногим избран-

ным. Их сохранилось более 200 (точное число неизвестно), современные исследователи 123 из них считают подлинными, но по списку, приведенному в Муктика-упанишаде, только 108 принадлежит ведийским школам (шакха), остальные называются «сектантскими». Составлялись У. в стихах и прозе с VIII или IV вв. до н.э. по XVI в. (одна из последних «Алла-упанишада» — «сокровенное учение об Аллахе», написанная по распоряжению шаха Акбара) и первоначально передавались в устной форме. Наиболее авторитетными являются так называемые ведические У., подразделяемые на три группы: а) Брихадараньяка-упанишада, Чхандогья-упанишада, Тайттирия-упанишада, Айгарея-упанишада, Каушитаки-упанишада и прозаическая часть Кена-упанишады — написаны в VI в. до н.э.; б) Катха-упанишада, Иша-упанишада, Шветашвара-упанишада, Мундака-упанишада, Маханараяна-упанишада и метрическая часть Кена-упанишады — VI–V вв. до н.э. Две первые группы записаны на ведийском санскрите; в) Прашна-упанишада, Майтри-упанишада, Джабала и др. — конец VI — начало V вв. до н.э., написаны на классическом санскрите. Среди поздних У. — несколько веданта-упанишад (Муктика-упанишада, Пинда-упанишада, Гарба-упанишада и др.), а также Йога-упанишада, Санньяса-упанишада, Мантра-упанишада, Шайва-упанишада, Вайшнава-упанишада и др. В истории индийской культуры У. сыграли роль предфилософских сочинений, из которых берут свое начало учения, ставшие фундаментом для религиозно-философских систем (даршан). У. называются веданта («окончание вед»), видимо, потому, что к сокровенному знанию У. приобщали после изучения вед.

Основные идеи излагаются в У. от лица мудрецов, из числа которых известный индолог В. Рубен считает по меньшей мере 109 реально существовавшими персонажами. Наиболее значительными мыслителями У. называют Шандилью, Яджнавалкью и Уддалаку. Тексты свидетельствуют о начале философской рефлексии в древнеиндийском обществе. Их содержание разворачивается как изложение бесед по типично философским вопросам: о подлинной реальности, стоящей за постоянно изменяющимися во времени и пространстве вещами, о сущности человека и единстве человека, о высшей ре-

УТИЛИТАРИЗМ

альности, называемой Брахман или Атман, о методах познания абсолюта и т.д. Впервые У. были записаны в 1656 г., когда султан Дара Шакох заказал перевод пяти У. с санскрита на персидский язык. В 1801—1802 гг. они переведены на латинский язык, а к сегодняшнему дню все наиболее известные У. переведены на большинство европейских языков.

Литература: Брихадараньяка-упанишада / Пер. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964; Чхандогья-упанишада / Пер. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965; Упанишады / Пер. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967.

УТИЛИТАРИЗМ (от лат. *utilitas* — польза) — направление в моральной философии, положения которого выдвинуты И. Бентамом в трактате «Введение в принципы нравственности и законодательства» (1780) и развиты в классическом виде Дж.С. Миллем в его сочинении «Утилитаризм» (1863). Милль сформулировал основные аргументы У. против многочисленных возражений критиков; главный пафос миллевской полемики был направлен против априоризма и интуитивизма, а персонально — против Канта и его английских последователей. Согласно У., в основе морали лежит общее благо (как счастье большинства людей), которое Бентам называл общей пользой, безусловно отличая ее от корысти, или личной выгоды. Под принципом пользы он понимал такой принцип выбора действий и оценки поступков, который ориентирует на достижение максимально большего блага. Если действие касается интересов субъекта (сообщества, индивида), то оно морально оправдано только тогда, когда приносит ему пользу (счастье). Формула общего блага — «наибольшее счастье наибольшего числа людей» — встречалась и раньше, у Ф. Хатчесона, Ч. Беккария, К. Гельвеция и др., однако именно Бентам сделал ее принципом построения теории морали. Согласно У., все люди стремятся к удовлетворению своих желаний. Счастье, или польза, заключается в наслаждении, но при отсутствии страдания, т.е. счастье, заключается в чистом, длительном и непрерывном наслаждении. И наслаждение, и польза имеются в виду в широком смысле: под наслаждением понимаются всякие наслаждения, в том числе чувственные, под пользой — всякая польза, в том числе выгода. У. — это теория, направленная против эгоизма. Приемлемость в каж-

дом конкретном случае получаемого удовольствия или выгоды определяется тем, содействуют ли они достижению высшей цели. На этом же основываются определения (оценки) явлений и событий как хороших или дурных. При этом человек должен, имея в виду высший нравственный принцип, стремиться обеспечить хотя бы свое частное благо; в духе протестантской этики тем самым предполагалось, что человек должен исполнить в первую очередь свое профессиональное и социальное предназначение, но исполнить его с чистыми руками, по совести — добродетельно.

В У. — в продолжение той линии в моральной философии, которая идет от Аристотеля и Эпикура и в противовес кантианству — мораль выводится из того, что составляет конечную (высшую) цель. Мораль определяется Миллем как «такие правила для руководства человеку в его поступках, через соблюдение которых доставляется всему человечеству существование, наиболее свободное от страданий и наимозможно богатое наслаждениями». Три фактора, по Миллю, препятствуют осуществлению принципа пользы, или человеческого счастью: себялюбие людей, недостаток умственного развития и дурные государственные законы.

Структура морали У. Милля задается иерархией главного принципа — принципа пользы и производных, или второстепенных, принципов, которыми, собственно, и руководствуется человек в конкретных поступках. Таковы, например, принцип справедливости, правила «не вреди», «противодействуй несчастью», «соблюдай интересы ближних»; сюда же можно отнести заповеди Декалога. На практике люди обходятся второстепенными принципами и нередко даже понятия не имеют о существовании главного принципа. Однако в случае конфликта между различными второстепенными принципами роль общего основания для его разрешения играет главный принцип.

В связи с этим обнаруживается важная теоретическая дилемма, суть которой касается оснований оценки поступков. Согласно классическому У., оценка поступка должна основываться на результатах действия, взятого автономно, как отдельно осуществленного акта. Однако в интерпретации Милля основания оценки к этому не сводятся: он рассматривал соблюдение прав других людей в качестве одного из результатов действия.

Одновременно права человека выступают неким стандартом, выполнение которого вменяется каждому в обязанность. При том что каждое действие должно в конечном счете соотноситься с принципом пользы, и этот принцип — тоже определенный стандарт для оценки поступков, можно, таким образом, выделить в У. уже два типа оснований оценки: результат, к которому привел поступок, и стандарт, или правило, которому поступок должен соответствовать.

Это различие не было концептуально осмыслено Миллем, но оно определило развитие У. в XX в., отразившись в двух течениях У.: У. действия (act-utilitarianism) и У. правила (rule-utilitarianism). Согласно У. действия, который продолжает традицию классического У., каждый человек в своем выборе должен руководствоваться стремлением наделить наивысшим счастьем наибольшее число людей, вовлеченных в ситуацию поступка (P. Singer). Как указывают критики У., такое основание выбора может противоречить взятым ранее обязательствам или принятым долгосрочным жизненным планам. Согласно У. правила, при выборе поступка следует определить, какой набор конкретных правил, будучи принятым в обществе, обеспечит максимум пользы, а затем руководствоваться этими правилами (Р. Брандт). Второе направление является доминирующей формой современного У.

Литература: Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / Избр. соч. Т. 1. СПб., 1867; Милль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе. 3-е изд. СПб., 1900; Brandt R. B. Ethical Theory. Englewood Cliffs, N.J., 1959; Lions D. The Forms and Limits of Utilitarianism. Oxford, 1965; Sen A., Williams B., eds. Utilitarianism and Beyond. Cambridge, 1982.

УТОПИЯ — продукт теоретического воображения, мысленное доведение определенной концепции до ее полного и образного выражения путем преувеличенного и одностороннего усиления одного из аспектов предмета исследования. У. создается благодаря последовательно проведенному замещению эмпирических — причинных — зависимостей чисто идеальными, воображаемыми связями; У. есть полнейшее отрицание реальности. Последняя начинается там, где кончается У., о чем и свидетельствует расхождение воображаемого идеала и реальной действительности.

Исторически У. возникает в виде литературных сочинений как способ изображения идеального социального порядка, как образец такого общества. В более широком смысле обозначает сочинения или идеи, содержащие нереальные планы социальных преобразований. Впервые термин «У.» используется для названия книги Т. Мора (1516), где изображается вымышленная страна. В эпоху античности и Возрождения У. переплеталась с легендами об «островах блаженных», золотом веке человечества или описаниями совершенных государств, якобы где-то существующих («Новая Атлантида», «Город Солнце»). В XVII—XVIII вв. У. связана с распространением утопических проектов социальных и политических реформ («Республика Океания») или педагогических преобразований (Ж.-Ж. Руссо). С середины XIX в. У. превращается в особый жанр политической литературы, в которой в соответствии с данным жанром обсуждаются проблемы морали или социального идеала. К концу этого века распространяются многочисленные анархические и технократические У. В России утопическая литература получает наибольшее развитие в XVIII — начале XX в. преимущественно в крестьянской (легенды о далеких землях, о Беловодье и пр.) и революционно настроенной среде общества (сочинения декабристов, А.И. Герцена, А.А. Богданова, П.А. Кропоткина и др.). В XX в. У. становится объектом исследования социологов. В теории Мангейма проводится различие между У. как инструментом социальной критики и *идеологией* — как средством оправдания существующего порядка. Мэмфорд считал У. проектированием будущего с целью манипуляции общественным развитием. Ко второй половине XX в. в литературе появляется жанр антиутопий как своеобразная реакция на воплощение некоторых «У.» в жизнь. Иные из этих антиутопий содержали мрачные прогнозы для человечества (Дж. Оруэлл). Другое направление развития У. связано с футурологией, начинателем которой был Г. Уэллс, и с экологическим движением.

Литература: Свентоховский А. История Утопии. М., 1910; Чистов К. В., Русские народные социально-утопические легенды XVII—XVIII вв. М., 1967; Buber M. Paths in Utopia. L., 1949; Mumford L. Story of Utopias. N.Y., 1962.

Ф

ФАКТ (от лат. *factum* — сделанное, совершившееся) в обычном смысле Ф. является синонимом понятий «событие», «явление». Ф. — это фрагмент реальности, выступающий объектом человеческой деятельности или познания. Например, у Витгенштейна Ф. — это все, что происходит, что случается в мире. От понятия Ф. как события в мире отличается понятие научного Ф., который является фиксацией Ф.-события в языке, естественном или искусственном.

В понимании научного Ф. различаются два подхода. Согласно первому, научный Ф. радикально отличается от теоретических положений. Ф. лежат в основе обобщений, построения гипотез, а также являются материалом для проверки знания (верификации или фальсификации). Согласно второму подходу, научный Ф. принципиально неотделим от языка теории, поскольку самое простое описание уже является обобщением (в предложение, описывающее Ф., входят и условия наблюдения, и особенности наблюдательных приборов, и специфика объекта, и характеристики наблюдателя); тем самым сама фиксация Ф. уже относит его к определенной теории.

ФАЛЛИБИЛИЗМ — см. *Антифундаментализм, Критический рационализм.*

ФАЛЬСАФА (араб. — философия) — термин, которым в средневековой мусульманской литературе обозначали как античную философию, так и учения арабо-мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования. Специфика Ф. состояла в том, что она никогда не стремилась стать служанкой религии. Этим она и отличалась от европейской средневековой философии. Ф. развивалась в рамках светской культуры, в условиях развития городов, ремесел, искусств, науки и торговли.

Становление Ф. происходило в особых условиях, когда в Арабском халифате после 945 г. багдадские халифы уступили реальную власть светским правителям, султанам, оставив за собой лишь высшие религиозные посты. Одним из главных следствий этого разделения властей было почти полное отстра-

нение от участия в государственных делах мусульманских юристов (факихов) и мусульманских «теологов» (улемов), которые, правда, оставались главными идеологами общества, строго следившими за чистотой мусульманского мировоззрения. В то же время исполнительной власти требовались новые помощники и советники, которыми и стали философы и ученые. Сначала философы в своей деятельности старались изыскивать такие формы и способы аргументации, которые открыто не противоречили бы принятым ценностям и нормам. Для легализации философии и естественных наук они часто доказывали их необходимость с помощью обращения к религиозной проблематике и к главному вопросу классической арабо-мусульманской философии о соотношении философии и религии.

Родоначальником Ф. считается ал-Кинди (796/801—860/879), прозванный «философом арабов». Он сформулировал главные для всей арабо-мусульманской философии проблемы: обоснования рационально-аллегорического толкования «священных текстов»; возможности отождествления Бога с первопричиной; интерпретации творения как надления вещей существованием, как разновидности причинно-следственных отношений и как процесса эманации; философского истолкования бессмертия души. В его учении, как правило, выделяют два аспекта: первый связан с поиском внутреннего смысла *Корана* и попыткой легализации философии в мусульманском обществе, а второй представляет собственно философское учение ал-Кинди, основанное на идеях Аристотеля, афинской школы неоплатоников (в частности, Прокла) и Иоанна Филопона. Особенность гносеологии ал-Кинди состоит в его учении о четырех видах разума: деятельного, всегда пребывающего в актуальном состоянии; потенциального, но не действующего; находящегося в актуальном состоянии, но не действующего; всегда потенциально готового к действию, к реальному функционированию. Понимая философствование как «человеческую способность познания истинной природы вещей», ал-Кинди не представляет его без математических наук и наук о природе. Философия — это знание о субстанциях, о количестве и качестве, а также учение, включающее общие определения бытия, материи, формы, места,

движения и времени. Познание истинной природы вещей предполагает ответы на четыре вопроса: «Существует ли это?», «Что это такое?», «Какими качествами оно обладает?» и «Какова причина его существования?». Относительно соотношения общего и единичного ал-Кинди следует аристотелевской идее в интерпретации Порфирия и говорит о роде, виде, и различающих, собственных и случайных признаках. Он выделяет пять «прасубстанций», или сущностей (вместо десяти категорий Аристотеля), — материю, форму, движение, пространство и время. Движение бывает шести видов — возникновение, уничтожение, превращение, уменьшение, увеличение, перемещение с одного места на другое. По ал-Кинди, каждая вещь состоит из материи и формы. Материя — основная сущность. Она не уничтожается, является основой всего, сама ни на чем не основывается. Ступени познания связаны со соответствующими науками: логика и математика, естествознание, философия — высшая ступень познания.

Основоположителем восточной арабской Ф. по праву считается Абу Наср ал-Фараби (870—950). Ал-Фараби оставил большое наследие — свыше 150 философских и научных трактатов. В круг его интересов входили философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия и т.п. Наиболее известными работами являются «Книга букв» и «Трактат о взглядах жителей добродетельного города».

Ал-Фараби первым попытался решить вопрос о соотношении философии и религии. Философия и религия, согласно его мнению, возникают после овладения людьми «практическими искусствами» при стремлении понять причины окружающих вещей. Направленная на это человеческая мысль проходит в своем развитии ряд ступеней от менее достоверного знания к более достоверному. Эти ступени являются способами рассуждения, специфика которых соответствует риторике, софистике, диалектике и аподейктике. Люди приобщаются к истине двумя путями: с помощью аподиктических рассуждений и посредством диалектических, риторических или поэтических речений. Первым путем поиска истины следуют «избранные», а вторым — «широкая публика». В эволюции познавательных способностей человека поэтические речения появляются после риторических и диалектических, что соответству-

ет времени возникновения религии. Потребность в религии ал-Фараби связывает с появлением потребности в политической науке и праве. В идеале народом должны управлять философы-аподейктики, передавая «широкой публике» при помощи «истинной религии» в аллегорической форме философские истины. Основные задачи философии и религии ал-Фараби пытался решить в контексте общих задач политической науки. Именно последняя, по ал-Фараби, пытается выявить основы мусульманского общества в его развитии и преобразовании в направлении достижения счастья, сущность и пути достижения которого определяет философия.

Труды ал-Фараби оказали существенное влияние на философские взгляды крупнейшего представителя Ф. Ибн-Сины (980—1037), всемирно известного под латинским именем Авиценна. При классификации наук Ибн-Сина соединяет теоретические науки с практическими (этика, домоводство, политика), с одной стороны, и с ремеслами, производством, торговлей, медициной — с другой. Это стало возможным посредством выделения в теоретических науках первичных, «чистых», и вторичных, «прикладных» дисциплин, их субординации и подчинения высшей науке — метафизике, которую Ибн-Сина делил на «универсальную» и «божественную». Первая изучала начала естественных наук, а вторая — исследовала принципы эманационного учения, служащего переходом к этике и другим практическим наукам. К божественной метафизике относились знания, касавшиеся откровения и потусторонней жизни.

Теоретические науки у Ибн-Сины предваряются логикой. Источниками логического учения Ибн-Сины кроме аристотелевского «Органона» является логика стоиков. Влияние последних ощущается при корректировке логики Аристотеля и стремлении приспособить логику к задачам естественных наук, основанных на опыте и наблюдении. Решая вопрос о соотношении между философией, теологией и религией, Ибн-Сина следует ал-Фараби и доказывает, что философия основывается на достоверных аподиктических суждениях, «спекулятивная теология» опирается на диалектику и софистику, а религия зиждется на риторических и поэтических рассуждениях.

Универсалии, согласно Ибн-Сине, существуют до вещей (в божественном интеллекте), в вещах и после вещей (в человеческом разуме). Неприятие Ибн-Синой реального существования универсалий, аналогичных платоновским идеям, связано с отрицательным отношением Ибн-Сины к различению Платоном сущности и существования. Согласно Ибн-Сине, различие между последними является не реальным, а лишь логическим.

Инициатором перипатетической версии Ф. в мусульманской Испании (ал-Андалуз) был Ибн-Баджа (1070—1138), известный под латинизированным именем Аверроэс, или Аверроэса. К его наиболее важным работам можно отнести «Прощальное послание» («Рисалат ал-Вада»), в котором рассматриваются вопросы о первом двигателе, цели человеческой жизни. В произведении «Жизнеустройство единенника» («Тадбир ал-мутавакххид») показывается, что философ или группа философов могут достичь счастья и обрести высшие интеллектуальные и нравственные добродетели даже в обществе, далеко от совершенства. Причем достижение этого идеала мудрецами осуществляется не при помощи аскезы, отшельничества и экстаза (как это было у суфиев, см. *Суфизм*), а путем изучения мира и обретения тем самым свободы в нем.

Последователь Ибн-Баджи Ибн-Туфайл (ок. 1105—1185; латинизированное имя Абу-бацер) известен в Ф. как создатель учения о социальной робинзонаде. В единственной дошедшей до нас работе он рассматривает человека по имени Хайя. Ибн-Туфайл показывает, как у этого единственного представителя и основателя человеческого рода естественным образом возникают физические и умственные способности, на основе которых формируются мировоззрение, представления о жизни и смерти. В теории антропогенеза и космогонии Ибн-Туфайла не нашлось места для Бога. Человек возник из материи благодаря естественным процессам. Человек был своеобразным микрокосмосом, отражавшим единство и гармонию всего Сущего. Поскольку такая теория лишала человека ореола «святости» и уникальности, то Ибн-Туфайл выдвигает идею «естественной религии», которая представляет собой рационально обоснованное убеждение в существовании истины, «философского бога». Естественная

религия основана на разуме и не связана ни с какими предрассудками. Последние свойственны обычной религии, в которой доминируют вера и чувство. Последнее является источником стяжательства и других пороков человека. В отличие от своих предшественников Ибн-Туфайл считал, что широкие народные массы не способны и не желают постигать философские истины, поэтому философы — подлинные искатели истины — обречены на социальную изоляцию. Они должны осознать свое социальное положение и даже не пытаться раскрыть свои убеждения «широкой публике».

Творчество всемирно известного представителя Ф. Абу ал-Валида Ибн-Рушда (1126—1198; латинское имя Аверроэс) является вершиной рационализма средневековой философии Арабского Востока. Научное наследие Ибн-Рушда огромно. Оно включает самостоятельные труды и комментарии чуть ли не по всем известным тогда отраслям знания. Большинство сочинений комментаторского жанра представляют собой толкования трудов Аристотеля.

Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии обобщило накопленный испано-арабскими философами опыт, свидетельствующий о невозможности какой-либо «истинной религии». Аверроэс утверждал, что философ и рядовой верующий могут быть счастливы, но каждый — по-своему. Истина едина как для философов, так и для «широкой публики», разница состоит лишь в способе ее постижения. Ибн-Рушд объявляет религию необходимой основой интеграции человеческого коллектива. Без нее невозможно понять и обрести нравственные добродетели. Она необходима потому, что рассчитана на всех, общедоступна и направлена на поддержание в обществе определенных нравственных норм и добродетелей, являющихся основой развития научных знаний и обретения теоретических добродетелей. Философы должны принимать религию вместе со всеми предписываемыми ею обрядами, заботиться о ее основополагающих догматах, потому что в ней — залог не только благополучия, но и самого существования общества.

Как известно, в Ф. проблема происхождения мира и его отношения к Первосущему обычно решалась на основе неоплатонической теории эманации с включением в нее

элементов космологии Аристотеля (так, например, было у ал-Фараби и Ибн-Сины). Ибн-Рушд отвергает эманационную теорию происхождения мира и считает, что волюнтаристское объяснение сущности Бога мутакаллимами (см. *Калям*) есть не что иное, как «поэтическая речь». Не согласен Ибн-Рушд и с тем, что Первосущее действует по определенным законам и что его «провидение» простирается лишь на всеобщий ход мировых процессов, подобно тому как управляет государством правитель, ведая лишь общими делами и предоставляя подданным право распоряжения более мелкими делами. Данная теория соответствует трактовке Аллаха предшествовавшими восточными перипатетиками как Первосущего, действующего согласно определенному разумно-логическому началу. Обе широко распространенные в Ф. теории, согласно Ибн-Рушду, являются неверными, т.к. их приверженцы превращают Бога в вечного человека, а человека — в смертного Бога. Предшествовавшие философы, говорил Аверроэс, рассматривали разумную деятельность Бога по аналогии с разумной деятельностью человека и утверждали, что Первосущее оперирует только универсалиями. Согласно Ибн-Рушду, Первосущее тождественно вневременному мировому порядку, являющемуся источником существования и необходимого единства и взаимосвязи всех вещей мирового универсума. Если бы не было всеобщей взаимосвязи вещей, то не было бы и мира, из них состоящего. Такая пантеистическая по своей сущности трактовка Бога делала совершенно излишней теорию эманации, с помощью которой ал-Фараби и вслед за ним Ибн-Сина стремились доказать несотворенность мира во времени и отеснить Всевышнего на крайнюю периферию бытия. Выдвинутая Ибн-Рушдом концепция Первосущего, отождествляющая его с мировым порядком, а последний — с действием природных сил, не нуждалась ни в различении сущности и существования, ни в делении сущего на возможное и действительное и в целом была большим шагом вперед по пути утверждения автономии и самодеятельности мира.

И наконец, еще одного представителя Ф. Ибн-Хальдуна (1332–1406) современники вообще не считали философом. Он, действительно, критически относился к учениям восточных перипатетиков и весьма отри-

цательно смотрел на деятельность мутакаллимов. Вряд ли его можно причислить и к суфиям. Его почти не интересовали проблемы космологии и первой философии. Сферой его научных и философских исследований была история. Он впервые в философии истории создал теорию поступательного развития общества от низшей ступени (варварства) к высшей (цивилизации) через развитие форм производительной деятельности людей, объясняя развитие этих форм развитием производства. Ибн-Хальдуна можно считать отцом современной исторической науки, основателем политической истории. Философско-социологическое учение Ибн-Хальдуна является примером высокого духа рационализма восточных представителей Ф. средних веков.

Основной труд Ибн-Хальдуна «Книга назидательных примеров из истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (*Китаб ал-Ибар*) состоит из двух частей. Первая — «Мукаддима» («Пролегомены») — теоретическое изложение наиболее важных проблем социальной философии и философии истории: природы исторического знания; сущности и происхождения человеческого общества, стадий его развития и мест обитания людей; происхождения, сущности и структуры государства; способов добывания жизненных средств, потребления и прибыли; экономической обусловленности исторического процесса; значения политики и экономики в развитии человеческой цивилизации и т.д. Вторая часть — историческое приложение к первой, в ней содержится истории отдельных народов и государств. Ибн-Хальдун дает следующее определение предмета истории: «Это есть самостоятельная наука, это она имеет специальную тему исследования — социальную жизнь людей и человеческое общество; она занимается также последовательным разъяснением фактов, связанных с сущностью темы. Она является достойным всякой науки, будь то традиционные, или рациональные». Критику традиционной историографии Ибн-Хальдун вел с теоретической точки зрения. Причинами заблуждений и исторических небывлиц, считал он, является неспособность понять соотношение между видимостью и действительностью, стремление приблизиться к сильным мира сего, снискать их милость восхвалением и лестью.

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ

Коренной недостаток традиционной историографии состоит в незнании ею естественных законов общественного бытия, в непонимании того факта, что всякое явление имеет собственную природу, заключенную в нем самом и в связанных с ним обстоятельствах. Ибн-Хальдун, пытаясь выработать философский взгляд на историю человечества как на историко-социальное бытие, специально рассматривает вопрос о «природе социальной жизни», о всеобщих закономерностях движения социального бытия (умран), изменения его содержания и формы. «Поэтому история — одна из важнейших основ философии и может быть достойной причисления к философским наукам». Ибн-Хальдун, стремясь выявить единую основу исторического процесса, сознательно поднимает историю до уровня философской науки.

Учение Ибн-Хальдуна о государстве также по своей значимости вышло далеко за рамки исторической эпохи, в которой он жил и творил. Государство, по Ибн-Хальдуну, является не просто естественным и необходимым человеческим учреждением, а той политической и социальной единицей, которая только и делает возможным существование человеческой цивилизации. Эта цивилизация и была предметом исследования его «новой науки».

Ф. оказала значительное влияние на европейскую средневековую философию и культуру. Идеи крупнейших представителей Ф. прослеживаются в трудах Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дунса Скотта, Уильяма Оккама, Сигера Брабантского и др.

Литература: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. / Под ред. С.Н. Григоряна. М., 1961; Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970; Аристу инда-ль-араб. Дирасат ва нусус / Ред.-сост. А. Бадави. Кувейт, 1978; Расаил Ибн Балжа ал-илахийя. Бейрут, 1968; Ибн-Сина. Китаб ал-ишарат ва-т-тан бихат / Под ред. С. Дунья. Т. 1—4. Каир, 1957—1960; Он же. Избранные философские произведения. М., 1980; Ибн Хальдун. Мукаддима. Бейрут, 1984; Бациева С.М. Историко-социологический трактат Ибн Хальдуна «Мукаддима». М., 1965; Кысымжанов А.Х. Ал-Фараби. М., 1982; Ренан Э. Аверроэс и аверроизм / Собр. соч. в 12-ти т. Т. 8—9. Киев, 1902; Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973; Он же. Ибн Сина (Авиценна). 2-е изд. М., 1985; Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979; Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1998; Шаймухамбе-

това Г.Б. Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция. М., 1979; Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983; Fakhry M. A history of islamic philosophy. N.Y., 1970; A history of muslim philosophy / Ed. By M.M. Sharif. Wiesbaden, 1963—1966. Vol. 1—2; Ibrahim T., Sagadeev A. Classical islamic philosophy. M., 1990; History of islamic philosophy. Ed. by S.H. Nasr and O. Leaman. Tehran, 1999.

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ — см. *Антифундаментализм, Критический рационализм*.

ФЕМИНИЗМ — женское движение, возникшее еще в XIX в. и связанное изначально с требованием предоставления женщинам избирательных прав наравне с мужчинами. В XX в. Ф. получил наибольшее развитие с конца 60-х гг. сначала в Северной Америке, а затем и в Европе. Идеологи феминизма выступают против сформировавшейся традиции эксплуатации женщин со стороны мужчин, в основе которой лежит различие полов, против навязывания женщинам определенных стереотипов поведения, так называемых половых ролей. Феминисты заявляют, что женщины оказываются в обществе в положении «аутсайдеров» — наименее защищенных членов общества и ведут борьбу за предоставление женщинам равных условий занятости, заработной платы и пр., участия в социальной жизни — одинаковой с мужчинами.

ФЕНОМЕН (греч. φαινόμενον — являющееся). В философском употреблении данного термина можно выделить две противоположные тенденции. Согласно традиции, восходящей к древнегреческой философии и прежде всего к платоновскому учению о феноменальном и истинном бытии, под Ф. понимают данное в чувственном опыте явление вещи (положения вещей), которое подразумевает стоящую за ним сущность, недоступную чувствам и раскрываемую только в ходе некоторого особого познания или же и вовсе непознаваемую. Ф. в этом смысле есть явление принципиально относительное, изменчивое, порой даже субъективно-релятивное (например, у греческих скептиков), способное лишь в той или иной степени отобразить истинное бытие. Так, в философии Платона Ф. представляет собой явление чувственного мира, уподобляющееся и телеологически направленное к своей умопостигаемой причине —

«идее». Неоплатонизм и средневековая философия в целом наследуют эту традицию различения явления и его скрытой причины. В Новое время (у Локка, Беркли и Юма) появляется психологическое понятие Ф. (явления). Ф. начинает мыслиться как данность сознанию во внешнем или внутреннем опыте ощущения, «идеи», перцепции. Особое влияние на дальнейшее развитие философии оказала кантовская концепция Ф. По Канту, Ф. — это предмет возможного опыта и эмпирического познания, явление вещи в доступных нам формах чувственного созерцания (пространство и время). Ф. противопоставляется непознаваемый трансцендентный нумен, т.е. «вещь сама по себе». Тенденция рассматривать Ф. (явление) в качестве противостоящего сущности и скрывающего ее достигает своего апогея в философствовании Шопенгауэра и особенно Ницше. У последнего Ф. отождествляется с видимостью, фикцией.

В феноменологической философии мы обнаруживаем диаметрально противоположную тенденцию в понимании Ф. Возможность перехода к новому понятию Ф. заложена уже в учении Ф. Brentano о физических и психических Ф. Brentano проводит фундаментальное различие между данностями внешнего опыта (физическими Ф.) и непосредственно очевидными психическими Ф. на основе сущностной характеристики последних, заключающейся в том, что каждый из них «интенционально содержит в себе какой-либо предмет». Описание Ф. на основе интенциональности позволяет увидеть в них единство явления и сущности, увидеть «саму вещь». Таким образом, в феноменологической философии Ф. — это непосредственно самообнаруживающаяся данность первичного опыта, или, как определяет М. Хайдеггер, «само-по-себе-себя-показывающее». Ф. в этом смысле есть не видимость вещи, но ее самоданность, он не предполагает позади себя существование «вещи самой по себе». Феноменологически вещи суть то, что они суть как вещи опыта. В феноменологии Э. Гуссерля Ф. понимается как непосредственная данность сознания, обнаруживающая себя путем «искажения» естественной установки в феноменологической рефлексии (см. *Феноменологическая установка*), когда мы переключаем внимание от вещи на свое сознание вещи. Всякий такой Ф. есть интенциональное пе-

реживание, «сознание о...». Ф. не представляет собой некой «субстанции», наделенной реальными частями или свойствами, он лишь целостно схваченная «единица» «гераклитова потока» переживания сознания. Каждый Ф. может быть рассмотрен с двух необходимо принадлежащих ему сторон: реальной, составляемой актами сознания (см. *Нозис*), и интенциональной, заключающей в себе предметный смысл (см. *Нозма, Феноменологическая теория значения*). «Чистый Ф.» — это структура смысла, освобожденная путем редукции от всякого фактуального (эмпирического, психологического) содержания. Поскольку Ф. постигаются в феноменологии как данные абсолютно, их исследование носит чисто дескриптивный характер (см. *Феноменологический метод*).

Литература: Платон. Соч. В 4-х т. М., 1993; Кант И. Собр. соч. В 8-ми т. Т. 3: Критика чистого разума. М., 1994; Brentano Ф. Избранные работы. М., 1996; Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. (Husserliana, 19–20). Den Haag, 1984; Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций // Ступени. СПб. 1991. № 3; 1992. № 2 (5); Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ — априорная психологическая наука, основанная на принципах феноменологии и выступающая методической и содержательной параллелью трансцендентальной феноменологии; в соответствии с установками феноменологической философии науки она является эйдетическим фундаментом экспериментальной психологии. Созданная Гуссерлем психология исходит из базисного различения реальных психических процессов и полагаемых ими идеальных смыслов. В отличие от позитивной психологии феноменологическая, или «чистая», психология пытается избежать натурализации психического и стремится не к каузальному объяснению психической жизни, а к мотивационному ее осмыслению. «Чистота» Ф.п. означает прежде всего чистоту от всего психофизического, а также чистоту проведения опыта, т.е. освобождение его от всех привносимых извне предположений. Феноменологи убеждены, что такая чистота может быть достигнута только в результате осуществления феноменолого-психологической редукции. В процессе редукции всякая внешняя реальность превращается в коррелят психического как нечто воспринимаемое, вспоминаемое и т.д., т.е., так или

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ

иначе переживаемое. В качестве основной характеристики психических переживаний рассматривается интенциональность. Редукция обращает в феномен сознания не только внешний мир, но и наше эмпирическое Я. Благодаря этому мы получаем возможность дескриптивно исследовать свою интенционально разворачивающуюся душевную жизнь.

Универсальная задача Ф.п. состоит в систематическом изучении типов и форм интенциональных переживаний, в постижении природы и априорных (сущностных) структур психического. Решение этой задачи предполагает использование феноменологического метода сущностного видения — *идеации*. Только путем идеации могут быть получены априорные истины о чистом психическом бытии, раскрываемом в феноменолого-психологической и эйдетической редукциях. Однако сама по себе Ф.п. не способна создать чисто априорное учение о сознании в его полной универсальности, поскольку ее исследование проводится в «трансцендентально-наивной» установке (см. *Естественная установка*). Поэтому Ф.п. может служить лишь подготовительной стадией для философского рассмотрения деятельности субъективности в трансцендентальной феноменологии.

Помимо основополагающих трудов Гуссерля особую значимость в области Ф.п. имеют исследования Ж.-П. Сартра по теории эмоций и по структуре образного сознания, а также феноменология восприятия М. Мерло-Понти, основным тезисом которой является утверждение о ведущей роли восприятия в нашем опыте, первичности перцептуального сознания, посредством которого человек изначально связан с окружающим его миром. Анализ восприятия сопряжен у Мерло-Понти с выявлением и описанием феномена тела как особого рода бытия, опосредствующего бытие «чистого» сознания и вещного мира.

Литература: Husserl E. *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana, 9). Den Haag, 1968; Husserl E. *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Husserliana, 6, 29). Den Haag, 1976, 1992; Гуссерль Э. Амстердамские доклады. *Феноменологическая психология* // Логос. 1995. № 3; 1994. № 5; Сартр Ж.-П. *Воображение* // Логос. 1992. № 3; Sartre J. P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. P., 1939; Sartre J. P. *L'imaginaire*. P., 1940; Мерло-Понти М. *Око и дух*. М., 1992; Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. P., 1945.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ — см. Редукция.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ЗНАЧЕНИЯ — концепция, разработанная Э. Гуссерлем в «Логических исследованиях» и исходящая из фундаментального различия реального и идеального в сознании, т.е. психических переживаний (актов сознания) в процессе мышления и того содержания, которое ими полагается, ибо «никакая мыслимая градация не может составлять переход между идеальным и реальным» (Гуссерль). Это различие в первую очередь касается понятий выражения и значения. Выражение помимо того, что имеет свою физическую сторону (звук, буквы), заключается в экспрессиональных актах сознания. Однако, когда мы осуществляем акты выражения (можно сказать, «живем в них»), воспринимаем речь (пусть даже свою внутреннюю) или напечатанный текст, то для нас оказываются актуальными не психофизические аспекты выражения, а подразумеваемое здесь значение. Вместе с тем выражение не только нечто означает, но и говорит о чем-то, т.е. имеет отношение к предметному. Необходимо различать значение и предмет выражения. Выражения могут означать различное, но вести речь об одном и том же предмете и, наоборот, говоря о разных предметах, иметь одно значение. Любое выражение имеет значение в феноменологическом смысле, вне зависимости от того, существует ли предмет выражения или он фиктивен («кентавр»), или вообще невозможен («круглый квадрат»). Дело в том, что значение, согласно феноменологии, не есть психический образ, и переживание значения вовсе не обязательно сопровождается наглядными созерцаниями.

Феноменология утверждает, что значение выражения, например, «2 x 2», не зависит от того, кто, когда и как его выражает и мыслится ли оно вообще кем-то. Колебания значения в так называемых «окказиональных» (т.е. субъективных, обстоятельственных) выражениях есть лишь колебания актов значения. Таким образом, значение представляет собой идеальное тождественное в себе единство, противостоящее многообразию актов выражения, в которых оно конституируется.

Сущность связи значения и выражения является ключевым вопросом Ф.т.з. Значе-

ние не запрятано между строчек текста или в звуках речи, оно также не является и реальной компонентой тех психических переживаний, которые его конституируют. Между выражением и значением существует не реальная, но интенциональная связь. Акты сознания, придающие выражению значение, относятся к существенной стороне выражения и носят название интенций значения. Эти интенции могут сопровождаться дополнительными актами, осуществляющими полноту (интенции) значения посредством созерцательных подтверждений, усилений или иллюстраций; при этом актуализируется предметное отношение выражения. Интенции значения, не сопровождающиеся актами «осуществления значения», называются «пустыми» интенциями.

Значения в феноменологической трактовке образуют класс идеальных «общих предметов», имеющих значительное сходство с платоновскими идеями, однако феноменология отвергает метафизическое (так же, как и психологическое) гипостазирование всеобщего. Общее не существует ни во внешней, ни в психической реальности, равно как и ни в каком ином «топосе», оно в радикальном смысле ирреально. Значение присуще конкретному выражению только в том смысле, что последнее его «имеет в виду». Идеальное единство значения может быть схвачено лишь в рефлексивном акте мышления, направленном на усмотрение всеобщего (см. *Идеяция*).

В феноменологии Гуссерля термины «значение» и «смысл» равнозначны. Г.Г. Шпет предложил «сохранить за термином «значение»... указание на «содержание» «выражения», тогда как термин «смысл» употреблять для обозначения предмета в его определяющей квалификации, как содержания». Кроме того, для обозначения внутреннего смысла самого предмета Шпет вводит термин «энтелехия» (см. *Нозма*).

Литература: Husserl E. Logische Untersuchungen (Husserliana, 18–20). Den Haag, 1975 (Bd. 1), 1984 (Bd. 2); Husserl E. Vorlesungen über Bedeutungslehre (Husserliana, 26). Den Haag, 1987; Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. СПб., 1909; Т. II. Введение // Логос. 1997. № 9; Исследование I. Выражение и значение // Логос. 1997. № 10; Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск, 1996; Молчанов В.И. Одиночество сознания и коммуникативность знака // Логос. 1997. № 9; Мотрошилова Н.В. Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля / Проблема со-

знания в современной западной философии. М., 1989.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА — понятие, обозначающее самонаправленность сознания в процессе феноменологического исследования. Гуссерль считает Ф.у. «позицией» подлинного философствования и характеризует ее как «подлинно теоретическую», «трансцендентальную», «критическую» и т.п. Переход к Ф.у. осуществляется за счет «выведения из игры» в феноменологической редукции нашей естественной установки. Специфика новой установки состоит в «протиестественном» направлении внимания. Вместо предметов, ценностей, эмоций, желаний и т.д. мы рассматриваем тот субъективный опыт, в котором они «являются» в качестве феноменов, т.е. мы «направляем наш интерес на модус «Как» работы сознания». А это значит, что вместо привычного «растворения» в актах сознания, в которых мы созерцаем и мыслим нечто существующим в соответствии с его смыслом, «мы должны, напротив, «рефлектировать», т.е. сделать предметами сами акты», именно они «должны стать теперь объектами схватывания и теоретического полагания; мы должны их рассмотреть в новых актах созерцания и мышления, описывать, анализировать их в соответствии с их сущностью» (Гуссерль, Логическое исследование). Конечно, акты второго уровня (акты рефлексии) не воспроизводят первичные переживания и тем самым модифицируют их, но рефлексия позволяет рассмотреть и истолковать эти переживания, вскрывая внутреннюю «жизнь» сознания, до сих пор протекавшую латентно. Совершая феноменологическую рефлексию, мы «исключаем» «генеральный тезис» естественной установки, т.к. «не участвуем» в полагании бытия переживаемого, занимая «позицию» «незаинтересованного наблюдателя» по отношению к собственным переживаниям. Такое «не-участие» постигается за счет «расщепления» Я в процессе феноменологической рефлексии. Первичное переживание, конечно же, не лишается полагания бытия того, что в нем переживается (так воспринимаемый дом переживается именно как налично существующий) и Я (см. *Феноменологическое Его*), к которому отнесено это переживание, оказывается погруженным в опыт «мирского» и заинтересованным в нем,

но в акте рефлексии над «вжитым» в мир Я утверждается Я феноменологическое, в качестве незаинтересованного зрителя наблюдающее за жизнью первого.

Литература: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Введение // Логос. 1997. № 9; Он же. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ — одна из ведущих тем феноменологической философии Э. Гуссерля и его последователей. Задача аподиктического обоснования возможности научного познания представляет собой существенный этап гуссерлевской программы преобразования философии в строгую науку (см. *Философия как строгая наука*). Необходимо отметить, что наука здесь понимается не по образцу действительно существующих наук, а скорее как подлинно рациональный тип исследования в своих предельных возможностях. Характерной особенностью Ф.ф.н. выступает стремление радикально прояснить основания научного знания и саму возможность познания на основе феноменологического метода раскрытия самоданности «самых вещей» в феноменологическом опыте (см. *Очевидность; Феномен*). Феноменология считает «объективное» познание позитивных наук наивным, поскольку при этом остается не проясненной сама возможность такого познания, остается загадкой связь между психическим процессом познания и трансцендентным ему объектом познания. Действительный опыт сознания, опосредующий любой объективно-научный опыт, всегда оказывается «просмотренным» позитивной наукой. Значит, все позитивно-научное знание и его методология относительны. Руководствуясь принципом беспредпосылочности, феноменология обращается непосредственно к первоисточкам опыта и усматривает сущность познавательной связи в интенциональности сознания. Проникая в суть познания, феноменология заявляет о себе как универсально обосновывающая наука, как наукоучение. Гуссерль выдвигает идею единой системы научного и философского знания, основополагающую роль в которой призвана сыграть феноменология, или «первая философия», выступающая в качестве универсальной методологии. Все остальные научные дисциплины подразделяются на

эйдетические («вторая философия») и позитивные в соответствии с фундаментальным различием двух сторон объекта исследования: сущностной (необходимой) и фактической (случайной). В общей системе научного знания эйдетические науки, в качестве примера которых можно привести математику и «чистое» естествознание, оказываются связующим звеном между трансцендентальной феноменологией и позитивными науками, им отведена роль теоретического фундамента для рационализации и трансцендентального осмысления фактического материала позитивных наук. Методом эйдетических наук является идеация в пределах эйдетически редукционированного опыта (см. *Редукция*). Проясняя сущностные структуры различных родов бытия, эйдетические науки формируют онтологии: формальную онтологию, содержащую априорные формы предметности вообще и предписывающую формальное строение частным наукам, а также региональные, или материальные, онтологии, которые разворачивают понятия формальной онтологии на материале двух основных регионов сущего: природы и духа. Онтология природы в свою очередь разделяется на онтологию физической природы и онтологию органической природы. Каждая региональная онтология рассматривается в качестве автономной сферы определенной предметности со своеобразными сущностными структурами, постигаемыми в идеации. Эйдетические науки позволяют прояснить фундаментальные понятия регионов, такие, как «пространство», «время», «причинность», «культура», «история» и т.д., а также установить сущностные законы этих регионов. На уровне исследований фактического материала каждой региональной онтологии соответствует группа позитивных наук, в которых конкретизируется смысловой фундамент онтологий. Таким образом, «феноменологическая реформа» соединяет науки в органично функционирующую систему, где частные науки предстают не как отдельные моменты, а как «живые ветви» универсальной науки (феноменологии). В поздний период творчества Гуссерль усиливает критику «объективистски» ориентированной науки, считая, что «объективизм» порождает кризис оснований науки и лишает ее строгих методов. Исторически и имманентно преданной почвой всякой научной теории и практики

признается субъективно-релятивный жизненный мир.

Литература: Husserl E. Ideen zur einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Husserliana, 5). Den Haag, 1971 (см. также: Ideen I & 2 // Husserliana, 3—4); Husserl E. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana, 6) Den Haag, 1976; Бабушкин В. У. Феноменологическая философия науки. М., 1985.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД — взаимосвязанное единство принципов и процедур сущностного исследования данностей первичного опыта — *феноменов*. Принципы Ф.м. предопределяются задачей *феноменологии* по радикальному преобразованию философии в универсальную «строгую науку» (см. *Философия как строгая наука*), способную на аподиктическое осмысление бытия. Ф.м. находит свое применение не только в философии, но и в психологии, психиатрии, социологии, других дисциплинах.

Согласно Э. Гуссерлю, Ф.м. осуществляется исключительно в рефлексии сознания на свою собственную «жизнь». Овладение такой рефлексией предполагает переход к особой теоретической «позиции», которая получила название *феноменологической установки*. Основные рефлексивные процедуры, составляющие каркас феноменологической методологии, могут быть представлены в виде трех очень тесно взаимосвязанных моментов. С помощью феноменологических *эпохэ* и *редукции* мы получаем методологически обеспеченный доступ к предметам исследования, раскрывая сферу имманентного опыта. Последовательное осуществление редукций ведет к дальнейшему «очищению» этой сферы, вплоть до ее априорных оснований, обнаруживаемых как абсолютный фундамент всего действительного. Усмотрение сущности, или *идеация*, является интуитивным (и в то же время рациональным) методом исследования внутри редуцированных сфер. В идеации добываются «чистые сущности» предметов опыта. Как отмечает Гуссерль, идеация и феноменологическая редукция составляют «основную форму всех особых трансцендентальных методов». Открытое в феноменологическом созерцании должно быть зафиксировано так, как оно было дано, т.е. чисто дескриптивно (описательно). Таким образом, Ф.м. имеет дескриптивный,

а не каузально объясняющий характер. Вместе с тем «чистая дескрипция» составляет серьезную проблему, поскольку описания нуждаются в выражениях, термины которых так или иначе несут на себе влияние сложившихся традиций употребления в языке. Полностью исключить такое влияние, несмотря на все попытки фиксировать терминологию, не удастся: традиционный язык неизбежно опосредствует непосредственно переживаемую действительность. Историческое развитие феноменологии показало, что разрешение языковых проблем становится одним из направлений плодотворного взаимодействия Ф.м. с методами *герменевтики* и *структурализма*.

Своеобразное толкование Ф.м. обнаруживается в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Собственно редукция обеспечивает здесь только исходную позицию исследования (возвращение от сущего к его бытию), сам же подход к предмету исследования осуществляется в феноменологической «конструкции» (набрасывании структур бытия). Причем в обоих случаях работа сопровождается феноменологической «деструкцией», т.е. критическим «разбором» используемых концептов.

Литература: Husserl E. Logische Untersuchungen (Husserliana, 18—20). Den Haag, 1984; Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994; Шпет Г. Г. Явление и смысл. Томск, 1996; Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997; Молчанов В. И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983; Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Введение / Он же. Положение об основании. СПб., 1999; Борисов Е. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ЕГО, Я — в широком смысле субъективность в единстве всех многообразий ее актуальной и потенциальной «жизни». Э. Гуссерль употребляет этот термин в данном смысле прежде всего для обозначения трансцендентальной субъективности, т.е. «чистой» сферы сознания, раскрываемой посредством осуществления трансцендентальной редукции. Ф.Е. следует отличать от эмпирического «Я» человеческой личности; последнее всегда пред-

полагает Ф.Е., которое, однако, в естественной установке остается скрытым. Для обозначения Его, взятого в полной конкретности, Гуссерль использует лейбнищевский термин «монада», акцентируя в нем самостоятельность и целостность феноменологического Я. Формирование (*конституирование*) конкретного Его, совершаемое как путем актуального выполнения интенциональных актов — «активных синтезов», так и всегда уже им пред-данными «пассивными синтетами» по принципу ассоциации, имеет свою «историю», которую Гуссерль называет эгологическим (или трансцендентальным) генезисом. Универсальной формой эгологического генезиса выступает имманентное время (см. *Структура времени феноменологическая*). Феноменология как наука о конкретном Его, конституирующем себя и весь сущий-для-него мир, превращается в универсальное самоосмысление, в эгологию. Исследования индивидуального Его в феноменологии тесно связаны с проблематикой *интерсубъективности*.

В узком смысле под «Его» («чистое Я») в феноменологии понимают идентичный полюс всех переживаний сознания («Я-полюс» (нем. *Ichpol*) в противоположность предметному «полюсу мира»), который выступает единым объединяющим центром «жизни» сознания и источником его интенциональной активности. В первой редакции «Логических исследований» Гуссерль отверг «чистое Я» как феноменологически не данное, но позже «научился его находить» в качестве необходимого момента структуры *интенциональности*: *ego — cogito — cogitatum* (см. *Нозсис*; *Нозма*). В отличие от других моментов этой структуры «чистое Я» проявляется лишь «анонимно», не объективируясь в своей сущности и оставаясь первичной трансценденцией имманентной сферы. Тем не менее «чистое Его», по Гуссерлю, непрерывно конституирует себя в себе самом и есть для себя сущее в непрерывной очевидности. «Чистое Я» — это не только пустой полюс интенций, но и носитель тех или иных личностных качеств. В процессе трансцендентального генезиса Его «обрастает» определенностями, становясь так-то решившим Его, в том-то убежденном Его и т.д. и приобретая тем самым свой неповторимый личностный характер. Следует отметить, что некоторые феноменологи (А. Гурвич,

Ж.-П. Сартр) придерживались позиций, близких раннему Гуссерлю, и отвергали концепцию «чистого Я».

Литература: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bücher: 1–2 (Husserliana, 3–4). Den Haag. 1950, 1952; Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999; Он же. Картезианские размышления. СПб., 1998; Он же. Амстердамские доклады // Логос. 1997. № 3; Шпет Г.Г. Сознание и его собственник / Философские этюды. М., 1994; Marbach E. Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag, 1974; Gurwitsch A. Studies in Phenomenology and Psychology. Evanston, 1966; Sartre J. P. La transcendance de l'ego. P., 1966.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ (от греч. *φαινόμενον* и *λόγος* — учение о феноменах) — понятие, введенное И.Г. Ламбертом для обозначения «учения о видимости» в его «Новом органоне» (1764). И. Кант в одном из писем к Ламберту размышляет о «*phaenomenologia generalis*» как о пропедевтической дисциплине к метафизике. Кроме того, Кант использует понятие Ф. в качестве названия для одной из частей чистого учения о движении в «Метафизических основах естествознания». В философии И.Г. Фихте Ф. приобретает черты учения о бытии сознания и его фактах. «Феноменология духа» Г.В.Ф. Гегеля — это развёртывание диалектического процесса саморазвития духа, процесса, совпадающего с самопознанием духа, восходящего к абсолютному знанию в понятии. Моментами становления здесь выступают формообразования сознания как проявления духа, поэтому Ф. духа представляет собой науку об опыте сознания.

Самостоятельную значимость понятие Ф. приобретает в XX в., становясь обозначением одного из ведущих направлений современной философской мысли. Основоположником феноменологической философии и феноменологического движения является Эдмунд Гуссерль (1859–1938), критически развивший основные идеи «дескриптивной психологии» Ф. Brentano. В процессе своей творческой эволюции Гуссерль испытал также влияние философских концепций Декарта, Лейбница, Юма, Канта, Больцано, Дильтея и др., в той или иной степени ассимилированных феноменологией, которую ее основатель именовал то «неокартезианством», то «бергсонизмом», то «радикаль-

ным позитивизмом», преодолевая тем самым классические оппозиции рационализма, интуитивизма и эмпиризма. Специфика Ф. состоит в том, что по своей сути она есть не теоретическая конструкция, а практика особого рода, направленная на раскрытие и осмысление первичного опыта. Овладение Ф. возможно только в ходе феноменологического исследования.

Начало формирования феноменологического учения было положено Гуссерлем в «Логических исследованиях» (1900/01), где Ф. мыслилась как необходимая подготовительная работа к созданию «чистой логики». Исследованиям по Ф. и теории познания, содержащимся во втором томе этого фундаментального труда, предшествовала убедительно проведенная в первом томе критика психологизма в логике, основанная на различении реального и идеального аспектов мышления. Данное различение, указывающее на взаимную несводимость реальных актов мышления и полагаемого ими содержания, является базисным для феноменологической работы, в задачи которой входит описание специфики обоих аспектов и прояснение смысла связи между ними (см. *Феноменологическая теория значения*). Ф. интересуется не фактическая сторона познания, исследуемая психологией и смежными с ней науками, а сущностные, или смысловые, структуры, подлежащие философскому анализу в их всеобщности. Гуссерль пытался воплотить в Ф. идеал философии как строгой науки, отстаивая в полемике с натурализмом, историзмом и другими видами релятивизма концепцию аподиктического знания. Радикализм Ф. заключается в проведении ею принципа беспредпосылочности познания, в соответствии с которым феноменологический опыт должен быть огражден от любых привносимых извне допущений, кажущихся самопонятными. Все само-собой-разумеющееся, в том числе предпосылки самого феноменологического исследования, подлежат прояснению, приведению к самоочевидности. Согласно Ф., только самоочевидный опыт является законным источником познания. Таким образом, Ф., по замыслу своего создателя, претендует на статус универсально и аподиктически обосновывающей науки, науки о «первоисточках» знания, выступающей в роли наукоучения по отношению ко всем частным наукам.

Разработанная Гуссерлем Ф. — это Ф. сознания. По Гуссерлю, именно опыт сознания является тем первичным опытом, в котором нам даны «сами вещи», опытом, всегда уже опосредствующим любой «объективный» опыт. Возвращаясь к непосредственному опыту, Ф. рассматривает мир в его данности сознанию, т.е. как феномен. Сказанное отнюдь не означает, что Ф. отвергает внешний мир или каким-либо образом сомневается в его существовании, — Ф. вообще ничего не утверждает о реальном бытии и в этом состоит ее принципиальная позиция: исследование феноменов в феноменологической установке — свободно от «метафизической» предпосылки полагания бытия, которая господствует в *естественной установке*, не позволяя нам встать на путь нейтрального теоретического анализа. Основу гуссерлевского учения о сознании составляет идея интенциональности, т.е. предметной направленности сознания. Всякое сознание чего-либо предстает в Ф. как «переживание», интенциональное по своей структуре. В свою очередь познание понимается как интенциональная деятельность сознания по установлению смысла — *конституирование*.

Следующий этап гуссерлевского учения о сознании связан с переходом на трансцендентальные позиции, закрепленные в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Здесь ставится задача исследовать структуры «чистого сознания», т.е. сознания, свободного от всякого фактического содержания. Раскрытие сферы чистого сознания осуществляется посредством трансцендентальной редукции. В трансцендентальной Ф. учение об интенциональности конкретизируется по двум направлениям: нозетической (см. *Нозис*) и нозматической (см. *Нозма*). Ф. есть трансцендентальный идеализм в существенном ином смысле, нежели психологический идеализм или идеализм Канта. Исследуя смыслообразующую деятельность сознания и двигаясь по пути методического субъективизма, Ф. осуществляет действительную работу по самоистолкованию. Только на этом пути, полагает Гуссерль, возможно уяснение смысла интересубъективности. В тот же период происходит оформление всех важнейших принципов феноменологического метода, составляющего суть феноменологической философии. От понимания феноменологиче-

ского метода, важнейшими составляющими которого являются феноменологическая редукция и *идеация*, «зависит понимание всей феноменологии», поскольку исследуемое здесь сознание есть продукт самоосмысления. Таким образом, для Ф. оказывается характерным единство метода и системы, методологии и онтологии.

Поздний период Ф. Гуссерля отмечен обращением к новым темам исследования: истории, ее телеологии, жизненному миру, которые особенно ярко представлены в неоконченном произведении «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

Феноменологическое движение с самого начала не отличалось однородностью и единством в понимании возможных путей развития Ф. М. Хайдеггер отходит от Ф. сознания и разрабатывает в «Бытии и времени» фундаментальную онтологию как Ф. человеческого присутствия (*Dasein*). Хайдеггер и независимо от него Г.Г. Шпет создают варианты герменевтической Ф. С другой стороны, М. Шелер избирает в качестве тем феноменологических исследований антропологию, этику и религию, Р. Ингарден — эстетику. А. Шюц разрабатывает феноменологическую социологию. В области феноменологической психологии большое значение имеют работы Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти. Значительное влияние Ф. оказала на такие современные философские течения, как экзистенциализм, герменевтика, персонализм и структурализм.

Литература: Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 4. Феноменология духа. М., 1959; Husserl E. *Husserliana: Gesammelte Werke*. Bd. I — XXX. Den Haag, 1950 — 1995; Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement*. Vol. 1—2. The Hague, 1969; *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht, 1997; Гуссерль Э. *Философия как строгая наука* (сб.). Новочеркасск, 1994; Он же. Собр. соч. Т. 1; Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994; Он же. Феноменология // Логос. 1991. № 1. (Феноменологическим исследованиям посвящена большая часть публикаций журнала «Логос»); Он же. *Идея феноменологии. Пять лекций* // Ступени. СПб., 1991. № 3; 1992. № 2(5); Он же. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999; Он же. *Картезианские размышления*. СПб., 1998; Шпет Г.Г. *Явление и смысл*. Томск, 1996; Хайдеггер М. *Прологмены к истории понятия времени*. Томск, 1998; Ингарден Р. *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*. М., 1999; Философия Э. Гуссерля и ее критика (реф. сб.). М., 1983; Бабушкин В.У. *Феноменологическая философия науки*. Крити-

ческий анализ. М., 1985; Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1988 (см. также другие его работы); Мотрошилова Н.В. *Принципы и противоречия феноменологической философии*. М., 1968 (см. также ее другие работы); *Антология феноменологической философии в России*. Т. 1—2. М., 1997, 2000; *Критика феноменологического направления современной буржуазной философии*. Рига, 1981; *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии*. Рига, 1988; *Проблемы сознания в современной буржуазной философии*. Вильнюс, 1983.

ФЕОДАЛИЗМ — способ производства и тип общества. При Ф. производителем материальных благ был крестьянин, который в отличие от раба и наемного рабочего, трудившихся в чужих хозяйствах, сам вел хозяйство, причем во многом вполне самостоятельно, т.е. был хозяином. Важнейшей хозяйственной ячейкой Ф. было крестьянское домохозяйство, часто называемое также крестьянским двором. Крестьянин был собственником двора, основных средств производства — тягловых животных, плуга, бороны и т.п. Крестьянский двор входил в состав особого хозяйственного организма — крестьянской общины. Феодальный способ производства всегда включал в себя в качестве своей глубинной подосновы крестьянско-общинный способ производства. Он был двухэтажным. Земля, на которой вел хозяйство крестьянин, могла быть собственностью общины. В таком случае каждый крестьянский двор получал надел, которым крестьянин единолично пользовался. Кроме наделных земель были участки, которыми сообща пользовались все члены общины. Но были общины, в которых пахотная земля находилась в обособленной собственности отдельных крестьянских дворов. *Собственность* общины, или *альменду*, составляли луга, леса, пустоши, места рыбной ловли.

Крестьянско-общинный способ производства не был способом эксплуатации. Но крестьянские дворы, кроме крестьянской общины, входили еще в один экономический организм. Этот хозяйственный организм именуют по-разному — поместье, вотчина, манор. Земля классического манора делилась на две части. Первая часть — земля, на которой хозяин манора вел свое собственное хозяйство, — *домен*. Вторая часть — земля, на которой вели хозяйство крестьяне. Она была не только собственностью либо общины,

либо отдельных крестьянских дворов, но одновременно и собственностью владельца манора. Собственность при Ф. была расщепленной, раздвоенной. У одного и того же средства производства, прежде всего земли, было два собственника. Один из них — крестьянин (или крестьянская община), другой — владелец манора. Их положение в этой системе отношений собственности различно. Крестьянин (или крестьянская община) был подчиненным собственником земли, владелец — верховным собственником крестьянской земли.

Верховная собственность на землю никогда не существует без верховной собственности на личности людей, обрабатывающих эту землю. Верховный собственник земли — всегда одновременно верховный собственник личностей подчиненных собственников земли, а тем самым и их рабочей силы. Здесь, как и в случае с рабством, существует внеэкономическая зависимость эксплуатируемого от эксплуататора, но только не полная, а верховная. Поэтому крестьянин в отличие от раба — собственник своей личности и рабочей силы, но не полный, а подчиненный. Таким образом, расщепленной была собственность не только на землю, но и на личности работников.

Верховная собственность владельца манора на землю крестьян и их личность проявляется в том, что он безвозмездно присваивает часть крестьянского труда. Одна форма такого присвоения — натуральная рента (оброк): крестьянин отдает владельцу манора часть продукта, созданного в собственном хозяйстве. Другая форма — отработочная рента (барщина): крестьянин при помощи собственных средств производства обрабатывает землю домена, урожай с которой полностью поступает владельцу манора. Зависимый крестьянин, как и раб, знает, что его эксплуатируют. Но он понимает, что трудится не на себя лишь часть времени. Остальное время он работает на себя. И потому у него есть определенная заинтересованность в труде. Владельцы маноров в одиночку никогда бы не могли противостоять крестьянам. Поэтому все они, вместе взятые, образовывали корпорацию, имевшую иерархическую структуру. Внешне она выступала как лестница земельных владений (феодалов) и тем самым их владельцев — феодалов. Первый уровень этой пирамиды составляли феодалы,

ниже которых были только крестьяне. Эти низшие феодалы были вассалами более крупных феодалов, которые выступали в роли их сюзеренов. В свою очередь эти крупные феодалы были вассалами еще более крупных и т.п. Вершиной пирамиды был верховный сюзерен — король, но реальная власть его в эпоху классического Ф. была ничтожна. Становление централизованных государств, уничтожение феодальной раздробленности и тем самым ликвидация (если не номинально, то фактически) «феодальной лестницы» были началом распада Ф.

ФЕТИШИЗМ (от португ. *feitiço* — амулет, магическая вещь) — поклонение материальным предметам, которым приписываются не присущие им свойства (способность исцелять, предохранять от врагов, помогать на охоте и т.п.). Впервые Ф. был обнаружен португальскими моряками в Западной Африке в XV в., а затем многочисленными модификации Ф. были выявлены почти у всех народов. Объектом поклонения — фетишем — мог стать любой предмет, поразивший воображение человека: необычный камень, кусок дерева, зуб животного, искусно сделанная фигурка, ювелирное изделие. Обращение людей с фетишами говорит о том, что они не всегда относились с должным почтением к выбранному ими предмету. За оказанную помощь его могли благодарить, за бездействие могли наказывать. У одного из африканских народов был обычай истязать фетишей, причем не только в целях их наказания, но и для побуждения к действию. Например, прося о чем-нибудь фетиш, африканцы вбивали в него железные гвозди, полагая, что после этого фетиш лучше запомнит обращенные к нему просьбы и обязательно выполнит их. В противном случае он выбрасывался или заменялся другим. Видимо, в глубокой древности люди не наделяли избранные ими в качестве фетиша предметы сверхъестественными свойствами и даже не одухотворяли их. Суть Ф. заключалась в том, что человек усматривал в отдельных предметах свойства, которые не открывались обычными органами чувств. Первобытный фетишист делал эти предметы «чувственно-сверхчувственными», причем сверхчувственные свойства приписывались им либо на основе случайных ассоциаций, либо на основе неверно понятых причинно-следственных связей. Элементы

ФИДЕИЗМ

Ф. присутствуют практически во всех религиях и широко распространены в сфере бытовых суеверий и предрассудков. Так, до наших дней сохранилась вера в амулеты, талисманы и прочие предметы, якобы приносящие удачу или отводящие опасность.

ФИДЕИЗМ (лат. *fides* — вера) — общее название философских учений, утверждающих приоритет веры над разумом, откровения, данного в акте религиозной веры, над рациональным постижением мира и человека. Наиболее известными фидеистическими теориями являются концепции «чистой веры» (Тертуллиан, М. Лютер, С. Кьеркегор) и «гармонии веры и разума» (Климент Александрийский, Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский). Доктрина «чистой веры» носит религиозный, мистико-психологический характер и имеет в основе личное доверие верующего к Богу (вера — единственное условие спасения души), настаивает на радикальном парадоксализме и алогичности религиозного переживания («верую, ибо абсурдно»), всячески подчеркивает пропасть между верой и разумом и высмеивает попытки рационализации веры (полемика Кьеркегора против Гегеля). Учение о «гармонии веры и разума» утверждает, что догматы веры предлагаются разуму как аксиомы, не подлежащие ни доказательству, ни критике, но дающие разуму отправную точку для цепочки логических умозаключений («верую, чтобы понимать»). Современные приверженцы Ф. признают науку и рациональное познание, но подчеркивают примат веры и религиозного сознания как источника ответов на основные вопросы бытия и человеческого существования, а также как нравственного фундамента. Понятие Ф. используется и в рационалистически ориентированных системах философии, например, в неотомизме.

Литература: Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994; Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993; Ансельм Кентерберийский. Соч. М., 1995; Шестов Л. *Sola fide*. Брюссель, 1967; Жильсон Э. Философия и теология. М., 1996; Колпстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997.

ФИЗИКАЛИЗМ — неопозитивистская концепция, состоящая в требовании перевода предложений конкретных наук на язык физики — «физикалий», получившая разви-

тие в 20—30-е гг. XX в. В основе Ф. лежит идея унификации всех наук на базе универсального языка, подкрепляемая верой в возрастающую взаимосвязанность и единство различных областей научного познания, а также стремление превратить язык в основной объект философского исследования. Ф. развился в рамках дискуссии о протокольных предложениях (эмпирического базиса науки). Первоначальная феноменалистская трактовка протокольных предложений как выражающих чувственный опыт субъекта натолкнулась на проблему субъективизма, противоречащего факту общезначимости науки. Требовалось выработать интересубъективный протокольный язык, в качестве которого первоначально был предложен язык физики. Ф. разрабатывался преимущественно участниками Венского кружка О. Нейратом и Р. Карнапом.

Видя в установлении единства научного знания основную задачу философии науки, Нейрат полагал, что его можно достичь с помощью создания унифицированного языка науки, опирающегося на язык физики и математики, и пытался обосновать саму возможность построения такого языка. Карнап понимал под Ф. требование адекватного перевода предложений всех наук, содержащих описание предметов в терминах наблюдения, в предложения, состоящие из терминов физики.

Литература: Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971; Neurath O. *Le développement du cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*. P., 1935.

ФИЗИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ. Проблема существования Ф.р. в последние 20—30 лет занимает важное место среди философских проблем физики. Физическая теория имеет дело с двумя категориями объектов: объекты первого типа — это объекты, онтологическое существование которых не вызывает сомнений, а объекты второго типа не имеют явных физических референтов — например, абсолютное пространство Ньютона или 6N-мерное фазовое пространство ансамбля N-частиц; подобные теоретические конструкции служат средствами исследования Ф.р., но сами по себе реально не существуют.

Серьезные проблемы в интерпретации Ф.р. встали в квантовой физике и современной космологии. В квантовой механике физические величины представлены не функциями, а операторами. В квантовой теории поля вводятся квантованные поля — абстрактные объекты, претендующие на онтологический статус. Но вместе с тем в квантовом полевом описании Ф.р. вводятся ненаблюдаемые объекты, состояния, не имеющие физического смысла, и т.п.

Немало споров вызвала проблема виртуальных частиц — квантовомеханических объектов, возникающих вследствие флуктуаций энергии физического вакуума. Проблема существования таких частиц получает различное решение в зависимости от интерпретации принципа наблюдаемости. Если иметь в виду возможность опытной проверки, то их следует признать реально существующими; если же исходить из требования «сепаратного» наблюдения, то делать такой вывод нельзя. Сходная ситуация складывается при попытках решить вопрос о реальности кварков, представления о которых лежат в основе теории сильных взаимодействий. Кварки могут существовать только внутри адронов — сильновзаимодействующих частиц (протоны, нейтроны и др.), в свободном состоянии они находиться не могут.

Немало трудностей, связанных с проблемой Ф.р., возникает также и в космологии (физика черных дыр, космологическая сингулярность, принципиальная ненаблюдаемость событий за горизонтом событий и др.). Целый ряд реальных особенностей нашей Вселенной — высокая степень однородности, близость ее топологии к евклидовой геометрии, барионная асимметрия, т.е. отсутствие антивещества, и др. — не получает пока достаточно адекватного отражения в существующих космологических теориях.

С целью преодоления трудностей, возникших при исследовании проблемы Ф.р., предложен ряд критериев. Критерий системности, введенный А.М. Мостепаненко, основан на сочетании различных методологических принципов. М. Борн предложил критерий инвариантности, согласно которому если объект существует реально, то он должен проявлять себя как независимый по отношению к любым системам. В.А. Фок рассмотрел возможности использования относительной независимости по отношению к

средствам наблюдения в качестве еще одного критерия реальности физического объекта.

Достаточно сложными оказываются взаимоотношения категорий Ф.р. и истинности. «Философия должна понять, — пишет по этому поводу Б. Рассел, — что, когда полная точность недостижима, должна быть изобретена какая-либо техника, которая поможет постепенно сократить сферу неточного и недостоверного». В физике с этой целью используются теоретические модели, приближенно соответствующие экспериментальным фактам, причем допускается описание одного и того же круга явлений с помощью альтернативных моделей.

Динамизм физической науки предполагает введение на каждом новом витке познания Ф.р. комплекса принципиально новых понятий. Адекватное понимание новых объектов реального мира требует одновременного совершенствования общей физической картины мира.

Литература: Теория познания и современная физика / Под ред. Ю.В. Сачкова. М., 1984; Рассел Б. Теория познания. Киев, 1997.

ФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КВАНТОВОЙ ТЕОРИИ. Наряду с теорией относительности квантовая теория является одним из двух столпов современной физики. Ее теоретический аппарат сформировался в 20-х гг. XX в. в работах Н. Бора, Л. де Бройля, В. Гейзенберга, П. Дирака, Э. Шредингера и др.

В основе данной теории лежат две группы явлений, исследованных экспериментально: явлений, связанных с существованием дискретных уровней энергии атомов, и явлений, связанных с дуализмом корпускулярных и волновых свойств электромагнитного излучения и элементарных частиц. Началом квантовой физики послужила работа М. Планка, выполненная в 1900 г. и посвященная решению фундаментальной проблемы, которая возникла к концу XIX в. перед теоретической физикой. На основе законов классической статистической механики не удалось правильно описать экспериментально наблюдаемое распределение энергии по спектру излучения абсолютно черного тела, т.е. тела, которое поглощает всю падающую на него энергию света. Эту ситуацию один из видных теоретиков того времени П.С. Эренфест назвал «ультрафио-

ФИЗИЧЕСКИЙ ВАКУУМ

летовой катастрофой». А. Г. Лоренц свою лекцию в Коллеж де Франс закончил, указывая на стоящую в углу печь, следующими словами: «Уравнения классической физики оказались неспособными объяснить, почему эта утасшая печь не испускает желтых лучей наряду с испусканием больших длин волн». Планк решил эту проблему, выведя формулу, которая удовлетворительно описывала результаты опытов. При этом он использовал фундаментальную гипотезу о том, что и испускание, и поглощение света происходит не непрерывно, а отдельными порциями, которые он назвал квантами. При этом он ввел новую фундаментальную константу с размерностью действия, т.е. произведения энергии на время. Позже эта константа получила название постоянной Планка.

В 1905 г. А. Эйнштейн воспользовался гипотезой Планка о квантах для того, чтобы объяснить наблюдаемые на опыте особенности фотоэлектрического эффекта — испускания электронов металлами при их облучении светом. Чтобы решить эту задачу, ему потребовалось усилить высказанную Планком гипотезу, предположив, что свет также состоит из квантов — фотонов, энергия которых пропорциональна произведению частоты света на постоянную Планка. Именно за эту работу позднее Эйнштейн получил Нобелевскую премию.

Следующий шаг предпринял в 1924 г. Л. де Бройль, предположив, что если свет обладает корпускулярными свойствами, то справедливо и обратное: элементарные частицы в некоторых случаях должны проявлять волновые свойства. Обосновывая свою гипотезу, он писал: «В оптике в течение столетия слишком пренебрегали корпускулярным способом рассмотрения по сравнению с волновым; не делалась ли в теории материи обратная ошибка? Не думали ли мы слишком много о картине «частиц» и не пренебрегали ли чрезмерно картиной волн?» Идея де Бройля состояла в том, чтобы сопоставить волновой оптике волновую механику, более общую, чем механика классическая, и применимую к атомным явлениям. С этой целью он записал формулу, которая устанавливала связь длины волны, характеризующей электрон, с его импульсом и постоянной Планка. Поначалу гипотеза де Бройля казалась странной. Однако эксперименты по прохождению пучка электронов через тонкую монокристаллическую мембрану показали, что при

этом наблюдается интерференционная картина — явление, присущее именно волновым процессам. Гипотеза де Бройля получила, таким образом, экспериментальное подтверждение. Этот квантовомеханический парадокс получил название корпускулярно-волнового дуализма, или дуализма волна — частица.

Для теоретического описания экспериментально установленных квантовых эффектов потребовалось разработать теорию, идейный фундамент которой радикально отличался от теоретического базиса классической механики. В классической теории движение материальной точки описывается зависимостью координат от времени, которая однозначно следует из законов Ньютона. Зная координаты в функции времени, можно рассчитать также значения энергии и импульса. Эта величины — координаты, энергия и импульс — рассматриваются в классической механике как динамические переменные.

В отличие от этого в квантовой механике состояние физической системы в данный момент описывается волновой функцией, которая является комплексной величиной и сама по себе физического смысла не имеет. Физический смысл имеет квадрат этой функции: он интерпретируется как статистическая плотность вероятности найти частицу в данном месте.

Подобрать квантовомеханический аналог классическим динамическим переменным удалось, используя алгебру операторов. Оператор — это вычислительный прием, с помощью которого некий математический объект преобразуется в другой объект той же природы. Введенная таким образом система линейных операторов соответствует в квантовой механике координатам, импульсам и энергии. Возможные значения физических величин, характеризующих квантовые объекты (элементарные частицы, атомы, молекулы и др.), определяются с помощью набора квантовых чисел, которые могут иметь целые или дробные значения. Первоначально квантовые числа были введены для описания линейчатых атомных спектров, но позднее было установлено их однозначное соответствие системе операторов.

ФИЗИЧЕСКИЙ ВАКУУМ, квантовый вакуум — сложный и парадоксальный феномен, во многом определяющий основные свойства и структуру нашей Вселенной. Его

не следует путать с техническим вакуумом — пустотой, существование которой было открыто в 1643 г. учениками Галилея Э. Торричелли и В. Вивiani.

Строгое научное определение Ф.в. гласит: «В квантовой теории это основное состояние квантованных полей, обладающее минимальной энергией, нулевыми значениями импульса, углового момента, электрического заряда и других квантовых чисел». Свойства Ф.в. определяют свойства всех остальных квантовых полей.

Существование этого феномена в 1928—1931 гг. было предсказано английским физиком П. Дираком, который обобщил уравнения квантовой механики на случай скоростей, близких к скорости света. Из его теории следовало, что электрон может обладать не только положительной, но также и отрицательной энергией. Следовало, однако, объяснить, почему мы не наблюдаем таких электронов. Чтобы ответить на этот вопрос, Дирак воспользовался принципом запрета Паули и еще одним из следствий своей теории. Принцип запрета, сформулированный в 1925 г. немецким физиком В. Паули, гласит, что в квантовой системе две тождественные частицы с полуцелым спином не могут одновременно находиться в одном состоянии. Напомним, что спин (англ. — *кручение*, *волчок*) — фундаментальное квантовое число, которым характеризуются все элементарные частицы. Численно спин равен собственному моменту количества движения этих частиц, но, будучи квантовой величиной, может иметь только фиксированные целые или полуцелые значения. Для электрона, например, спин равен S либо $-S$. Из теории Дирака следовало, что между областями положительных и отрицательных энергий должна существовать запретная зона, в которой электроны находиться не могут. Используя этот результат вместе с принципом Паули, Дирак предположил, что в области отрицательных энергий все энергетические уровни заполнены, свободных мест нет. И, следовательно, электроны, находящиеся в этой области, никак не могут себя проявить, они принципиально ненаблюдаемы. Впоследствии этот феномен получил название «вакуумного моря» Дирака: мы воспринимаем его как пустоту, т.к. он ничем не обнаруживает себя.

Но что произойдет, если на это «море» воздействовать мощным импульсом гамма-

излучения с энергией, достаточной для преодоления запрещенного энергетического промежутка? Тогда один из возбужденных электронов вылетит из зоны отрицательных энергий в обычный мир, а на его месте останется дырка. «Эта дырка, — писал Дирак, — должна быть новым типом частицы, неизвестной еще в экспериментальной физике: у нее должна быть та же масса, что и у электрона, а заряд — противоположный заряду электрона». В 1932 г. К. Андерсон, исследуя космические лучи, открыл эту античастицу и назвал ее позитроном. Теория Дирака получила экспериментальное подтверждение.

В 1927 г., почти одновременно с работой Дирака, В. Гейзенбергом были установлены соотношения неопределенностей. Одна из формулировок этих соотношений гласит: произведение неопределенности в значении энергии частицы на промежуток времени, характеризующий изменение этой энергии, не может быть меньше фундаментальной константы — постоянной Планка h . Если в качестве этой частицы выбрать электрон, а в качестве его энергии — величину, определяемую соотношением между массой и энергией, которое установил Эйнштейн ($E = mc^2$), то получим время порядка 10^{-22} с. Из соотношений неопределенности следует вывод: на эти промежутки времени вследствие флуктуаций энергии Ф.в. могут возникать — и тут же исчезать — электроны. Это время слишком мало, чтобы такой электрон смог как-то проявить себя. Поэтому подобные частицы стали называть виртуальными (возможными).

Хотя индивидуально эти частицы-призраки ненаблюдаемы, доказать их существование можно экспериментально. Целый ряд физических характеристик реальных элементарных частиц (магнитный момент, сдвиг энергетических уровней в спектре атома водорода и др.) удалось рассчитать с высокой точностью, только приняв во внимание воздействие ансамбля виртуальных частиц, т.е. коллективные эффекты.

Следующий шаг в исследовании свойств Ф.в. связан с фундаментальными масштабами длины и времени, введенными М. Планком. Планк получил эти масштабы, комбинируя три фундаментальные физические константы — гравитационную постоянную, скорость света и введенную им постоянную. Соответствующие величины получили

ФИЗИЧЕСКИЙ ВАКУУМ

позднее название планковских и составляют $t_p \sim 10^{-33}$ с, $t_g \sim 10^{-43}$ с. Их физический смысл состоит в том, что в их масштабах перестает быть справедливым понятие непрерывного пространства-времени, все фундаментальные взаимодействия сливаются в одно универсальное взаимодействие. Кроме геометрии, в этих масштабах не сохраняется ни одно из свойств Вселенной, а единственной реальностью остается вакуум.

Используя планковские масштабы и соотношения неопределенностей, американский физик Дж. Уилер выполнил оценки величины флуктуаций энергии Ф.в. Эта величина оказалась порядка 10^{93} г/см³, или в энергетических единицах 10^{116} эрг/см³. Это позволило Уилеру утверждать, что окружающий нас мир вещества, заполняющего Вселенную во всех его формах, буквально погружен в океан Ф.в., насыщенный энергией. События, происходящие в мире вещества, — не более чем легкая рябь на поверхности этого океана. Этому фундаментальному результату Уилер придал лаконичную форму: «Все есть Ничто». Близкие оценки принадлежат отечественным ученым: «Вакуум есть все, и все есть вакуум» (философ Г.И. Наан), «Теория вакуума, быть может, решает загадку космологии» (физик Я.Б. Зельдович).

П. Дирак следующим образом подытожил свои исследования проблемы Ф.в.: «Проблема точного описания вакуума, по моему мнению, является основной проблемой, стоящей в настоящее время перед физиками. В самом деле, если вы не можете правильно описать вакуум, то как можно рассчитывать на правильное описание чего-либо более сложного?»

В настоящее время физика вакуума, пожалуй, наиболее быстро развивающееся направление физических исследований. Обобщив теорию Дирака, физики показали, что существует не один тип вакуумного состояния, а целое множество его форм (фермионный, бозонный, хиггсовский и др.). Эти вакуумы проявляются в большом количестве физических эффектов. В частности, с квантами волн, возникающих в последней из упомянутых форм — хиггсовском вакууме, — в некоторых теоретических моделях связывают возникновение массы у элементарных частиц. С этой точки зрения массу можно интерпретировать как конденсат энергии вакуума.

Но если масса является продуктом вакуума, то с ним должны быть связаны и все другие функции, характеризующие материю, в первую очередь инерция и гравитация. Соответствующие идеи высказывали венгерские физики Л. Яноши и Л. Гасдаг, а в США П. Девис, В. Инру, В. Хейш и др.

Наиболее последовательную и законченную форму эти идеи получили в теоретической модели Ф.в., с 70-х гг. XX в. развиваемой отечественными физиками Г.И. Шиповым и А.Е. Акимовым. В основе этого варианта теории лежат вакуумные уравнения Эйнштейна, обобщенные на случай пространства с кривизной и кручением. Из этой теории следовало, что должны существовать торсионные поля, которые являются источником нового вида взаимодействий — торсионных (от англ. torsion — кручение). Свойства торсионных полей парадоксальны. Их можно интерпретировать как вихри в Ф.в., которые порождают все объекты во Вселенной — от частиц до галактик. В мире материальных объектов источником торсионных полей может служить вращение систем гравитирующих частиц либо их спинов. Групповая скорость торсионных волн составляет число порядка 10^9 с (с — скорость света), поэтому они обеспечивают квазиглобальную связь между удаленными физическими событиями. Важно отметить, что функции как источников, так и генераторов торсионных волн могут выполнять нейроны коры головного мозга. Еще одно парадоксальное свойство торсионных волн состоит в том, что в отличие от световых они не ослабевают с расстоянием.

К настоящему времени А.Е. Акимовым, Н.В. Филатовым, Г.Н. Дульневым, А.В. Бобровым и другими получены многочисленные подтверждения предсказаний теории торсионных полей Ф.в. Созданы генераторы и приемники торсионных волн. Экспериментально обнаружены различные электроторсионные эффекты (воздействие торсионных полей на расплавы, на растения, взаимодействие гироскопов и др.).

Оценивая цикл исследований по торсионной модели Ф.в., австро-американский физик Э. Ласло пишет: «Вселенная, описываемая теорией с передачей сигнала по вакууму, значительно более взаимосвязана, чем мир теории относительности Эйнштейна... Открытие этого поля означает фундамен-

тальный сдвиг в научной картине мира». Однако торсионной моделью Ф.в. не исчерпывается поиск различных вариантов теоретического описания этого феномена, который оказался гораздо сложнее, чем это представлялось во времена Дирака. Поиск своих версий теоретического описания квантового поля голографической природы, начиная с 60-х гг. XX в., вели американские физики Д. Бом, В. Тиллер, Х. Шарпли.

Однако решающего успеха добился российский физик Ю.А. Бауров. В основу его теории положен постулат о существовании множества буюнов — гипотетических элементарных квантово-вакуумных объектов, образующих одномерное пространство. Буюны принципиально ненаблюдаемы, но их взаимодействие приводит, начиная с масштабов порядка 10^{-17} см, к возникновению обычного трехмерного пространства и мира элементарных частиц с совокупностью полей, определяющих связи между ними. Таким образом, согласно этой модели, основу мироздания составляет алгебра буюнов, а все остальное воспринимается нами как результат их динамики. Из теории Баурова следует ряд фундаментальных выводов. Возникает возможность объяснить существование реликтового излучения, не прибегая к модели Большого Взрыва Г. Гамова. Однако в процессе возникновения трехмерного пространства существует квантовый предвестник его рождения с передачей информации на расстояние до 10^{28} см — тем самым просматривается связь с космологической моделью раздувающейся Вселенной А.Д. Линде. Предсказано существование анизотропии Вселенной, обусловленной существованием космологического векторного потенциала — новой фундаментальной константы, входящей в определение буюнов. Массы элементарных частиц пропорциональны космологическому потенциалу. А потому, помещая пробное тело в магнитную систему, векторный потенциал которой направлен навстречу космологическому потенциалу, мы вмешиваемся в процесс формирования массы этого тела. В результате возникнет сила, выталкивающая это тело из области уменьшенного потенциала. Прямые эксперименты подтвердили существование этого эффекта.

Эту новую силу, которая приводит в движение систему магнита с телом относительно пространства за счет энергии Ф.в., можно

использовать для создания принципиально новых транспортных систем, а также энергетических установок. Такие установки будут экологически чистыми, а их формально определенный КПД будет превышать 100%, т.к. источником их практически неиссякаемой энергии служит Ф.в. Заметим, что аналогичного типа энергетические и энергодвигательные установки, использующие энергию Ф.в., могут быть построены на основе принципов теории торсионных полей.

Литература: Бауров Ю.А. Структура физического пространства и новый способ получения энергии. М., 1998; Шипов Г.И. Теория физического вакуума. М., 1997; Laszlo E. The Whispering Pond. A Personal Guide to the Emerging Vision of Science. Rockport MA, 1996.

ФИКЦИОНАЛИЗМ МАТЕМАТИЧЕСКИЙ — представление о математических понятиях и теориях как об определенном рода логических фикциях, не имеющих отношения к структуре реальности, а лишь полезных для решения внутренних задач математики. Существуют две основные разновидности Ф.м. Первая из них возникает при различении значимых (реальных) и незначимых (нереальных) объектов математики, фикции относятся только к последним объектам. В этом случае идеальные объекты противопоставляются объектам реальным, или значимым. Фикционализм второго типа относит понятие фикции ко всем математическим понятиям. Первую форму Ф.м. мы видим у Лейбница: введенное им понятие бесконечно малой величины он предлагал понимать как фикцию, которая не имеет реального значения, но полезна для объяснения связей между реальными величинами, такими, как числа и простые функции. Этот тип Ф.м. использовался Л. Карно, Н.И. Лобачевским и Д. Гильбертом. Вторая разновидность Ф.м. исходит из предположения, что все идеализации, используемые в математике, — не более чем фикции и что математические понятия представляют собой лишь мысленные конструкции, не имеющие аналога в действительности. Такой взгляд также имеет ряд оснований в математической практике: простые объекты типа натуральных чисел или геометрических фигур, которые мы склонны понимать в качестве реальных и означенных, в действительности являются продуктом многоступенчатой идеализации и в этом смысле не имеют адекватного коррелята в

опыте. В общефилософском плане концепция Ф.м. противостоит эмпирической и реалистической концепциям математики, которые стремятся обосновать определенное соответствие математических понятий с реальным миром. Ф.м. находится в существенном родстве с установками конвенционализма.

Литература: Избранные отрывки из математических сочинений Г.В. Лейбница // УМН. 1948. Т. 3. Вып. 1(83); Карно Л. Размышления о метафизике исчисления бесконечно малых. М., 1934; Лобачевский Н.И. Новые начала геометрии / Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1951; Гильберт Д. О бесконечном / Основания геометрии. М.—Л., 1948; Vaihinger H. Philosophie des Als Ob. Leipzig, 1927.

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ — направление в русской философии 10–20-х гг. XX в., сформировавшееся как философская реакция на имяславческие споры и явившееся уникальной попыткой синтеза христианско-православной (богословской) и философской онтологических позиций. Попытки раскрыть суть имяславческой проблемы с философской точки зрения первоначально предприняли о. П. Флоренский (Общечеловеческие корни идеализма, 1909 г.), С.Н. Булгаков (Афонское дело // Русская мысль. 1912. Сентябрь), В.Ф. Эрн (Спор об Имени Божием // Христианская мысль. 1916. № 9). Заметим, что религиозно-философское осмысление языка, предпринятое о. П. Флоренским, о. С. Булгаковым, а позднее — А.Ф. Лосевым, далеко выходит за рамки имяславия как исторического явления. Ф.и. возникла в основном под влиянием необходимости внебогословской защиты имяславия путем поворота к паламитскому учению об энергиях, и при учете прочно усвоенной в философском сознании первой трети XX в. соловьевской софиологической онтологической модели. Необходимость проанализировать религиозно-философский, онтологический статус языка для практически всех представителей Ф.и. была, по существу, вторичной по отношению к фундаментальному вопросу о мировоззрении, миропостроении. Для Флоренского имяславие есть прежде всего «философская предпосылка» — метаоснова для создания универсального мировоззрения, задача которого — «расчленинно высказать исконное ощущение человечества» (Флоренский П. Мысль и язык // Соч. Т. 2. М., 1990. С. 283). Это ощущение

есть чувство подлинности и реальности земного бытия, чувство достоверности мира, богоприсутствия, раскрываемого через слово и имя. Ключевыми понятиями Ф.и. о. П. Флоренского являются понятия синергии и символа. Исходя из паламитского понимания сущности и энергии, Флоренский считал, что «бытия, оставаясь по сущности своей неслиянными... могут быть подлинно объединены между собою своими энергиями: тогда это объединение может быть мыслимо... в виде взаимопрорастания энергий... в котором нет уже врозь ни той, ни другой энергии, а есть нечто новое» (Там же. С. 285). Таким образом, взаимосвязь бытий сама есть нечто реальное — она есть синергия, со-деятельность, со-работничество бытий. В случае, когда одно из них стоит неизмеримо выше другого по некоей внутренней иерархии, синергия становится символической: «Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его» (Там же. С. 285); такая сущность, энергия которой сращена с энергией неизмеримо более ценной сущности, несет в себе последнюю. Таким символом является слово. Именно слово позволяет преодолеть известную оппозицию между субъектом и объектом, которая снимается в самом акте именования, называния; в гносеологии слово есть «мост между Я и не-Я» (Там же. С. 292). Ф.и. о. П. Флоренского, при всех ее несомненных достоинствах и широте применения философского, догматического, филологического материала, все же не носила систематического характера. Философ только обозначает общие черты «философской теории имен». Детальная разработка как гносеологической, так и онтологической сторон Ф.и., хотя и различным способом решенная, принадлежит о. С. Булгакову и А.Ф. Лосеву. В основании Ф.и. С.Н. Булгакова лежит первоначальное допущение о подобии Первосуждения и суждения, Троицы и оснований человеческого мироощущения и мирознания, зафиксированного, в частности, в философских системах. Взаимное движение человеческого духа в молитве к Богу — и Бога к человеку в Откровении, основанное на изначальном подобии, дает нам в результате синергию, соработничество человеческого духа с Богом, которое для Булгакова, как и для о. П. Флоренского, устрояет мир. Универсальной формулой, описывающей метафизику мироздания и действующе-

го в нем абсолютного духа, является форма Первопредложения «Я есть нечто», «Я есть А». В первом шаге полагания (от «Я» к «не-Я») происходит акт именования; во втором шаге полагания субъект осуществляется, обладающий именем становится обладающим бытием, которое само по себе не имеет субстанциального смысла и получает его только через указание на Первообраз (Троицу), как связку «есть» («ЕСИ») между подлежащим и сказуемым. Основные «линии напряжения» булгаковской версии Ф.и. могут быть, по-видимому, обозначены как: а) соотношение ипостасей и «ипостасности» внутри Троицы и б) соотношение Божественной природы — нетварной Софии — мира. Значение собственно языка, слова определяется в системе Булгакова ролью и статусом Софии как трансцендентальной основы мира, являемой в именовании, которое, в свою очередь, рассматривается как антропокосмический акт: учение о Софии тварной, возникающей из первичного двуединства Божественной Софии и абсолютного небытия и отличающейся от божественной природы не по сущности, а по факту, позволяет рассматривать слова обыденного языка как энергично сопряженные с Сущностью, несмотря на то что их непосредственные смыслы коренятся в «дольней», тварной области идей, а также делает возможной реконструкцию скрытых смыслов слова. Возможность создания корректной гносеологии непосредственно связывается Булгаковым с философией грамматики, с анализом синтаксиса простого предложения, в конечном счете — с установлением указанной выше онтологической формулы: А есть не-А. Гносеология, разрабатываемая Булгаковым, представляет собой попытку обосновать подлинное место человеческой субъективности в системе бытия: поскольку в любом познавательном акте содержится образ Триады, субъект выступает как со-именующий, как причастный Откровению, и, тем самым, основания человеческой рациональности существуют «неслиянно и нераздельно» со сферой божественных энергий; субъективность и есть тот «инобытийный фон», на котором отчетливо является голос Бытия. А.Ф. Лосев, решая те же задачи — установления онтологической границы языка, создания — с помощью исихазма и имяславия — такого варианта философской системы, который позволил

бы органически соединить наиболее значимые философские системы (платонизм и кантианство, гегельянство и феноменологию), — шел иным, нежели Булгаков, путем. Булгаков предстает перед нами прежде всего как богослов, а А.Ф. Лосев — как философ, пытающийся рациональным путем постичь внерациональное, пренебрегая рядом ограничений как внутри философского дискурса, так и, в частности, недопустимостью для богословия диалектики Лиц внутри Троицы. Диалектический переход от Троицы к тетрактиде (а от нее — к Пентаде) является отправным моментом в построении лосевской системы. Ф.и. А.Ф. Лосева (так же, как и учение о. С. Булгакова) основана на изначальном допущении о принципиальной возможности подобия Бога и мира. Феноменологическая редукция особого рода, примененная к слову, позволяет трактовать Космос как своего рода «лестницу именитства». Последовательно отлекаясь от фонетических, морфологических, этимологических, синтагматических, пойематических и прочих «слов» слова — собственно, от того, что составляло предмет традиционной лингвистики, философ фиксирует свое внимание на номатическом аспекте слова, области чистого значения. Именно на уровне номы становится очевидной предметная сущность слова. Ноэма — значение определенного слова — есть, утверждает Лосев, «свет смысла, освещающий, т.е. осмысливающий звуки и от значения звуков как таковых совершенно отличный». Ноэма фиксируется как «вне-субъективная и вне-индивидуальная стихия понимания», возникающая при взаимопределении предметной сущности и инобытия. По мысли Лосева, сущее и инобытие определяют друг друга в образе, который возникает в результате меонального «окружения» смысла, оформления его. Следовательно, сущность (так же, как и меон) может существовать не только «в себе», но и в модусе определения, в модусе определенного осмысления, в модусе явленной, выраженной сущности». Эту последнюю Лосев называет энергемой. Через понятие энергемы становится возможным конструирование зафиксированного в имени иерархически организованного мироздания. Имя становится для Лосева непостижимой гранью между Творцом и миром: диалектика имени не может мыслиться иначе, чем как система анти-

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

номических взаимоотношений сущности и имени; имя как орган самосознания сущности может мыслиться только в контексте перехода — и одновременного неперехода в инобытие. Имя сущности есть смысловая энергия сущности, поэтому, если мыслить присутствие Бога в мире по сущности, неизбежно придется констатировать диссоциацию Божественного в твари. Богоприсутствие в мире должно осуществляться по энергии; энергия сущности есть Имя. Манифестации имени, взятые в двуединстве с некоей умной материей, образуют Первозданную сущность как совокупность умных сил, как метаоснову наличного бытия. Таким образом, отрицая возможность сущностного единства Бога и мира, и о. П. Флоренский, и о. С. Булгаков, и А.Ф. Лосев указывают на возможность коммуникации между Богом и миром, как сообщимость Бога миру, как акт по преимуществу языковой. Развитие философии лингвистики на Западе (в частности, структурализм М. Фуко, теория дискурса Ю. Хабермаса и пр.) подтверждают актуальность коммуникативных экспликаций имяславия; разница в трактовках собственно языкового пространства («вынесение» или включение сущности человека в пределы коммуникации) позволяет подойти к корректным решениям проблемы человека как субъекта Речи.

Литература: Флоренский П. Мысль и язык / Соч.: Т. 2. М., 1990; прот. Сергей (Булгаков). Философия имени. Изд-во «Кайр», 1997; Лосев А.Ф. Философия имени / Бытие. Имя. Космос. М., 1994; Гоготидзвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) / Лосев А.Ф. Имя. СПб., 1997.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ — термин, введенный французским философом XVIII в. Вольтером, который считал, что историк не просто должен описывать события, излагая их в хронологической последовательности, а философски истолковывать исторический процесс. Однако философско-исторические проблемы существовали задолго до XVIII в. В трудах античных историков и философов уже можно встретить философские размышления о социальной действительности. Гегель всю историографию разделил на три вида: а) первоначальная история; б) рефлексивная история; в) философская история. Представители первоначальной истории,

к которым обычно причисляют Геродота и Фукидида, излагали исторические события, свидетелями которых они были. Содержание трудов таких историков пространственно ограничено, т.к. излагалось то, что их окружало и что видели они сами. В рефлексивной истории изложение материала уже не связывается с участием историка в описываемых событиях. Что касается философской истории, то она представляет собой, по выражению Гегеля, мысленное рассмотрение истории. Ф.и. должна рассматривать историю в том виде, в каком она существовала. Ф.и. ищет некие общие принципы в истории, которые присущи всей мировой истории. Главным из них является разум. В данном случае под разумом немецкий мыслитель подразумевает закономерности развития исторического процесса. С его точки зрения, все действительное разумно и все разумное действительно. Разумно то, что необходимо и закономерно, а то, что необходимо и закономерно, в то же время действительно. Другим принципом выступает поиск конечной цели мира. А такой целью является свобода. Поэтому всемирная история выступает как прогресс в сознании свободы. Ф.и., по Гегелю, показывает, как народы и государства стремились к свободе, как ради нее в течение долгого исторического времени приносились всевозможные жертвы. Она скрупулезно изучает реальную историю людей, действия которых вытекают из их потребностей, страстей и интересов. Кроме того, задачей Ф.и., по мысли Гегеля, является выяснение того материала, в котором осуществляется разумная цель. Таковым оказывается сам субъект со своими потребностями. Гегель настаивает на том, чтобы философский анализ всемирной истории руководствовался принципом развития. Исторический процесс диалектичен, и Ф.и. тоже должна рассматривать его диалектически, показывать в движении и развитии.

В России на ниве Ф.и. работали такие крупные философы и историки, как Н.И. Кареев, В.М. Хвостов, В.И. Герье, Л.П. Карсавин и др. Н.В. Кареев утверждал, что Ф.и. должна заниматься как онтологическими, так и гносеологическими проблемами. Содержание ее предмета охватывает широкий спектр вопросов, касающихся всего исторического процесса: роль географической среды в общественном развитии,

культурно-историческая среда, законы общества, необходимость и случайность в истории, источники исторических перемен, прогресс и регресс в истории и пр. А.Л.П. Карсавин так писал о задачах Ф.и.: «Философия истории определяется тремя основными своими задачами. Во-первых, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. Во-вторых, она рассматривает эти первоначала в единстве бытия и знания, т.е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. В-третьих, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в целом, в раскрытии смысла этого процесса» (Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 15).

В современной западной Ф.и. условно можно выделить два основных направления — онтологическое и гносеологические. Сторонники первого направления главное внимание обращают на исследование бытия исторического процесса, смысла истории, социального прогресса, социального детерминизма и т.д. Ф.и., по их мнению, должна изучать имманентную логику развития общества, взаимосвязь и взаимообусловленность его различных сторон. Ф.и. в качестве объекта исследования берет не ту или иную социальную группу, не тот или иной город, не тот или иной отдельный социальный организм, а весь исторический процесс, представляющий сложный комплекс различных элементов. Гносеологическое направление или критическая Ф.и. главное внимание уделяет проблемам познания исторических фактов и событий. Его представители полагают, что предмет Ф.и. — логико-теоретические и методологические проблемы исследования исторического прошлого, его теоретическая реконструкция и установление истинности исторических фактов.

Синтетический подход к Ф.и. предполагает исследование имманентной логики развития человеческого общества, учет единства и многообразия исторического процесса, выявление законов, решение проблем, связанных с историческим объяснением и социальным прогрессом. Ф.и. дает теоретическую реконструкцию исторического прошлого, устанавливает истинность исторических фактов и событий.

Ф.и. занимается философско-историческим анализом общества. Философ философски «читает» исторический процесс. Он исходит из того, что человеческое общество непрерывно развивается, изменяется и что прошлое и настоящее неразрывно связаны. Ф.и. — это логическое рассмотрение человеческого общества, абстрагированное от конкретного многообразия. В ней главное внимание уделяется имманентной логике всемирной истории, ее сущности, ее внутренним механизмам функционирования и развития. Она синтезирует человеческую историю, выделяя в ней общие законы, черты и свойства, присущие всем социальным организмам, но проявляющиеся по-разному в зависимости от исторических обстоятельств, конкретной ситуации и природных условий.

ФИЛОСОФИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА — идея, являющаяся лейтмотивом *феноменологии* философии Э. Гуссерля, его соратников и последователей. «Строгая наука» — идеал философии, который следует отличать от фактически существующих философий. Гуссерль считает, что европейская философия с самого своего зарождения в Древней Греции всегда стремилась быть универсальной и рациональной наукой, но так и не смогла достигнуть идеала подлинной науки. Стремление к научности в философии долгое время смешивалось со стремлением к глубокомысленной мудрости, поэтому необходимо развести эти две установки. Идея мудрости варьируется у разных людей и меняется вместе со временем. Идея же науки «сверхвременна» и общезначима, ибо под наукой понимаются «абсолютные и вневременные ценности». «Мирозерцания могут спорить, только наука может решать», — отмечает Гуссерль.

Историческая задача философии и смысл исследуемых ею вопросов требуют, чтобы философия была высшей и самой строгой из наук. В самом деле, потребность в аподиктическом разрешении философских проблем — это не экзальтированная амбиция отвлеченных умов, а «крайняя жизненная нужда», «жизненный вопрос», если только мы верно понимаем истинный смысл этих проблем. Вопрос о возможности рационального руководства своей жизнью в соответствии с почерпнутыми из абсолютно достоверных источников значимостями поистине есть вопрос о

жизни и смерти человека как разумного существа. Философские вопросы предшествуют любым частнонаучным интересам, подлинная значимость которых существенным образом зависит от окончательного прояснения основ бытия. Таким образом, философская наука постигается как универсальная и вместе с тем автономная система знаний, возведенная на абсолютном основании. Предельный радикализм философской задачи требует от философа, выступающего в качестве «функционера всего человечества», радикального и критического самоосмысления, предельной собственной ответственности. Ни одно готовое мнение, ни одна традиция не должны приниматься как само собой разумеющиеся; «ни одно направление исследования, ни одна частная истина не должны изолироваться и абсолютизироваться». Необходимо помнить, что весь способ мышления может быть основан на роковых предрассудках, что существуют псевдонаучные философские конструкции, выдающие изощренные спекулятивные построения за «строгую науку», искажая при этом смысл научной философии. Философская наука также принципиально отлична от той научности, которую исповедует естествознание и вся позитивная наука вообще. Конечно, абсолютная ценность любой научности — установка на объективное познание истины. Философия как наука не может быть проповедью чьего-то, пусть даже очень авторитетного, мнения, она не может быть и чьей-то «точкой зрения», выражением личностного, классового, этнического или любого другого мировоззрения. Но в отличие от позитивной науки философская наука требует исходить из радикальной беспредпосылочности. Сама того не подозревая, позитивная наука опирается на «метафизические предпосылки», прежде всего на предпосылку непосредственной данности мира в так называемом объективном опыте. Проникая в смысл опыта, мы начинаем осознавать, что «объективный опыт» всегда уже опосредствован латентно протекающим имманентным опытом сознания. Гуссерлевское положение о первичности опыта сознания может быть оспорено, но бесспорно другое: последовательно строгому исследованию необходимо прежде всего обратиться к изучению первичного опыта. Тем самым мы получим возможность возвратиться «к самим вещам» в их непо-

средственной самоданности (см. *Феномен*). Наконец, научность исследования напрямую зависит от научности применяемых в нем методов. Истинный метод должен соответствовать поставленной задаче и вытекать из природы подлежащих исследованию предметов, а не из наших заранее составленных представлений (см. *Феноменологический метод*).

Гуссерль руководствовался идеалом Ф.к.с.н. при создании феноменологии, развитие которой показало, однако, что аподиктическая рациональность есть задача, не поддающаяся окончательному решению. Невозможность для философа отказаться от идеала абсолютной философии и неспособность выработать философию как подлинную универсальную науку порождают, по выражению Гуссерля, «мучительное экзистенциальное противоречие».

Литература: Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994; Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Э. Гуссерля // Вопросы философии. 1992. № 7; Какабадзе З. М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Тбилиси, 1966; Свасьян К. А. Феноменологическое познание: пропедевтика и критика. Ереван, 1987.

ФИЛОСОФИЯ МАТЕМАТИКИ — область философских исследований, нацеленных на понимание природы и методов математического мышления. Потребность в такого рода исследованиях возникает вследствие того, что система представлений о предмете математики и о ее методах, сформированная практикой математического мышления, время от времени ставится под вопрос новыми фактами математической науки. Известно, что открытие несоизмеримости в геометрии существенно поколебало пифагорейское учение о числах как о некоторой фундаментальной основе мира. То же самое относится к появлению мнимых величин, бесконечно малых величин, открытию неевклидовых геометрий и т.п. Каждое из этих открытий побуждало к выработке нового образа математики, согласующегося с соответствующими философскими представлениями о познании и с практикой математического мышления. Ф.м. XX в. была существенным образом определена в своей тематике парадоксами в теории множеств и проистекающей отсюда проблемой обоснования математики.

Центральной задачей Ф.м. всегда была задача уяснения природы математического знания и статуса математических объектов. Исторически имели место различные подходы к решению этой проблемы. В философии *пифагореизма* математика истолковывалась как единственно истинное знание, являющееся отражением неподвижного и вечного космоса. В философии *эмпиризма*, которая с достаточной ясностью была намечена Аристотелем, исходные математические понятия понимаются как абстракции от мира вещей, данных в опыте. Геометр и исследователь чисел, согласно Аристотелю, рассматривают мир, «полагая отдельно то, что отдельно не существует». В Новое время появились априористские воззрения на предмет математики, истолковывающие математические представления как врожденные или как присущие человеческому сознанию в качестве его необходимой формы (Декарт, Лейбниц, Кант). В XIX в. в контексте обсуждения статуса неевклидовых геометрий, абстрактных алгебр и теории множеств было выработано так называемое формалистское представление о сущности математического знания, согласно которому математика не имеет предмета, родственного предмету опытных наук, а является лишь логическим методом, который используется опытными науками. Это воззрение радикальным образом меняет все прежние представления о предмете математики и природе математических объектов. Ф.м. XX в. в достаточной степени плюралистична и находится в поисках некоторого синтеза *эмпиризма*, *платонизма* и *конвенционализма*.

Основными проблемами современной Ф.м. являются проблемы предмета математики и статуса математических объектов, метода математики (*доказательство*, *аналогия*, *интуиция*), обоснования математики и связи математики с другими областями знания (математизация знания). В последние десятилетия значительное место в Ф.м. занимали вопросы, связанные с закономерностями развития математических теорий.

Принято различать философские рассуждения о математике, имеющие место в общей теории познания и Ф.м. в собственном смысле слова как систему исследований, нацеленных на анализ внутренних закономерностей математической науки. В соответствии с этим различием Ф.м. на-

чинается лишь тогда, когда математика начинает рассматриваться с точки зрения ее собственных методологических проблем. К числу первых работ такого рода можно отнести «Аналист» Д. Беркли (1734) и «Рассуждение о метафизике исчисления бесконечно малых» Л. Карно (1797). Ф.м. как определенная дисциплина, характеризующаяся преемственностью проблем и идей, начала формироваться в XIX в. в работах Б. Больцано и Г. Фреге, которые соединили общую философию с анализом математической практики. В XX в. развитие Ф.м. связано с именами таких ученых, как Б. Рассел, Л. Кутюра, А. Пуанкаре, Л. Брауэр, Д. Гильберт, Г. Вейль, Э. Гуссерль, Э. Кассирер, Л. Витгенштейн, И. Лакатос. В настоящее время существует достаточно широкое сообщество ученых, объединенных проблемами Ф.м. Определенным подтверждением этого факта выступает появление в 1964 г. журнала *Philosophia Mathematica* (Канада). В России Ф.м. до настоящего времени не получила достаточного развития и все еще носит преимущественно подражательный характер. Некоторый сдвиг в этом отношении наметился, пожалуй, лишь в последние три десятилетия.

Литература: Аристотель. *Метафизика*, 1078a; Кедровский О. Н. *Взаимосвязь философии и математики в процессе исторического развития. От эпохи Возрождения до начала XX века*. Киев, 1974; Беляев Е. А., Перминов В. Я. *Философские и методологические проблемы математики*. М., 1981; *Philosophy of Mathematics. Selected readings*. P. Benacerraf and H. Putnam (ed.). Cambridge University Press, 1983.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА — самостоятельный раздел философии, предметом которого являются сущность *права*, его роль и место в истории и культуре человечества. В зависимости от понимания сущности права можно выделить две основные тенденции в Ф.п., которые берут свое начало с древности: а) исследование идеи права как априорно данной и выражающей идеально организованное общество; б) исследование действующего или исторически существующего права. В первом случае речь идет о праве как «правде» или «справедливости», и существующее право рассматривается с точки зрения его соответствия вечному и неизменному идеалу. Во втором случае право лишается своего сверхреального бытия и понимается как исторически возникшее и, следовательно-

но, имеющее относительное содержание. Различные варианты Ф.п. либо являются отражением этих маргинальных позиций, либо располагаются где-то между ними. В Ф.п. используются методы, традиционно применяемые в самом праве и правовой науке, а также методы, разработанные в рамках того или иного направления философии. Ф.п. представляет собой целостное построение, в котором при помощи избранного метода достигается, с одной стороны, обоснование определенного подхода к праву, а с другой стороны, данный подход получает свое развитие в исследовании правовой реальности (идеально моделируемой и исторически существующей). В этом смысле необходимо строго различать Ф.п. и философско-правовые взгляды и идеи.

История европейской Ф.п. начинается с Платона и Аристотеля. Их основная заслуга заключается в определении и всестороннем анализе идеи справедливости, а также в обосновании разумной природы закона (права). Справедливость как таковая, так и в отношении права, означает, согласно Платону, «надлежащую меру» или то, что «каждый имеет свое». Закон представляет собой «определение разума», следование которому является основным гарантом устойчивого существования идеального государства. Аристотелю мы обязаны учением об уравнивающей справедливости (как равное или эквивалентное деление) и распределяющей справедливости (как пропорциональное деление или деление по достоинству). Право, по Аристотелю, есть мерило справедливости, и делится на положительное (созданное людьми) и естественное (не зависящее от воли законодателя и отвечающее природе человека), которые дополняют друг друга. Таким образом, с Платона и Аристотеля берут свое начало как рационалистическая линия в Ф.п., так и естественноправовая точка зрения. Свое обоснование последняя получила в трудах Цицерона, а в теорию права вошла благодаря римским юристам, прежде всего Ульпиану.

На смену уже утвердившемуся делению права на естественное и положительное в средние века приходит более сложное представление об источниках права (Фома Аквинский): «вечный закон» (божественный замысел, ведомый только самому богу и святым), «естественный закон» (непосредственное проявление божественного права в отно-

шении человека), «человеческий закон» (положительное право, которое, в отличие от двух предыдущих, обладает принудительной силой, т.е. устанавливается и охраняется государством) и «божественный закон» (принципы человеческого общежития, изложенные в Библии). Нормативное человеческое установление признается законом только при условии его соответствия *естественному праву*, или иначе — разумной природе человека.

Ф.п. Нового времени объединяет возврат к античному (введенному Аристотелем) делению права на естественное и положительное. Однако акценты меняются: естественное право понимается как вполне самостоятельное, независимое не только от воли законодателя, но также и от божественной воли. Гуго Гроций несколько модифицировал учение Аристотеля, рассматривая в качестве источника естественного права «здравый разум», а позитивного права — «волю» (соответственно человеческую, продуктом которой является «внутригосударственное право», и божественную, которая создает «божественное право»). Приоритет естественного права в учении Гроция в значительной степени ограничен признанием абсолютного суверенитета государства, который принадлежит его правителю. Гроций был одним из первых, кто стремился придать юриспруденции форму науки на основании систематизации ее неизменной части — естественного права. Фрэнсис Бэкон различает закон по существу (отвечающий требованиям «всеобщей справедливости») и закон формальный (оправдывающий насилие). К проблемам положительного права и правовой науки Бэкон применил свой эмпирический метод, что определило роль Бэкона в истории Ф.п. как непосредственного предшественника юридического позитивизма. Особенности естественноправовой концепции Томаса Гоббса обусловлены пониманием им естественного состояния как «войны всех против всех». Прежде всего он различает «естественное право» (как свободу человека делать все, что он считает необходимым, для сохранения собственной жизни) и «естественный закон» (как общее правило, запрещающее человеку делать то, что наносит или может нанести вред его жизни). Гоббс выделяет три естественных закона, основной из которых заключается в том, что «всякий

человек должен добиваться мира». Определяя суверенную власть, принадлежащую отдельному человеку или собранию лиц, как «душу государства», Гоббс, тем не менее, полагает, что ряд прав являются неотчуждаемыми (право на жизнь, здоровье и др.). Джон Локк относит к неотчуждаемым правам, помимо прав на жизнь и свободу, право собственности. Суверенная власть, согласно Локку, принадлежит народу, а потому «право на восстание» является его неотъемлемым правом и никак не ограничивается. Если у Гоббса целью закона является ограничение свободы, то у Локка закон сохраняет и расширяет свободу.

Ф.п. эпохи Просвещения представлена главным образом в трудах Шарля Монтескье и Жан-Жака Руссо. Монтескье понимает естественное состояние, в противоположность Гоббсу, как лишенное какой-либо агрессивности, и выделяет следующие свойственные такому состоянию законы: стремление к миру, к жизни в обществе и к добыванию пищи. После образования государства человек создает положительное право, которое Монтескье подразделяет на международное (политические отношения между народами), политическое (определяющее отношение между правителями и управляемыми) и гражданское (определяющее отношения граждан между собой). Человеческий разум определяет закон как таковой, и конкретные законы суть частные случаи приложения этого разума. В то же время положительные законы обязаны учитывать характер и свойства народа, для которого они создаются. Эта идея получила свое дальнейшее развитие в *исторической школе права*. Особое внимание Монтескье уделил правилам составления законов. У Руссо неотчуждаемый и неделимый суверенитет принадлежит народу, в пользу которого отчуждаются естественные права отдельного индивида. Эквивалентной заменой отчужденных прав Руссо считает права, законодательно установленные сувереном (народом в лице государства). Законы Руссо подразделяет на политические (отношения между сувереном и государством), гражданские (отношения между самими гражданами и между гражданами и государством), уголовные (отношения «между человеком и Законом»), а также нравы, обычаи и общественное мнение (неписаное право как наиболее важный вид законов). Руссо указывает

на первостепенное значение законодательной власти, которая представлена народным собранием и от которой зависит не только принятие, но и отмена или изменение закона.

И. Кант разрабатывает «Метафизические начала учения о праве», которые знаменуют новый этап в развитии западноевропейской Ф.п. Во-первых, право впервые рассматривается (с точки зрения его нормативности и априорности) как область метафизики. Во-вторых, вопрос о соотношении права и морали получает не только ясный ответ, но и подробное философское обоснование. Мораль и право имеют общий источник — практический разум и общую цель — утверждение свободы. Отличительными свойствами права являются: а) регулирование только внешних отношений между людьми; б) формальное определение этих отношений; в) полномочие на принуждение. Право, согласно Канту, — совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы. Понятие «общественного договора» становится у Канта «идеей разума», регулятивным принципом, позволяющим судить о справедливости конкретных законов. Верховенство закона (наряду с народным суверенитетом) является единственной основой государства, каким оно должно быть. Государство — соединение множества людей, подчиненных правовым законам. Кант является сторонником абсолютной теории наказания, которая предполагает равенство между преступлением и наказанием.

Вслед за Кантом, Г.В.Ф. Гегель прямо заявляет, что «наука о праве есть часть философии». В его системе Ф.п. составляет один из трех разделов философии объективного духа. Предмет Ф.п. — идея права. Идея права есть свобода, понимание которой достигается через познание понятия права и его осуществления. В своем развитии идея права проходит три ступени: абстрактное право, моральность и нравственность. Абстрактное право (формальное и внешнее) выражает наличное бытие свободной воли и включает в себя понятия собственности, договора и деликта («неправа»). Моральность представляет собой отрицание абстрактного права, поскольку переносит определение права в сферу субъективной свободы. Ее содержание раскрывается в триаде: умысел и вина, наме-

рение и благо, добро и совесть. Синтез абстрактного права и моральности — нравственность, которая есть идея свободы (истина понятия свободы), единство объективной и субъективной свободы. Три ступени нравственности составляют семью, гражданское общество и государство. В соответствии с диалектическим методом Гегеля государство является высшим воплощением нравственности, «свободой в ее самом конкретном образе».

Наиболее влиятельными течениями Ф.п. XIX в. были *историческая школа права* и *пришедший ей на смену юридический позитивизм*. Историческая школа (Г. Гуго, Ф.К. Савиньи, Г.Ф. Пухта) видит в праве органический продукт «народного духа» или «национального сознания». Право складывается исторически, на основе обычаев, и является неприкосновенным, поскольку не зависит ни от воли законодателя, ни от воли правительства. Юриспруденция (право юристов) лишь раскрывает и формулирует то, что заключает в себе народное сознание и что еще не получило ясного выражения в законах или обычаях. В ряду персональных концепций XIX в. выделяются две: учение о праве Карла Маркса и Рудольфа Иеринга. В сфере права, так же как и в своем учении и философии в целом, Маркс выступил в качестве открытого противника капиталистического строя. Закон не должен защищать частные интересы в противовес общественным, не должен карать за образ мыслей, т.е. предлагать в качестве единственной истины идеологию господствующего класса (буржуазии). Существующее право есть введенная в закон воля буржуазии, и единственное средство установить более справедливый государственный строй и правовой порядок — это насильственное ниспровержение капитализма. Р. Иеринг рассматривает право как продукт человеческой деятельности, продукт истории. Право, согласно Иерингу, есть выражение «всеобщих интересов», равновесие между интересами индивида и общества. Но право должно сохранять свою подвижность, которая в ходе исторического развития делает его более определенным и твердым. В этом смысле переход от обычая к закону можно считать несомненным достижением. Право немыслимо без борьбы, и движущей силой правовых преобразований являются «человеческие интересы» (прежде всего

сословные), которые приобретают форму прав.

На вторую половину XIX — начало XX в. приходится расцвет как русской юридической мысли, так и русской Ф.п. Основное развитие получили два подхода к праву — теория естественного права и юридический позитивизм. Юридический позитивизм в России представлен такими именами, как Н.М. Коркунов, А.Ф. Шершеневич, А.Д. Градовский, Д.И. Кавелин и др. Однако наиболее широкое распространение получила концепция естественного права, в которой понятие «право» мыслилось в неразрывной связи с понятиями «нравственность», «благо» и «свобода». Возрождение естественного права на рубеже веков происходило в различных направлениях: с опорой на достижения психологии (Л.И. Петражицкий), на основании развития идей неокантианства (П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, Е.Н. и С.Н. Трубецкие, В.И. Гессен). Концепция естественного права занимает центральное положение в Ф.п. Б.Н. Чичерина. Труды С.А. Муромцева положили начало социологической Ф.п. в России. Сторонником естественного права был В.С. Соловьев, однако в его философии право рассматривается прежде всего как необходимое и незаменимое средство построения «христианского государства».

Течением, определившим собственно юридическое мышление и юридическую практику XX в., стал юридический позитивизм (Г. Кельзен, Г.Л.А. Харт). В то же время XX столетие характеризуется крайним разнообразием философско-правовых учений и школ. Наиболее влиятельные среди них: феноменологическая Ф.п. (А. Райнах), экзистенциальная Ф.п. (В. Майхофер, Э. Фехнер, Г. Кон), социологическая Ф.п. (М. Вебер, Р. Паунд), *юридический реализм* (К.Н. Ллевеллин, М. Радэн, Ф.С. Коген), Ф.п. неотомизма (Ж. Маритен, Дж. Финнис, Й. Месснер), концепции естественного права (Г. Райнер, Г. Роммен), а также *критические юридические исследования* (Р. Унгер, А. Кац, Д. Кеннеди).

Литература: История политических и правовых учений. Хрестоматия. М., 1996; Русская философия права: философия веры и нравственности. Антология. СПб., 1997.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ — один из разделов философского знания в целом и

теоретическая основа религиоведения. Ф.р. в собственном смысле слова возникает в Новое время, когда она эмансипируется от теологии, хотя философские знания о религии развивались с появлением философии как особого способа освоения мира.

В настоящее время в качестве проблемных областей Ф.р. можно выделить: а) выявление статуса самой Ф.р. в общей системе философских, религиоведческих и иных знаний, специфики философского осмысления религии, решение вопроса о философских методах постижения объекта и др. (круг метапроблем по отношению к самой Ф.р.); б) анализ особенностей и структуры религиоведческого знания, закономерностей его развития, места религиоведения в ряду наук (круг метапроблем по отношению к религиоведению как отрасли знания); в) анализ различных (многообразных) вариантов раскрытия сущности религии, нахождение возможных принципов подхода к ее определению, наконец, формулирование философского определения понятия религии; г) выявление онтологических основ религии в бытии Космоса, планеты Земля, человечества, этноса, отдельного человека и т.д., анализ гносеологических предпосылок религии; д) изучение особенностей процессов познания в религиозном сознании (своеобразие субъекта, объекта, форм и результатов познания); е) исследование религиозного мировоззрения разных типов и видов, религиозных понятий, представлений, суждений, высказываний, структур умозаключений, языка религии и т.д.; ж) выявление специфики и содержания религиозной философии.

ФИЛОСОФИЯ ФИЗИКИ — раздел философского знания, в котором решаются следующие задачи: раскрытие, анализ и обобщение мировоззренческого содержания физических теорий; анализ методологии физической науки в контексте теории познания; история становления, противостояния и развития фундаментальных физических идей и концепций, формирование научных парадигм; анализ места и роли физического знания в системе науки в целом; проблемы взаимодействия физики с другими областями человеческой деятельности, с гуманитарными дисциплинами, с культурой, этикой, религией.

У Ф.ф. есть одна важная отличительная особенность, состоящая в том, что она стре-

мится более широко оценить позитивное физическое знание, а также постараться загнать «за горизонт» существующей научной парадигмы. «Есть много вопросов, — пишет по этому поводу Б. Рассел, — которые мыслящие люди задают себе в какой-то момент и на которые наука не может предложить ответа... Задача философии — изучать эти вопросы, а иногда и избавляться от них».

Одним из примеров использования такого подхода в решении философских проблем физики была философская система Э. Маха. Основываясь на достижениях естествознания второй половины XIX в., Мах предпринял попытку решить соответствующий круг методологических проблем (статус механистической картины мира, раскрытие смысла фундаментальных понятий «пространство», «масса» «сила», проблема редукции оснований знания к чувственным восприятиям). Согласно концепции Маха, смысл Ф.ф. состоял в сведении системы знаний к «элементам мира», т.е. в обосновании человеческих восприятий и представлений. Если при этом обнаруживалось, что какие-либо физические понятия — например, абсолютное пространство Ньютона — не редуцируются к подобным «элементам», то их следовало исключить из науки. Философия Маха оказалась лишь этапом в развитии Ф.ф., хотя и сыгравшим свою историческую роль. Известно, например, что Эйнштейн, восхищаясь механикой Маха, резко отрицательно относился к его философии. Если Мах считал, что физические законы — это всего лишь экономный способ изложения эмпирических фактов, то Эйнштейн видел в создании научных концепций и построении на их основе математических теорий высшее проявление созидательных способностей человеческого разума.

Литература: Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996; Современная философия науки. М., 1996; Рассел Б. Мудрость Запада. М., 1998.

ФИЛОСОФСКАЯ ЛОГИКА — исключительно широкая область логических исследований, задача которой — философское осмысление основных понятий, используемых в современной логике, результатов, полученных средствами символической логики, а также применения логики, в основном технического аппарата неклассических логик к анализу и реконструкции различных философских проблем.

На самом деле термин «Ф.л.» весьма неопределен, разноречив и единого употребления не имеет. Различными специалистами в математике, в символической логике и самой философии Ф.л. понимается по-разному. Даже если Ф.л. понимается как особая научная дисциплина, определить ее предмет, границы применения и методы однозначно не удастся. Кроме того, происходит путаница между терминами «Ф.л.» и «философия логики». Зачастую одно подменяется другим, хотя это два разных направления исследований.

Термин «Ф.л.» появился в англоязычной логико-философской литературе и наиболее широкое применение получил в 50–60-е гг. XX в. С одной стороны, кризис в основаниях математики (обнаружение парадоксов в теории множеств и ограничительные теоремы А. Тарского и К. Гёделя) потребовал глубокого осмысления самого концептуального аппарата логики. С другой стороны, появление и бурное развитие неклассических логик, в первую очередь модальной логики, привлекло широкое внимание логиков с философской ориентацией.

Сначала обозначим ту область исследований, которая получила название «философия логики». К проблематике последней относятся исследования логической истины, теория пропозициональной формы как высказывания о некоторых положениях дел (вещей) в мире, учение о логической и семантической категориях, теория референции и предикации, идентификации объектов, проблема существования, учение о пресуппозициях, отношение между аналитическими и синтетическими суждениями, проблема научного закона, онтологические допущения в логике и многое другое. К философии логики относятся даже такие, казалось бы, чисто логические вопросы, как сущность и общая природа отношения следования или логические выводимости между любыми высказываниями или множествами высказываний, смысл логических связей, информативность логических законов, значение фундаментальных теорем, полученных в символической логике, и в связи с этим тщательный анализ таких понятий, как «вычислимость», «разрешимость», «доказуемость».

В отличие от философии логики Ф.л. первоначально называлась модальной логикой, т.е. логический анализ таких философ-

ских понятий, как «возможность» и «необходимость». Эти два понятия, начиная с Аристотеля, привлекали к себе постоянное внимание философов, а с развитием символической логики появилась уникальная возможность точными методами проанализировать указанные модальности и их взаимоотношения. То же самое случилось с такими философскими понятиями, как «будущее» и «прошлое». С развитием модальной логики в сфере логических исследований стали попадать все новые виды модальностей: временные, модально-временные (не механическое соединение, а синтез модальных и временных операторов), физические или причинные, деонтические, эпистемические и др.

Ф.л. имеет языковой и технический аппарат более богатый и, главное, более гибкий, чем аппарат символической логики, что сделало возможным анализ и логическую реконструкции чисто философских проблем, даже таких фундаментальных, как проблема фатализма и свободы воли, детерминизма и случайности, времени и асимметрии времени, существования и всеведения Бога и т.д.

Понятие Ф.л. противоречиво. С одной стороны, сюда относятся все те логические исследования, которые не являются чисто математическими и не имеют отношения к символической логике, понимаемой многими логиками-философами как «игра в символы». С другой стороны, современные модальная логика, временная, интуиционистская и особенно многозначная и некоторые другие суть не что иное, как разделы символической логики: те же методы символизации и аксиоматические способы построения и, главное, во многом те же чисто технические задачи и проблемы.

ФИНАЛИЗАЦИЯ НАУКИ — концепция, выдвинутая Штарнбергской группой философов, согласно которой развитие науки определяется как «процесс, в котором внешние по отношению к науке цели становятся ведущими в развитии теории». Речь идет о таком типе развития науки, который, с одной стороны, представляет собой род фундаментальных исследований, с другой стороны, детерминирован внешними целями применения научного знания. Главным условием «Ф.н.» является определенный уровень развития, зрелости той или иной научной дисциплины. В развитии естествен-

ненаучных дисциплин штартнбергцы выделяют три стадии: а) допарадигматическая, когда преобладает эмпирическая стратегия — эксперименты, описания, классификации. При этом возможна ориентация на внешние цели, однако это не финализация, а «функционализация», т.к. наука воспринимает внешние цели, не специфические для них, теоретическим способом; б) парадигматическая — когда осуществляется разработка и подтверждение основополагающей для какой-либо предметной области научной теории. Это внутреннее развитие не допускает ориентации на внешние цели; в) постпарадигматическая, или фаза «финализации науки», состоящая в специализации теории на решении определенных социально значимых проблем. В качестве примеров такого развития штартнбергцы приводят создание агрохимии Ю. Либихом на основе «методической зрелости» органической химии, нацеленную на решение практических проблем разработку теории пограничного слоя на основе гидродинамики.

Если для представления особенностей специальных научных дисциплин штартнбергцы применяют описанную выше «трехфазовую модель», утверждая «сильный экстерналистский тезис» в третьей, постпарадигматической фазе, то по отношению к науке в целом используется «двухфазовая модель» со «слабым экстерналистским тезисом»: «фактический дарвинизм» прежней истории науки (примерно до середины XIX в.) и современная тенденция к Ф.н.

Литература: Кезин А.В. Идеалы научности / Философия и методология науки. М., 1996; Stamberger Studien I. Fr. am Main, 1978.

ФИНИТИЗМ — методологическая установка в математике, направленная на устранение из доказательных рассуждений принципов, основанных на допущении актуальной бесконечности. В современной математике Ф. проявляется в двух основных формах: как система требований к *метатеории*, призванная гарантировать надежность последней, и как особое направление математических исследований, задача которого — редукция математических теорий, основанных на трансфинитных рассуждениях, к конечным основаниям и процедурам. Требование финитности доказательств является одним из ограничений, сформулированных Д. Гильбертом для приемлемого метатеоре-

тического рассуждения. Несмотря на провал гильбертовской программы, в целом идея обоснования математического рассуждения, путем сведения трансфинитных рассуждений к финитным, продолжает оказывать влияние на развитие логики и оснований математики. В последние годы появилось значительное число исследований, смысл которых состоит в демонстрации новых приемов такого рода сведения. Ф. развивается и как особая система методов, направленных на создания простых (конечных) процедур для решения задач, общая формулировка которых существенно связана с бесконечностью. Эти исследования не относятся к обоснованию математики, а имеют своей целью поиск приемлемых для практики алгоритмов решения задач, свободных от процедур бесконечного перебора. Ф. в этом смысле реализуется в конструктивной математике, а также в некоторых специальных приемах устранения бесконечности, выработанных в различных областях математики.

Литература: Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики. М., 1982; Shaughan Lavine Understanding the Infinite. L., 1994; Тихомиров В.М. Финитизация бесконечности в классическом анализе / Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. М., 1997; Зенкин А.А. Метод супериндукции: логическая акупунктура математической бесконечности / Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. М., 1997.

ФОРМА ХУДОЖЕСТВЕННАЯ (лат. forma — вид, образ, облик) — комплекс средств и способов воплощения художественного содержания, структурного его выражения. Определения Ф.х. в истории эстетики различны: это понятийная сущность предмета, его энтелехия (Аристотель); нечто очищенное от случайностей, существенное в индивидуальном проявлении, образующее архитектурный строй произведения (А. Гильдебранд); специфический результат имманентной художественной воли (А. Ригль); художественное единство различных стилистических приемов (Г. Вельфлин); продукт целеустремленного возбуждения человеческой души (В. Кандинский); «не вещь, не материал, а отношения материалов» (В. Шкловский); способ «изоляции» «события бытия», выведения его из познавательного и этического ряда (М. Бахтин); осуществление художественного порядка (абстракт-

ФОРМАЛИЗАЦИЯ

ционизм, супрематизм). Формообразование по Гегелю: различные исторические стадии соотношения идеи и реальности как Ф.х.; по Я. Мукаржовскому: а) художественная техника, б) уникальное сочетание всех элементов и частей произведения, в) развитие искусства в соответствии с внутренними, имманентными законами.

Существуют разные уровни Ф.х.: уровень, непосредственно обусловленный содержанием, — это внутренняя форма (структурно-архитектонические, пространственно-временные, ритмико-интонационные отношения, конфликт) и уровень, в меньшей мере связанный с содержанием, — это внешняя форма (красочный мазок, темп, фактура и т.п.). Однако подобное разграничение — теоретическая условность, с помощью которой подчеркивается, с одной стороны, общеэстетический аспект искусства (внутренняя форма) и, с другой стороны, средства выражения, специфичные для отдельных его видов (внешняя форма). Характер художественного приема может опосредованно соотноситься с замыслом. Например, белая, желтоватая, коричневая, голубоватая бумага в графике — казалось бы, внешний фон — могут существенным образом сказаться на восприятии содержания, использование металлического грифеля, итальянского карандаша, пера, кисти, угля чутко соотносится с содержанием рисунков, с их стиливой доминантой. Эти органичные связи формы и содержания, материальных выразительных средств и эстетического восприятия содержания особенно значимы в музыке.

Литература: Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. М., 1971; Бахтин М. Проблема содержания, материала и форма в словесном художественном творчестве; Слово в романе; Из предистории романного слова / Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. М.—Л., 1930; Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х т. Т. 4. М., 1973; Гильдебранд А. Проблемы формы в изобразительном искусстве. М.—Л., 1930; Мукаржовский Я. Традиция формообразования / Структуральная поэтика. М., 1996; Тынянов Ю. Литературный факт / Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977; Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970; Волкова Е. В. Произведение искусства — предмет эстетического анализа. М., 1976 (раздел II, гл. 2; раздел IV).

ФОРМАЛИЗАЦИЯ — метод выявления и уточнения научного знания путем придания ему строго фиксированной формы.

Одним из таких методов является аксиоматизация, т.е. построение аксиоматической теории. В этом случае исходному знанию, которое первоначально является интуитивным, носит содержательный характер и описывается на естественном языке, придается определенная структура — выделяются наиболее общие утверждения, которым придается статус аксиом, все остальные положения теории выводятся чисто логически из этих аксиом в качестве теорем; все термины, кроме исходных, входящих в аксиомы, вводятся по определению и их можно использовать только в смысле данных определений. Впервые метод Ф. был применен Аристотелем при построении первой логической теории — силлогистики. Несколько позже этот метод Аристотеля был использован Евклидом при построении классической геометрии.

Строго говоря, употребление естественного языка при Ф. является нежелательным. Именно по этой причине аксиоматика Евклида оказалась не полной. Ему не удалось в качестве аксиом задать все свойства геометрических объектов, которые реально использовались при доказательстве теорем. Ряд положений он применял интуитивно, неявным образом опираясь на термины, смысл которых не был формализован. Более совершенным методом Ф. является метод построения формальных теорий — исчислений. С этой целью предварительно осуществляется Ф. естественного языка, т.е. создается специальный язык символов. В этом языке задаются правила порождения осмысленных последовательностей символов (например, формул), которые становятся содержательными утверждениями благодаря их интерпретации. Отдельные утверждения объявляются аксиомами. Вводятся правила преобразования одних последовательностей в другие, которые выступают в качестве логических правил дедукции. При этом сама дедукция превращается в формальный вывод, т.е. в такую последовательность шагов, осуществление которых не требует обращения к смыслу используемых понятий. Тем самым Ф. — содержательное понятие доказательства. В настоящее время такой метод Ф. широко применяется в математике и логике. Другим примером использования метода Ф. является построение формального аналога интуитивного понятия алгоритма. Было предложено несколько способов такой Ф., которые

оказались эквивалентными друг другу. Последнее подтверждает тезис А. Чёрча, высказанный им в 1936 г., о том, что предложенные формальные аналоги полностью описывают смысл исходного интуитивного понятия алгоритма.

Метод Ф. является важным теоретическим методом познания, т.к. целый ряд вопросов может быть решен только при наличии соответствующих формальных построений. Относительно формализованных систем знания — исчислений — ставятся и решаются вопросы об их непротиворечивости, т.е. о невозможности доказательства в системе некоторого утверждения и его отрицания, о полноте, т.е. о доказательстве в ней каждого содержательно истинного утверждения, которое может быть сформулировано на языке теории. Построение формального аналога понятия алгоритма позволило доказывать теоремы о неразрешимости некоторых проблем, т.е. о несуществовании соответствующих алгоритмов.

Д. Гильберт выдвинул программу обоснования математики посредством ее Ф. Однако последующие исследования показали ограниченность метода Ф. Так, в 1931 г. К. Гёделем была доказана теорема о том, что обычная арифметика натуральных чисел не может быть Ф., т.е. истинные предложения арифметики нельзя полностью аксиоматизировать. Это указывает на принципиальную неустранимость содержательных методов исследования даже в такой науке, как математика.

ФОРМАЛИЗОВАННЫЙ ЯЗЫК — искусственный язык логики, предназначенный для воспроизведения логических форм контекстов естественного языка, выражения логических законов и способов правильных рассуждений средствами строящихся на его основе логик.

Построение Ф.я. начинается с задания его алфавита — совокупности исходных, примитивных символов языка. В алфавит включаются логические символы (знаки логических операций и отношений, например, пропозициональные связки и кванторы), нелогические символы (параметры дескриптивных составляющих естественного языка) и технические символы (например, скобки). Затем формулируются так называемые правила образования сложных знаков Ф.я. из

простых — задаются различные типы правильно построенных выражений. Наиболее важным их видом являются формулы — аналоги высказываний естественного языка.

Отличительной особенностью построения Ф.я. является эффективность определений всех его синтаксических понятий: они позволяют алгоритмически решать вопрос о принадлежности произвольного символа или последовательности символов алфавита к тому или иному классу языковых выражений.

Иногда в состав Ф.я. наряду с алфавитом и правилами образования включают так называемые правила преобразования — процедуры дедукции, точные правила переходов от одних последовательностей символов к другим. В этом случае Ф.я., по существу, отождествляется с логическим исчислением. Другая трактовка Ф.я. предполагает принятие правил интерпретации его выражений, позволяющих каждую синтаксическую категорию знаков сопоставить с семантической, что существенно для выявления логических форм языковых выражений.

Ф.я. могут обладать различными выразительными возможностями. Так, пропозициональные языки позволяют исследовать логическую форму лишь на уровне сложных высказываний, без учета внутренней структуры простых высказываний. Языки силлогистики позволяют фиксировать логические отношения в сфере общих терминов. Первопорядковые языки воспроизводят структуру как простых (и атрибутивных, и реляционных), так и сложных высказываний, но в них разрешается квантификация только по индивидам. В более богатых Ф.я. — языках высших порядков — допускается квантификация также по свойствам, отношениям и функциям.

ФОРМЫ ЖИЗНИ — понятие, первоначально введенное немецким психологом Э. Шпрангером (Spranger E. Lebensformen. Halle, 1922) и обозначавшее способ ценностной и профессиональной ориентации человека в процессе познания мира. Наиболее известна трактовка данного понятия в поздней философской концепции Л. Витгенштейна, отражающая социокультурный смысл учения о *языковых играх*. Она выражает факт взаимопереплетения лингвистической и нелингвистической активности людей. Приоритет отдается Витгенштейном лингвистической

ФОРМЫ ПОНИМАНИЯ

активности, закономерности которой (конвенциональность, правилосообразность, самоочевидность и др.) приписываются всей человеческой практике. В каждой Ф.ж. устанавливается свой критерий «следования правилам». Ф.ж. — «протофеномены» любой культуры и в то же время этапы естественной (биологической) истории человека. Понятие «Ф.ж.» впоследствии было использовано теми представителями аналитической философии, которые придерживались концепции социокультурной относительности в вопросе о познании «иных культур» (П. Уинч и др.).

ФОРМЫ ПОНИМАНИЯ — виды постижения объективированных проявлений деятельности человеческого духа. В наиболее разработанном виде данное понятие представлено В. Дильтеем, который выделяет элементарные и высшие Ф.п. К элементарным относится «истолкование одного отдельного проявления жизни». Логической формой его выражения является аналогия. К высшим Ф.п. относятся понимания «целостной связности жизни» и «внутреннего мира людей». Логической формой их выражения является «индуктивный вывод от отдельных проявлений жизни к связности жизни как целого. Предпосылка вывода — знание о душевной жизни и ее отношениях к среде и обстоятельствам» (Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 144). Так как множество проявлений жизни не может представить всю полноту целого, то вывод всегда будет носить вероятностный характер.

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА — направление немецкой философии, заложившее в 30-е гг. XX в. основание критической теории, исторически связанное с теоретической деятельностью Института социальных исследований (основан в 1923 г. при Университете г. Франкфурт-на-Майне). Основоположниками направления являются Макс Хоркхаймер (1895—1973) (директор Института в Германии с 1930 г. до его закрытия в 1934 г., а затем восстановленного в США при Колумбийском университете как Новая школа социальных исследований), Теодор Адорно (1903—1969) (директор Института после его воссоздания в Германии — с 1958 г.) и Герберт Маркузе (1898—1979). К младшему поколению франкфуртцев относят Юргена

Хабермаса (р. в 1929 г.). Сотрудниками Института в разные годы были Э. Фромм (1900—1980), В. Беньямин (1892—1940) и др.

Задачей критической теории Ф.ш. была разработка новой эпистемологии и критики общества развитого капитализма (статья М. Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория», 1937). Предметом критического анализа стали как организация современного капиталистического общества, так и существующие теоретические концепции его обоснования (критике подвергся в том числе и марксистский экономический детерминизм). Критическая политическая позиция Ф.ш. наиболее ярко сформулирована в ставшем эмблематическим для всей послевоенной философии вопросе: «Как можно философствовать после Освенцима?» Вопрос, таким образом, относился ко всей предшествующей рациональной традиции. В противовес инструментальной, или технологической, рациональности как принципу капиталистического общества франкфуртцы выдвинули принцип методологической междисциплинарности (Хоркхаймер М. и Адорно Т. Дialeктика Просвещения, 1947) и считали необходимым соединить различные социальные концепции (в том числе во многом противостоящие друг другу Маркса и Вебера, например) с классическим психоанализом З. Фрейда для объяснения экзистенциальных и культурологических проблем. Позитивные концепции рациональности франкфуртцев разнообразны и часто оспаривают друг друга: миметическое мышление (Адорно Т. Эстетическая теория, 1970), высвобождение чувственности (Маркузе Г. Эрос и цивилизация, 1956; Одномерный человек. Исследования по идеологии развитого индустриального общества, 1964; Опыт об освобождении, 1969), нормативная коммуникативная теория (Хабермас Ю. Знание и интерес, 1968; О логике социальных наук, 1970; Теория коммуникативных действий, 1981).

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ — одна из главных парадигм идеала познания в классической эпистемологии, выраженная в ориентации на принцип достаточного основания. Уже в античной философии отчетливо различаются «мнение» (doxa), пусть даже истинное, и прочное и надежное знание (episteme), такое, которое не дает никаких

поводов для сомнений в его истинности. Разграничение подлинного знания и псевдознания, истины и лжи — важная задача теоретико-познавательных концепций Аристотеля и Евклида, Бэкона и Декарта, Лейбница, Канта и Гегеля, Карнапа и Гуссерля, а также для многих других эпистемологов. Долгая история Ф. есть история постоянных поисков «начал познания», исходного пункта для обоснования «надежного фундамента», на который могла бы опираться вся система научных знаний.

Ф. во всех его версиях базируется на принципиальном различии двух типов (классов) познавательных инстанций: с одной стороны, когнитивно первичных, абсолютно достоверных, непроблематичных, которые должны составлять «фундамент» и исходный базис обоснования научного знания; с другой стороны, когнитивно вторичных, проблематичных, гипотетических, а потому требующих обоснования. Вторичные инстанции могут считаться подлинным знанием тогда и только тогда, когда они достаточно обоснованы. Само же обоснование понимается как редукция вторичных, проблематичных инстанций к первичным познавательным инстанциям. В любой версии Ф. можно выделить три главные операции: разделение всех познавательных инстанций на первичные (оправдывающие) и вторичные (оправдаваемые); принятие стабильных интуитивно ясных первичных познавательных инстанций, предназначенных быть фундаментом познания; редукция проблематичных вторичных инстанций к непроблематичной базисной инстанции.

Фундаменталистская модель познания имеет ряд важных следствий. Одно из наиболее существенных из них — теоретический монизм. Дело в том, что необходимым минимальным условием любой обосновывающей модели является непротиворечивость, согласованность между обосновывающей и обосновываемой инстанциями. Любая несогласованность была бы абсолютной противоположностью принципу достаточного обоснования. Инстанция, допускающая одновременно несколько логически несовместимых теорий, не может выступать в качестве базиса. Ф., таким образом, предполагает теоретический монизм: одна истина, один фундамент всего познания, одна теория, которая в идеальном случае завершенной научности могла бы выступать как знание. Ф.

тесно связан также с представлением о том, что стабильность является весьма ценным эпистемологическим качеством. Это естественно, т.к. сам фундамент, согласно классическим взглядам, может быть прочным, надежным, «вечным творением». Соответственно, любое истинное познание, построенное на этой основе, должно характеризоваться такими же позитивными, с точки зрения Ф., чертами. Так, стабильность становится в классической модели познания ведущим признаком истинности. Еще одним важным следствием Ф., тесно связанным с предшествующими, является кумулятивистская теория познавательного прогресса, согласно которой последний осуществляется скорее не революционным образом, посредством опровержения и вытеснения старого в пользу нового, а эволюционным — через аккумуляцию новых знаний на основе традиционного познавательного базиса, который дополняется и расширяется, может быть даже на периферии модифицируется, но в своем «твердом ядре» остается незатронутым. В такой познавательной модели революция если и предусматривается, то только как однократный, конституирующий науку акт, связанный с обнаружением «истинного» эпистемологического фундамента и установлением окончательного обоснования научного познания. Если эта революция осуществлена, все прочие революции становятся не просто излишними, но даже невозможными.

В современности Ф. подвергается острейшей критике (*антифундаментализм*). Вместе с тем имеются и его защитники. Новый вариант «последнего обоснования» (трансцендентально-прагматический Ф.) предлагает, например, современный немецкий философ К.-О. Апель.

Литература: Кезин А.В. Идеалы научности / Философия и методология науки. М., 1996; Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1969; Apel K.-O. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. Fr. am Main, 1998.

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ — основные виды физических взаимодействий. Одна из основных задач физической теории состоит в нахождении единой причины частных явлений и в установлении наиболее общих законов природы. Сформулировав закон всемирного тяготения, Нью-

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

тон объединил явления земного и космического тяготения. Записав уравнения электромагнетизма, Максвелл с единых позиций объяснил электрические и магнитные явления. В общей теории относительности Эйнштейна раскрыта связь геометрии физического пространства с гравитацией. Казалось, успехи общей теории относительности приведут в конце концов к созданию единой теории поля. Эйнштейн до конца жизни пытался создать единую геометрическую теорию поля, но решить эту задачу ему не удалось. Он исходил из предположения, что существуют только два подлинно фундаментальных макроскопических поля — гравитационное и электромагнитное.

В 1930-х гг. при исследовании структуры атомных ядер были открыты сильные взаимодействия. Сильновзаимодействующие частицы (протоны, нейтроны и др.) получили название адронов, а переносчики этого взаимодействия — глюонов. Позднее был открыт четвертый тип Ф.в. — слабое, названное так потому, что оно оказалось значительно слабее сильного и электромагнитного, но сильнее гравитационного. Это взаимодействие наблюдается при некоторых ядерных реакциях и сопровождается излучением нейтрино — нейтральных частиц, обладающих либо нулевой, либо очень малой массой. Единая теория взаимодействия должна, очевидно, включать все четыре типа Ф.в., известных к настоящему времени. С мировоззренческой точки зрения трудно предполагать, что природа настолько расточительна, что эти взаимодействия полностью автономны. Однако объединение этих взаимодействий в рамках единой теории оказывается очень трудным делом из-за значительного несходства их между собой. Весьма различаются, например, константы взаимодействия для этих четырех случаев: около 1 для сильного, $1/137$ для электромагнитного, 10^{-5} для слабого и 10^{-39} для гравитационного. Кроме того, эти константы сильно зависят от энергии, причем по-разному — для разных типов взаимодействий.

Первый успех на пути создания единой теории поля был достигнут в 1960-х гг., когда американские физики С. Вайнберг и Ш. Глэшоу вместе с пакистанским ученым А. Саламом построили теоретическую модель, объединившую электромагнитные и слабые взаимодействия. Объединенное взаи-

модействие получило название электрослабого. Переносчиками этого взаимодействия оказались массивные промежуточные бозоны, порождающие в дальнейшем электрон и антинейтрино. Бозоны были открыты в 1983 г. на протонном ускорителе Европейского центра ядерных исследований (Швейцария). Следующий шаг — это теория Великого объединения, включающая не только электромагнитное и слабое, но также и сильное взаимодействие. В основу этой теории положены идеи калибровочных преобразований, введенных немецким математиком Г. Вейлем еще в 1918 г. Суть идеи Вейля состоит в том, что на характере физических законов не сказывается изменение длины в каждой точке пространства. Это позволяет производить неоднородные замены с отношением масштабов, которое меняется от точки к точке. Объединение всех трех взаимодействий, согласно этой теории, наступает при громадной энергии — 10^{15} ГэВ. Один из важных выводов теории Великого объединения состоит в том, что вещество, из которого построена Вселенная, должно быть нестабильным. Время жизни протона, по оценкам ученых, составляет порядка 10^{31} лет. Следы распадов протона пока безуспешно ищут в нейтринных лабораториях России, США и Индии. Для эволюции Вселенной этой вопрос имеет принципиальное значение.

Включение в развиваемую теорию объединенных взаимодействий гравитации получило название суперсимметрии, или супергравитации. Создание такой теории — пока дело будущего. Даже если теоретикам удастся справиться с решением этой задачи, в их распоряжении окажется всего лишь набор правил и уравнений. «Но что вдыхает жизнь в эти уравнения, — спрашивает английский физик С. Хокинг, — и создает Вселенную, которую они могли бы описывать?.. Почему Вселенная идет на все хлопоты существования? Неужели единая теория так всемогуща, что сама является причиной своей реализации? Или ей нужен создатель, а если нужен, то оказывает ли он еще какое-нибудь воздействие на Вселенную? И кто создал его?»

Упрекнув философов в том, что они уходят от исследования этих вопросов, Хокинг процитировал Л. Эйнштейна: «Единственное, что еще остается философии, — это анализ языка». Какое унижение филосо-

фии, замечает по этому поводу Хокинг, с ее великими традициями от Аристотеля до Канта.

Однако, рассуждая так, Хокинг не прав дважды. Во-первых, он не понял самого Витгенштейна, который поставил перед собой задачу найти *mathesis universalis* — универсальное уравнение, которое могло бы дать философии то, что математика получила, освоив язык символов. Витгенштейн формулирует правила запрета высказываний, которые могут оказаться бессмысленными, он хочет определить границы тех высказываний, которые могут быть отражены в языке. За сто лет до него сходный принцип сформулировал С. Карно: «Говорить мало о том, что знаешь, и совсем не говорить о том, чего не знаешь». Вторая ошибка Хокинга — это чрезмерные надежды, которые он связывает с ожидаемым решением проблемы суперсимметрии, или Теорией Всего, как он ее называет. На эту ошибку указывает русский физик А.Д. Линде, которому будущие задачи универсальной физической теории видятся иначе. «Не может ли быть так, — спрашивает он, — что сознание, как и пространство-время, имеет свои собственные степени свободы, без учета которых описание Вселенной будет принципиально неполным? Не окажется ли при дальнейшем развитии науки, что изучение Вселенной и изучение сознания неразрывно связаны друг с другом и что окончательный прогресс в одной области невозможен без прогресса в другой?»

К настоящему времени на вопросы, которые ставит Линде, получен положительный ответ, и ответ этот дает теория *физического вакуума* в ее различных вариантах (теория торсионных полей вакуума А.Е. Акимова — Г.И. Шипова, бюонная теория Ю.А. Баурова, феноменологическая модель семантической Вселенной В.В. Налимова — Л.В. Лескова). Отличительная особенность современных теорий физического вакуума — выход в область психофизики, иными словами, моделирование сознания. Другая отличительная особенность этих теорий — новый подход к проблеме Ф.в., и в частности предсказание пятого типа Ф.в. Особая роль вакуума в формировании элементарных взаимодействий отмечалась давно. Так, вскоре после работ Эйнштейна по общей теории относительности или релятивистской теории гравитации, работы И. Ликата в Италии и

М. Реквард в Германии показали, что с гравитационным полем можно сопоставить физическую реальность, отнеся ее к квантовому вакууму. Идеи о фундаментальной роли вакуума высказывали Л. Яноши, А. Руеда, Г. Путхофф и др.

В работах А.Е. Акимова, Ю.А. Баурова, Г.И. Шипова были получены теоретические и экспериментальные доказательства существования в природе пятого Ф.в. В теории Шипова это торсионное поле, или поле инерции, порожаемое спином. В теории Баурова это поле возникает при взаимодействии векторного потенциала магнитного поля некоторой системы с новой фундаментальной векторной постоянной — космологическим векторным потенциалом. Предсказания обеих моделей вакуума о существовании нового типа взаимодействий получили надежное подтверждение в экспериментах.

Литература: Окунь Л. Б. Физика элементарных частиц. М., 1988; Laszlo E. The Whispering Pond. A Personal Guide to the Emerging Vision of Science. Rockport MA, 1998.

ФУНДИРОВАНИЕ (нем. Fundierung — обоснование, основание) — термин, используемый в феноменологии для описания отношений обоснования. В «Логических исследованиях» Гуссерль определяет отношение Ф. следующим образом: А фундировано посредством В, если для существования А существенно необходимо В, только в единстве с которым А и может существовать. Отношение Ф. может быть односторонним (А фундировано в В) или двухсторонним (А и В фундированы друг в друга). В феноменологии получило широкое распространение понятие одностороннего Ф., употребляемое применительно к иерархии уровней конституирования и к соотношениям различных видов актов сознания и их интенциональных коррелятов (см. *Ноззис*, *Нозма*). Согласно феноменологическому учению, все комплексные высокоуровневые акты и предметности фундированы в изначальных простых актах и предметах. Так, например, созерцание сущности (см. *Идеация*) фундировано в чувственном восприятии, а логические суждения — в «допредикативных» очевидностях *жизненного мира*.

Литература: Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2 (Husserliana, 19–20). Den Haag, 1984; Husserl E. Erfahrung und Urteil. Prag, 1936.

Х

ХАОС (от греч. *χάος* — зияющее, пропасть, тьма) — в греческой мифологии понятие, означающее мрачное и беспредельное пространство подземного царства, первобытный мрак, предшествовавший сотворению мира. Два способа интерпретации греческих мифов — физический и теологический — приводят к двум разным пониманиям Х. С одной стороны, это — бесконечное пространство, нечто, лишенное всех реальных вещей и их свойств, а с другой стороны, это и место, являющееся прародиной всего, животворящее и первородное существо. «Перво-наперво возник хаос (Бездна)...» (Гесиод). В разных толкованиях мифов Х. мог получать различные значения, но всегда оставался первоосновой всего. Физическая интерпретация древнегреческой мифологии привела к образованию философии, а теологическое толкование поддерживало становление богословских концепций. Так, Аристотель понимал под Х. пустое физическое пространство, вместилище всех реальных тел, некое место для физических тел, само являющееся бестелесным, но имеющее три пространственные характеристики, как и любое тело. У Платона Х. мыслится тоже как некое неоощуемое природное первоначало, приемлющее все тела. Платоновский Х. тождествен самому себе. Вбирая в себя все формы, он тем не менее своей формы не изменяет. Изменение касается лишь формы вещей, входящих в данное вместилище. Интересно отметить, что Платон не фиксирует за данным понятием никакого специального термина, содержание его определяется контекстуально. Более того, Платон критикует ранние философские представления, отождествлявшие первородное начало с водой, воздухом, огнем и пр. «Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всеприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся» (Платон. Соч. В 3-х т. Т. 3 (1). М., 1971. С. 492).

Понимание Х. как неупорядоченного состояния, предшествовавшего возникновению всех вещей, наиболее типично для античного мировоззрения, черты которого специфически наследует средневековые и otto-

лоски его доживают до нашего времени в обыденном содержании этого понятия (крайний беспорядок, неразбериха; нечто, лишенное систематичности, ясности, стройности). И одновременно следует отметить, что Х. является не только мифологическим персонажем, но и философским, научным понятием, которое связано с первой попыткой объяснения происхождения мира.

ХАРИЗМА (греч. *χάρισμα* — оказанная милость, дар божий) — исключительная одаренность, обладание некоторым лицом, институтом, действием или символом, особыми исключительными качествами, воспринимаемыми людьми, на которых они направлены, как сверхъестественные, доступные только избранным личностям и оказывающими на них огромное психоземotionalное воздействие. Величие носителей Х. не зависит от моральной и исторической оценки их личности и деятельности.

Понятие впервые появляется в социологических теориях Э. Трельча и М. Вебера. С помощью понятия Х. Вебер выделяет особый вид господства — харизматический, основанный на аффективном способе легитимации и противостоящий рациональному и традиционному способам осуществления власти. Харизматическая власть — это власть пророка, лидера, вождя, основанная на безоговорочном, минимально осмысленном и ярко эмоционально окрашенном подчинении народа, верящего в Х. их господина.

Литература: Вебер М. Избр. произв. М., 1990.

ХИЛИАЗМ (от греч. *χίλις* — тысяча) — то же, что милленизм — учение о наступлении тысячелетнего царства Иисуса Христа. Истоки идеи относятся к дохристианским временам. Согласно иудаизму Мессия станет земным царем, который создаст царство, где евреи обретут свободу, силу и власть. Христианский Х. основан на толковании пророчеств Откровения Иоанна Богослова о втором пришествии Христа и его тысячелетнем царстве (20:4). Так, миллениарии верили, что это царство наступит на земле, и мыслили его как состояние райского блаженства и совершенства, гармонии между ставшими безгрешными людьми и обновленной, прославленной природой. Это учение было популярно в раннем христианстве в общинах Малой Азии (II в.), Египта (III в.). Хилиастские идеи

развивали такие видные деятели христианской церкви, как Тертуллиан (ок. 160 — ? гг.), Коммодиан (III в.), Мефодий Тирский (конец III — начало IV в.), Викторин Пиктавийский (IV в.), Лактанций (ок. 250 — ок. 330) и др. С христианами вели полемику: епископ римский Гай (конец II — начало III в.), епископ Александрийский Дионисий (III в.), Григорий Богослов, Аврелий Августин. В III в. Х. был осужден церковью, но возродился в истории: в средневековых ересьях (иоахимиты, гуситы, амальриканы), в радикальных течениях Реформации (Мюнцер, анабаптисты), в Новое время (социниане, лабадисты др.) и позднее, у мормонов, у пятидесятников и некоторых протестантских богословов. Различают два типа миллениаризма: постмиллениаризм и премиллениаризм. Сторонники первого типа считают, что Иисус Христос явится вторично на землю после прохождения тысячелетия, а приверженцы второго — до истечения тысячелетия. По-разному в этих типах миллениаризма трактуется характер тысячелетнего царства Христа и событий, предшествующих его наступлению. Например, евангельские христиане в духе апостолов, христиане евангельской веры и христиане веры евангельской полагают, что царство Христа имеет космический характер и будет установлено «на небе» (космопремиллениаризм). Евангельские христиане — святые сионисты и пятидесятники-сионисты учат, что тысячелетнее царство будет основано Христом на земле (геопремиллениаризм), причем пятидесятники-сионисты говорят о конкретной локализации царства Христа — на иерусалимском холме Сион. Разнятся точки зрения и по вопросу, войдут ли в тысячелетнее царство умершие, представители других христианских конфессий и пр.

ХОЛИЗМ (от греч. ὅλος — весь, целый) — философская концепция, утверждающая приоритет целого по отношению к частям. Х. исходит из того, что качество целого всегда превосходит сумму качеств его частей, т.е. в целом присутствует некий остаток, который существует вне качеств частей, может быть, даже до них. Это дополнительное качество целого как такового обеспечивает связанность предмета и влияет на качества отдельных частей. Соответственно, познание в этом случае реализуется как процесс позна-

ния частей на основании знания о целом. Такой подход, при всей его внешней привлекательности, часто приводил к мысленному конструированию указанного «остатка», что вело к спекулятивным объяснениям реальных процессов.

ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ — многочисленные течения в современном христианстве, обосновывающие социалистическую идеологию и практику положениями евангельского учения. Возник непосредственно под влиянием революционных событий 30—40-х гг. XIX в. во Франции как разновидность «феодалного социализма» в противовес «научному социализму» и социалистическому рабочему движению. Предшественники и родоначальники — Ф.Ж. Бюше, Ф. Гюз и Ф. де Ламенне, примкнувший к ним в конце своей жизни Ф. Морис и др. Они считали революцию нормальным явлением общественной жизни и пытались доказать, что она создала условия для развития таких социальных ценностей, которые заключены в самом христианстве.

Бюше, сопоставляя революцию с основными принципами протестантизма, не нашел между ними чего-либо общего, поскольку протестантизм провозглашает верховенство индивидуального разума, тогда как революция — принцип верховенства народа, «догмат братства, который непосредственно вытекает из учения церкви и отвергает эгоизм, к которому приводит протестантизм». По мнению Гюз, достижением революции был отрыв христианства, точнее, его католической версии, от государства, а революционные лозунги свободы, равенства и братства освободили христианство, которое в 1789 г. обрело свой подлинный облик. Ламенне в 1830 г. объявил либерализм «восстанием христианского духа свободы» и в целях пропаганды своих идей основал газету «l'Avenir» («Будущее») под девизом «Бог и свобода», сочетавшую религию с демократическими свободами и призывавшую к отделению церкви от государства. Позже Ламенне стал утверждать «тождество христианского и демократического Евангелия», за что был назван «родоначальником католического социализма» и одним из предшественников христианской демократии.

Не осталась в стороне проблематика Х.с. и в русской религиозной философии, кото-

рая, напротив, отвергла революцию как единственный реальный путь изменения существующих условий жизни. Такую позицию твердо отстаивали Ф.М. Достоевский, Вл.С. Соловьев. В «Дневнике писателя» (IV январский выпуск 1881 г.) Достоевский подчеркивает: «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм!» Надлежащее решение социальных вопросов возможно лишь на основе христианского, а не атеистического социализма, т.е. посредством религиозно-нравственного совершенствования личности, «деятельной христианской любви». «Станем сами лучше, тогда и среда изменится», — часто повторял он свое возражение материалистам. «Каждый человек должен быть человеком и относиться к другим, как человек к человеку» — таков идеал Достоевского.

Ту же мысль выражает Вл. Соловьев, который, говоря о «правде социализма», указывает в то же время на его ограниченность, опасность и на необходимость дать этой правде вселенский христианский смысл. Он ратует за самоотречение, отказ каждого человека от своей «воли» в пользу «безусловного» нравственного начала, видя в этом путь к свободе, равенству и всеобщей солидарности, сущностью которой является христианская религия.

Булгаков также атеистическому социализму с его максимой «единым хлебом жив человек» противопоставлял «вдохновение любви и социального равенства» Х.с., направленного на существование людей во имя Иисуса Христа. Находясь до 1907 г. под влиянием марксизма, он пребывал в плену «той великой жизненной правды, которая содержится в социализме», рассматривал его как «способ практического осуществления христианской любви и солидарности», считал, что «истинное христианство необходимо приводит к социализму», и видел в нем историческое и религиозное призвание России. Вероучительное определение отношения православия к Х.с. Булгаков считал ненужным, потому что это является вопросом не догматики, но социальной этики. Однако, ссылаясь на Отцов Церкви (Василия Великого, Иоанна Златоуста и др.), полагал, что «мы имеем совершенно достаточное основание

для **положительного** отношения к социализму, понимаемому в самом общем смысле как отрицание системы эксплуатации, спекуляции, корысти». Говоря о «догматическом основании» Х.с., он выводил его из идеи православной церкви, из соборного духа православия и опирался при этом на авторитет и духовный опыт тех, кого считал сторонниками социального христианства: славянофилов, Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьева, Л.Н. Толстого и др.

Одной из попыток привести теоретические изыскания в области Х.с. к практическому осуществлению явилось создание в Москве нелегального общества «Христианское братство борьбы» (1905) во главе с В. Свенцишким, В. Эрном, П. Флоренским и др. Программные установки данной организации были близки к булгаковскому Х.с., но во многом утопичны. Свой идеал братство находило не в будущем, а в прошлом, в «первохристианском коммунизме». Столь же утопичны были надежды братства на обращение православной церкви в центр революционной активности.

В 1917 г. вышла в свет брошюра Булгакова «Христианство и социализм», в которой он констатировал, что идеи Х.с. в современной ему России имеют очень благоприятную почву, что «в социализме самом по себе, рассматриваемом как совокупность мер социальной политики, нет ничего, что бы не соответствовало христианской морали», и потому мысль о нем не содержит в себе никаких противоречий и что «его не миновать истории». В данной работе он уже не ищет соединения христианства и социализма, а, наоборот, противопоставляет их, чтобы прийти к выводу о том, что «социализм есть царство от мира сего». Поэтому он отказался от создания партии христианских социалистов: «Пусть социалисты делаются христианами, а через то христианизируется и их социализм, но выступать с проповедью особой партии Х.с. — это значит принижать вселенские глаголы христианства и самую Церковь ставить в положение партии». Такую партию он не считал способной быть в условиях 1917 г. центром единения и сплочения России. По мнению Булгакова, основная мысль Х.с. состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать «положительное» соотношение. «Хрис-

тианство дает для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мешанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в хозяйственной жизни».

Атеистическому социализму Булгаков предъявляет обвинения за его корыстное, нелюбовное, предпринимательское отношение к природе, «отчуждение от матери-земли»; равнодушие потомков к своим умершим предкам, «духовный каннибализм»; безразличие к человеку, игнорирование его трагической природы, подмену человеческой личности законами развития природы и общества; воинствующее мешанство, «буржуазность» и, самое главное, за бессилие изменить природу человека, без чего нельзя добиться существенного, радикального преобразования жизни. Практическое осуществление атеистического социализма в СССР и других бывших социалистических странах стало одной из причин уменьшения числа сторонников и потери былой популярности Х.с. во всем мире.

Литература: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Т. 27. Л., 1984; Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991; Кареев Н. И. История Западной Европы в новое время. Т. 5. СПб., 1898; Шейнман М. М. Христианский социализм. М., 1969; Овсиенко Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма. М., 1987.

ХРИСТИАНСТВО (от греч. *χρῑστός* — помазанник Божий) — одна из трех наряду с буддизмом и исламом мировых религий. Х. распространено главным образом в европейских и американских странах, в меньшей степени в Африке, в Азии и в других регионах. Основными источниками вероучения являются Священное Писание — Библия и Священное Предание — догматы, выработанные на соборах, сочинения отцов церкви. В основе культа (праздников, обрядов, таинств) — события земной жизни Христа.

Х. возникло в I в. в Палестине, найдившейся тогда в составе Римской империи. Недовольство иноземным владычеством, мало считавшимся с местными традициями и религиозными святынями, и невозможность сбросить его земными средствами (восстания жестоко подавлялись); нарастание социального и имущественного расслоения и нарастание внутренних противоречий порождали

настроения неуверенности, апатии, бесперспективности, мистических ожиданий. В это время появляется большое количество бродячих проповедников, возвещавших скорый приход спасителя, мессии (машиах), «помазанника Божия», который спасет народ и станет «царем иудейским». Распространяются различные религиозные течения, среди которых община эссенов (ессеев) отличалась сходством с ранними христианами. О несомненной близости первоначального Х. и иудейской общины эссенов свидетельствуют найденные в 1947 г. рукописные свитки в районе Мертвого моря. Общность мировоззренческих принципов христиан и эссенов прослеживается в мессианизме — ожидании скорого пришествия Учителя праведности, в эсхатологических представлениях, в истолковании идеи греховности человека, в обрядности, в организации общин и отношении к собственности. Эссены называли себя нищими, новым союзом, новым заветом (с Богом), подчеркивая этим свою оппозиционность жречеству. В общинах строго соблюдалось равенство членов, существовала общность имущества (в некоторых имелся общий фонд, но не общее имущество). Члены общины трудились, изучали тексты, практиковали крещение в воде.

Процессы, происходящие в Палестине, в целом были подобны процессам, происходившим в других частях Римской империи. К I в. Римская империя включила в свой состав почти весь эллинистический мир. Она оказывала огромное политическое и культурное влияние и на народы, не входящие в число подданных римского императора: парфян, армян, германцев, франков, саксов, алеманов, готов, славян. Империя грабила покоренные народы и страны посредством налогов, собираемых откупщиками (римляне от налогов были освобождены). Антиримские восстания жестоко подавлялись. В Рим постоянно шел приток дешевых рабов из стран Средиземноморья. Участие свободного населения Италии в войнах, конкуренция рабского труда в латифундиях, наполнение рынка дешевыми и качественными товарами из покоренных стран — все эти факторы способствовали разорению римских ремесленников и крестьян. Богатства и земельные владения сосредоточивались в руках отдельных лиц. Обострялись противоречия между рабами и свободными, между римскими

гражданами и подданными провинций, между потомственной знатью и обогатившимися всадниками. I в. н.э. был также временем становления новой политической формы — империи, опирающейся на военную силу, провинциальную знать и бюрократический аппарат управления, выполняющий волю только императора. Кризис античных порядков и становление новых социально-политических реалий переживались людьми болезненно. Все это обуславливало поиски выхода — спасения от мира зла, в том числе и иррациональным путем. Возрастал интерес к магии, гаданиям, мистической практике сирийско-персидских и иных восточных религий. Популярными становятся культы Митры, Исида, Осириса, Сераписа, орфические дионисийские мистерии. Римская религия, как и различные религиозные учения Востока, не могла дать утешение обездоленным и в силу своего национального характера не позволяла утверждать идею общей справедливости и равенства. Х. прежде всего провозгласило равенство всех людей перед Богом. Оно подвергло сомнению существующие общественные порядки и тем самым породило надежду на избавление от гнета и порабощения отчаявшихся людей. Оно призвало к переустройству мира, выразив тем самым реальные интересы бесправных и порабощенных. Х. давало всем угнетенным утешение, надежду на обретение свободы простым и понятным способом — через признание божественной истины, которую принес на землю Христос, чтобы навсегда искупить все человеческие грехи и пороки.

Тяжелые последствия экономических и политических процессов стимулировали появление в Малой Азии и других областях империи множества различных объединений, товариществ — так называемых «коллегий». Люди объединялись по принципам единой профессии, или общественного положения, или соседства. Члены союзов оказывали друг другу поддержку, имели общую кассу, устраивали собрания. Возникли землячества и религиозные союзы, призванные отправлять культ богов по обычаям родной страны или данной местности. Таким образом, возникающие христианские общины получили готовые, легальные (союзы были запрещены только при Траяне) формы существования. Как ясная и понятная форма социального протеста против бесчеловечных обществен-

ных порядков, Х. быстро превращалось в мощное идейное течение.

Первые христианские проповедники обращались, по-видимому, главным образом к иудеям и лишь отчасти к эллинам и другим «язычникам». Но ортодоксально настроенные иудеи отнеслись к их деятельности враждебно. Очень скоро синагоги из очагов Х. превратились в источники гонений. Сложными были и отношения с имперскими властями, т.к. христиане отказывались от участия в языческих культах и обязательном культе императора. Такое поведение толковалось как свидетельство политической неблагонадежности. Тем не менее идеи раннего Х. привлекали последователей из социально обездоленных слоев населения различной этнической и религиозной принадлежности. Этому способствовала также упрощенная по сравнению с иудаизмом обрядность.

По мере распространения Х. в него вовлекались все более широкие слои населения. Если в первых христианских общинах участие образованных и высокопоставленных лиц было исключением, то с конца I в. и на протяжении II—III вв. в них появляется большое число людей сенаторского и всаднического звания. Участие в христианском движении знати и образованных людей сказалось на изменении характера Х. Радикализм и проповедь неприятия существующих порядков постепенно исчезают, уступая место проповеди непротравления. Примирение Х. с римскими властями последовало в результате окончательного отрыва от иудаизма после подавления иудейских восстаний 66—73, 114—115, 132—135 гг. Однако еще долгое время христиане подвергались гонениям. Ореол мученичества способствовал росту популярности христиан, некоторые из них бежали от преследований в пустыню — так появляется христианское монашество. В 312 г. император Константин Великий издает Миланский эдикт о веротерпимости по отношению к христианской религии. В 325 г. он же обеспечивает свободу Х. во всей Римской империи и равноправие с иными религиями страны. Гонения теперь уже на «язычников» начинаются при сыне Константина императоре Констанции (337—361), императорах Валентиниане (364—375) и Грациане (367—383).

Со временем состоятельная часть христиан сосредоточивает в своих руках управление

имуществом, руководство богослужбной практикой, появляется клир, или духовенство: епископы, диаконы, пресвитеры, митрополиты и др. Эти церковнослужители, в начале избиравшиеся на определенный срок, в дальнейшем стали избираться пожизненно. Организация нарождавшейся церкви все больше тяготела к централизации, римская община постепенно возвышается над прочими общинами западной части империи. Христианские общины все больше отходят от прежних демократических тенденций, явственно проявляется стремление клира к союзу с императорской властью. С другой стороны, мировая империя нуждалась в мировой религии, понятной всем народам империи. Попытки сделать таковой национальную римскую религию успеха не имели. Последняя попытка «реставрации» национальной римской религии была предпринята императором Юлианом, правившим с 361 по 363 г. Она провалилась, а в 391 г. император Феодосий издал эдикт, запрещающий «языческие» культы. Окончательное поражение «язычества» было ознаменовано закрытием императором Юстинианом в 529 г. Афинской Академии — центра распространения античного философского и научного наследия и уничтожением последнего «языческого» святилища — храма Аполлона.

X. усвоило и переосмыслило ряд идей иудаизма, митраизма, древних восточных религий, а также распространенных в те времена философских учений. В X. были переосмыслены идеи иудаизма, такие, как *монотеизм*, *мессианство*, *эсхатология*, *хилиазм*. Соответствующим образом интерпретируя библейские ветхозаветные тексты, богословы разработали христианские представления о провиденциализме, *креационизме*, трансценденности и непостижимости Бога.

В философских системах стоиков, неопифагорейцев, Платона и неоплатоников, частично в аристотелизме были выработаны мыслительные конструкции, понятия и термины, появившиеся в новозаветных текстах, в трудах богословов. Особенно заметную роль в формировании христианского вероучения сыграли неоплатонизм Филона Александрийского (ок. 25 г. до н.э. — ок. 50 г. н.э.) и этическое учение римского стоика Луция Аннея Сенеки (ок. 4 г. до н.э. — 65 г. н.э.).

Согласно традиции, книги, составляющие Новый Завет, считаются боговдохно-

венными и священными. Было время, когда они являлись только частью литературы, возникшей в первые века существования христианства: евангелий, посланий, откровений, деяний отдельных апостолов, от которой сохранилось множество отрывков и ряд целых произведений.

В разных христианских общинах почитались разные тексты и складывались различные традиции толкования учения. Отбор канонических книг продолжался довольно длительное время. Император Константин потребовал от епископов ускорить процесс работы над канонами, но только после его смерти на Лаодикийском соборе 363 г. был установлен перечень канонических произведений, а утвержден он был на Карфагенском соборе в 419 г. Строго определенные книги, признанные церковью священными и подлинными, стали считаться выражением нового союза с Богом — Новым Заветом.

Во II—III вв. важной стороной деятельности христианских писателей была апология X. Апологетическими являлись сочинения «Диалог с Трифоном» Юстина; «Речь к эллинам», «Педагог» и «Строматы» Климента Александрийского; «Philokalia», «О началах» Оригена. При этом богослов Татиан в «Слове к эллинам» высказывает идею о заимствовании библейской мудрости из греческой философии. Климент Александрийский, напротив, полагал, что эллинская мудрость служила введением в X., подготавливала умы к принятию высших истин.

Сочинения апологетов отличаются от позднейших богословских произведений X. отсутствием четкой догматики. Так, Ориген (185—254) высказывает идеи предсуществования души, множественности актов творения миров во времени, Христа-Логоса он понимает как эманацію Бога-отца и др. Но многие суждения апологетов способствовали формированию догматов X. Например, немаловажными оказались идеи Оригена о творении из ничего, Тертулиана — о Троице. Во II—III вв. зарождается христианское богословие.

В основном христианская догматика складывается в период IV—VI вв. Важная роль здесь принадлежит каппадокийским богословам IV в. Григорию Назианзину (ок. 330 — ок. 390), Василию Кесарийскому (ок. 330—397), Григорию Нисскому (ок. 335—394). Так, Григорий Нисский в «Большом

огласительном слове» предложил различие сущности и ипостаси, согласно чему одна сущность присутствует в трех разных ипостасях. Большой вклад в развитие христианского богословия внесли также Отцы западной церкви Амвросий Медиоланский (ок. 340—397), Иероним Блаженный (340/350—420), Августин Аврелий (354—430), Григорий Великий (ок. 540—604). Формирование и окончательное утверждение догматов происходило на церковных соборах. На Никейском и Константинопольском вселенских соборах был сформулирован символ веры.

Христианские догматы утверждались в обстановке острых споров, которые не прекращались и после канонизации догматов. Они велись главным образом вокруг трех главных догматов: триединства Бога, воплощения и искупления. На первых вселенских соборах были осуждены в качестве ересей арианство, евноминианство, апполинарианство, антитринитаризм, несторианство, монофизитство, монофелитство и др. Не все решения соборов и утвержденная на них догматика признавались христианами. В середине V в. часть духовенства, не согласная с решениями Халкидонского собора, положила начало образованию так называемых нехалкидонских церквей, поставивших себя в особое положение по отношению к ортодоксальному Х. Это Армянская, Коптская, Малабарская, Эфиопская, Иаковитская, Абиссинская церкви.

Суть христианского догмата троичности Бога состоит в утверждении, что Бог выступает в трех лицах (ипостасях): Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой. Все три лица составляют единую Святую Троицу, нераздельную в своей сущности, равную в божественном достоинстве. Бог Отец не рождается и не исходит от другого лица. Им из ничего созданы — мир видимый и невидимый, первый человек — Адам и из ребра последнего первая женщина — Ева. Сотворив человека, Бог распространил на него свой промысел. Бог Сын является вторым лицом Троицы, воплощенным и вочеловеченным в образе Иисуса Христа. Христос — тоже истинный Бог, существующий «прежде всех век». Третьей ипостасью является Дух Святой. Он вместе с Отцом и Сыном породил духовную жизнь человека, внушил людям страх Божий, даровал благочестие и вдохновение, способность познания и мудрости. Христианское вероучение со-

держит также догматы о происхождении, назначении и конце мира, о человеке с его греховной природой, о Божьей благодати.

Ожесточенные споры велись и по вопросам культа в связи с отношением к некоторым обрядам (молитвам, крестному знамению и др.) и к почитанию икон.

В процессе своего развития Х. распалось на три крупные ветви: *православие*, *католицизм* и *протестантизм*, в каждой из них выделялись различные течения, направления, группы. Кроме того, существует ряд более мелких по численности последователей ответвлений, таких, как несторианство, монофизитство. Все эти направления отличаются друг от друга особенностями вероучения и культовой практики. Различные направления в христианстве разным образом толкуют догматы, неодинаково относятся к Священному Преданию, обрядам и таинствам. Критика Х. существовала со времен его появления и распространения, например, сочинения Цельса (II в.), Порфирия (III—IV вв.), была распространена в эпоху Возрождения. Начало научному изучению Х. было положено в эпоху Реформации Б. Спинозой и было продолжено Д. Юмом, И. Кантом, К. Вольфем, Ш. Дюптои, Ф.Х. Бауром, Д.Ф. Штраусом, Б. Бауэром, А. Древром, Дж. Робертсоном, Ю. Вельгаузенем и др.

ХРОНОТОП (с греч. χρόνος — время, τόπος — место) — понятие, введенное в сферу гуманитарных наук, эстетики и поэтики М. Бахтиным, обозначающее взаимосвязь художественных пространственных и временных характеристик историко-культурных, жанрово-стилевых общностей искусства или же отдельного произведения. Ученый подчеркивал формально-содержательный синтез категории Х., с помощью которой фиксируется то, как приметы времени раскрываются в пространстве, а пространство измеряется временем, что определяет композицию, жанр и образно-смысловую, ценностно-эстетическую наполненность художественных феноменов. В одних видах искусства ведущим является время, в других — пространство. Основная работа М. Бахтина по этой проблеме — «Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике» (написана в 1937—1938 гг., издана в 1975 г.). В примечаниях Бахтин, ссылаясь на «Трансцендентальную эстетику» И. Канта и на доклад А.А. Ух-

томского 1925 г. о Х. в биологии, определяет свою задачу как исследовательский анализ Х. в процессе конкретного художественного видения в условиях жанра романа.

Обращаясь к истокам европейского романа, в частности к греческому роману, Бахтин выделяет, во-первых, авантюрное романное время, которому свойственно вневременное, зияние между основными моментами биографического времени. Вмешательство судьбы и иррациональных сил в человеческую жизнь концентрируется в таких разрывах, которые обозначаются посредством «вдруг» и «как раз». Авантюрное время связано с мотивом встречи, а последняя — с мотивом разлуки, бегства, обретения, потери. Отсюда такой универсальный для искусства Х., как дорога. Во-вторых, выделяется буколический, или пастушеско-идиллический, Х., в котором природные шклы срослись с пейзажем. В-третьих, в так называемом географическом романе Х. — вынужденное движение в пространстве, при котором герой сохраняет тождество с самим собой.

Для авантюрно-бытового романа римско-эллинистической эпохи характерен Х. странствий и метаморфоз, в которых соединялись превращение и тождество, что специфично и для эллинистической диатрибы, и для раннехристианской житийной литературы, и для философских сочинений, и для античных мистерий. Здесь мы наблюдаем не становление, а кризис и перерождение. Бытовое время срastaется с реальным путем, дорогой по родной стране.

Особое место занимает в этом отношении биографический роман, ведущий начало от платоновских «Апологии Сократа» и «Федона». Человек здесь открыт со всех сторон, публичен, поэтому реальный Х. — площадь («агора»), но в античности это — само государство, высший суд, наука, искусство.

Бахтин анализирует также Х. рыцарского романа. Интересен анализ Х. у Данте как предтечи Достоевского: здесь борьба живого исторического времени с вневременной идеальностью, «вертикаль сжимает в себе мощно рвущуюся вперед горизонталь». В раблезианском Х. Бахтин выделяет категорию роста, пространственных и временных далей; время здесь глубоко пространственно. С другой стороны, идиллический тип восстановления древнего комплекса и фольклорное время в европейском романе свидетельствуют

о том, что пространство в них скрепляет, сближает колыбель и могилу, детство и старость, жизнь поколений. В романе Нового времени Х. встречи и дороги преобразуется. В нем время вливается в пространство. Заметно увеличивается роль замка в «готическом», «черном» романе XVIII в., как пространства, насыщенного временем. У Бальзака и Стендаля гостиная и салон становятся центрами политической и деловой жизни и местом пересечения пространственных и временных рядов романа. Интересна роль порога как Х. кризиса у Достоевского.

Для Бахтина несомненно, что в искусстве «сами вечность и безграничность получают ценностный смысл лишь в соотношении с детерминированной жизнью» человека.

Литература: Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; Он же. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ — понятие эстетики, специфика которого состоит в способности воплощать средствами искусства идею художественного произведения в конкретной чувственной форме. Философов и психологов давно интересует проблема чувственного абстрагирования как альтернативная операция по отношению к логическому абстрагированию. Х.о. дает один из ярких примеров такой абстракции, выраженной в форме чувственного восприятия и переживания реальных фактов и событий, внося сюда целый ряд тонких нюансов эстетического отношения к миру. Выделяют три основных уровня существования Х.о.: образ-замысел, художественное произведение и образ-восприятие. Образ-замысел есть начало творческого процесса в искусстве, где важную роль играет вдохновение и озарение (инсайт) художника.

Обнаружено совпадение многих составляющих образа-замысла в искусстве с аналогичной операцией в науке. Художник и ученый первоначально, на уровне так называемой «проблемной ситуации» движутся в одном и том же интуитивно-образном измерении. Это можно показать на анализе таких понятий, как визуализация и вербализация. Известно, что ученые часто жалуются на муки визуализации, или чувственно-образной представимости, абстрактных научных теорий, и в то же время художники часто говорят о муках слова, или вербализации. Видимо, преобла-

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ТЕКСТ

дание интуиции, эмоциональных переживаний в построении чувственного образа делает его первоначально понятным лишь самому художнику, а поэтому поиски инварианта Х.о., делающего последний понятным и воспринимаемым, являются для художников мучительными. Ученый, напротив, имея дело с вошедшей в научный обиход теорией, тяготеет инвариантностью и логической очевидностью ее положений, а это приводит на первой ступени научного творчества к энергичным поискам визуализации, способов образной обработки возникающих идей и замыслов. Внешняя нестабильность проблемной ситуации, связанная со значительной ролью подсознательного, создает определенные трудности для исследования этого этапа творческой деятельности. Лишь при выходе из проблемной ситуации возникает оппозиция «наука — искусство». В одном случае появляется научное знание, в другом — художественное произведение.

Следующий этап существования Х.о. связан с его воплощением в художественном произведении. Именно на этом наиболее важном этапе творческой деятельности художник выражает себя как мастер-профессионал, а произведение обретает стиль, форму, уникальность, т.е. становится художественно-эстетической ценностью, а также обретает и свое жанровое или видовое своеобразие.

Последний этап существования Х.о. составляет его актуализация в процессе восприятия читателем, зрителем или слушателем. Центральной проблемой Х.о. становится здесь так называемая эстетическая дистанция, как промежуток между дохудожественным и собственно художественным восприятием. Так, при восприятии, например, произведения изобразительного искусства зритель очень часто остается на уровне дохудожественного восприятия. Эстетическое наслаждение, получаемое им от картины, является следствием узнавания предмета, изображенного на холсте (исторического портрета, деталей интерьера и т.д.). Устойчивость и даже некоторая популярность такого типа восприятия основана, видимо, на том, что узнавание близко подражанию, о чем писал еще Аристотель. В действительности узнавание того или иного события на полотне и отождествление его с реальным объектом — это лишь

начало подлинного эстетического восприятия. Для того чтобы пройти эстетическую дистанцию от дохудожественного к художественному уровню, необходимо «второе прочтение» увиденного, основанное на том, что зритель начинает связывать увиденное уже с манерой и почерком художника, с характером художественно-выразительных средств. Так появляется новая художественная система семантических связей. Так рождается Х.о. в сознании и чувствах воспринимающего. Психологи и эстетики подчеркивают, что для преодоления эстетической дистанции в целом ряде случаев необходимо настоящее творческое усилие, в какой-то мере сопоставимое с творчеством художника.

Искусство второй половины XX в. (в частности, постмодернизм) отказалось от многих важнейших составляющих Х.о., обеспечивавших в прошлом его высокую духовность. Натурализовав эстетический и художественный опыт в таких его чертах, как банализация, физиологизация, вульгаризация, искусство заменило операцию абстрагирования, обеспечивающую метафизическое существование Х.о., на рекуррентный принцип повтора с его простейшими ритмическими составляющими. Наиболее отчетливо этот принцип выражен сегодня в серийной живописи.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ТЕКСТ — разновидность общего понятия «текст», замещающая в современной эстетике и искусствознании понятие «художественное произведение». Главные составляющие искусства — мастер и его мир художественных образов — представлены в Х.т. иначе, чем в художественном произведении. Признаки произведения: законченность, целостность, оформленная структура. Данные признаки приобретаются произведением исключительно благодаря деятельности художника как мастера. Х.т. характеризуется другим набором признаков: это не законченный эстетический продукт, а скорее делящаяся эстетическая практика. Здесь нет четко выраженной структуры. Это не объект, а работа или деятельность. Инстанцией Х.т. является не область значений, а «галактика означающих» (Р. Барт).

По отношению к Х.т., возникающему в результате прямой презентации означающих, становится невозможным любой критический анализ, который в случае его появления

попросту сливается с критикуемым текстом. В связи с Х.т., помимо невозможности критического анализа, возникла и другая, еще более грандиозная эстетическая проблема — «смерть автора» в искусстве. В целом «смерть автора» в искусстве — это своеобразное эхо «смерти субъекта» в культуре, о чем писал М. Фуко («Слова и вещи»). Автор (художник) «умирает», поскольку созданное им произведение становится ему неподвластным в процессе восприятия (чтения и переписывания) последнего. «Читать — значит выявлять смыслы», — говорит Р. Барт. А возникающие у читателя смыслы устремляются по законам коннотаций (признаки: непрерывные аппроксимации и замена метафоры на метонимию) к другим смыслам. Так из прежнего авторского произведения возникает текст, по отношению к которому исключительное в прошлом место «умершего» теперь автора занимает читатель.

Х.т. требует от читателя регулярного перечитывания, в результате которого могут возникнуть все новые и новые смыслы, заложенные в самом тексте. Перечитывание — это современная эстетическая норма чтения. Эстетическое качество Х.т., несомненно, возрастает, если читатель обладает опытом так называемого синестезийного (см. *Синестезия*) восприятия текста, дающего возможность подключения к производству смыслов двух, трех, вплоть до пяти человеческих чувств.

Наконец, в связи с Х.т. правомерно сегодня говорить о классическом и неклассическом искусстве. Классическое искусство всецело занято репрезентацией (удвоением) реальности в форме художественных произведений. К прямым презентациям реальности, как главному признаку неисчерпаемости текста, прибегло в XX в. лишь искусство постмодернизма (поп-арт, концептуальная поэзия, хеппинг и перформанс), а в еще большей степени так называемое маргинальное искусство (главным образом художники-аутсайдеры, а также дети, наивы и примитивисты).

ХЭ (гармония) — категория китайской философии, в общем смысле близкая западному понятию «гомсеоза». Идея гармонии как условия космо- и онтогенеза оформилась в памятниках V—II вв. до н.э. Согласно кон-

фуцианскому канону «Ли цзи» (см. *У цзи*), Х. — «причина всех превращений вещей». В качестве наиболее адекватного выражения гармонии обычно рассматривалась музыка. В историческом трактате «Го юй» («Речи царств») впервые сформулировано противопоставление категорий Х. и тун («единение», «объединение», «совместимость», «тождественность»). Они предстают соответственно выражениями динамической «уравновешенности» (пин) всех противоположностей, с одной стороны, и сведения разных элементов в некое статическое единство — с другой: гармония означает прекращение состояния, определяемого как «тун». По Конфуцию, «благородные мужи» (*цзюнь цзы*) в отличие от «ничтожных людей» «пребывают в гармонии, но не объединены в группировки (тун)» («Лунь юй», XIII 23).

Наиболее подробно категория Х. рассматривается в даосском по преимуществу памятнике «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.), где «гармония» определена как «взаимосоединение [субстанций] *инь и ян*» (IV 91; VII 216). Х. субстанциальна: в гармонии «пневмы (см. *Ци*) Неба и Земли не превышают друг друга», т.е. абсолютно уравновешены. Это равновесие динамично и дихотомично — требует «разделенности дня и ночи», т.е. регулярного движения во времени и сбалансированности (тяо) *инь* и *ян*, которая и порождает «тьму вещей» (VII 2). «Гармония *инь* и *ян*» является условием обретения *цзин* — семени, которое в свою очередь делает возможным жизнь и созревание (VII 216). Могут быть гармонизированы как однородные вещи и явления — звуки одного тона пентатоники, кони в упряжке, лук и стрела, так и разнородные, например струны одного инструмента. Второй вид гармонии требует согласования внутреннего с внешним (например, рук и сердца мастера) при главенстве внутреннего и доступен только мудрецам, но первый вид (согласование внешнего с внешним) является ступенью ко второму (VII 142, 265). Идеалом является «Великая (Высшая) гармония» (тай Х.) — отсутствие потребности во внешнем для постижения Единого (дао), достижение бессмертия *синь* (сердца), приобщающегося к вечности (VII 90, 92).

Термин «тай Х.», введенный в VI—IV вв. до н.э. в комментирующей части памятника «Чжоу и» («Чжоуские перемены»), означал

там предельно гармонизированное состояние, допуская и натурфилософское, и антропологическое истолкование. Особое значение это понятие приобрело в *неоконфуцианстве*, тяготевшем к онтологизации этики. «Великая гармония» начинает приобретать более отчетливые черты некой фазы онто- или космогенеза (этапа динамического равновесия), и даже их источника. Так, в учении Чжан Цзая (1020–1078) полная про-

странственно-временная сбалансированность — «совокупная Великая гармония» — прямо определяется как дао. У тяготеющего к материализму конфуцианца Ван Фучжи (1619–1692) «Великая гармония» неотрывна от состояния первоначального Хаоса (хунь дунь), но уже при наличии в нем динамики «разделения и объединения инь и ян», представляя собой некое пограничное состояние.

Ц

ЦЕЛЬ — идеальный или реальный предмет сознательного или бессознательного стремления субъекта; финальный результат, на который преднамеренно направлен процесс. Как философская проблема понятие «Ц.» возникает в греческой философии по крайней мере с эпохи Сократа. Досократовская философия практически не оперирует понятием Ц., подчеркнуто противопоставляя мифологическим построениям свой метод объяснения бытия через понятие причины (ἐνέργεια), принимая лишь мифологему безличной судьбы. Слово «Ц.» (τέλος) в философских текстах чаще всего означает «конец», «завершение». Принципиальная, не требующая дальнейших разъяснений первичность космических причин и вторичность внутрикосмических целеполаганий и мотивов (которые могли приписываться и живым субъектам, и физическим стихиям) составляют одну из самых характерных черт досократовской картины мира. У софистов — оппонентов досократовской «физики» — возникает критическое отношение к безличному детерминизму. Видимо, Сократ уже различает цели людей и богов, хотя Платон и Аристотель указывают на Анаксагора как автора принципа целесообразности. Во всяком случае, Платон вкладывает в уста Сократа рассуждение о различии «причинного» и «целевого подходов» (Phaed. 96a—100a), в котором физический детерминизм называется «бессмыслицей», поскольку «в действительности все связуется и удерживается благом и должным».

Начиная с Платона, в античной философии обозначается противостояние детерминизма и телеологии. Сама теория идей в значительной степени базируется на открытой и описанной Платоном способности идеальной структуры быть Ц. и смыслом для вещественного мира становления. Кроме «Федона» важен в этом отношении «Тимей» с его учением о Демииурге, творящем мир исходя из принципа блага (особенно см. 68e: о «вспомогательных», «необходимых» физических причинах и «божественных», целевых, направляющих вещи к благу), и VI—VII кн. «Государства», где дается онтологическое обоснование идеи блага как высшей Ц. всего сущего. Аристо-

тель выдвигает учение о четырех причинах сущего (Phys. II 194b—195a; Met. 1013a—1014a), в котором рядом с материальной, формальной и движущей находится целевая причина (τέλος, в схоластике — *causa finalis*). Без целевой причины, по Аристотелю, невозможно объяснение способа существования живых организмов. Этический аспект выбора Ц. разносторонне рассмотрен Аристотелем в «Никомаховой этике» (например, 1112a). Развивая свое учение о Ц., Аристотель строит понятие, означенное неологизмом «энтелехия»: имеется в виду актуализация, осуществление внутренней Ц. того или иного существа (Met. 1047a30). Например, душа есть энтелехия тела (De an. 412a27). Допускает Аристотель и возможность иерархии энтелехий (там же). Характерными являются учение Аристотеля, выраженное в «Метафизике», о божественном разуме как конечной Ц. бытия и связанная с этим оценка философии как самоцельной и потому наиболее достойной свободного разума формы знания. В эллинистической философии происходит плавная модификация понятия Ц., заключающаяся отчасти в попятном движении от платонизма к сократовским школам, отчасти — в перенесении этического целеполагания из социально-космического в морально-психологическую сферу: например, идеал «*атараксии*» (абсолютной невозмутимости) — это Ц. для индивидуума, но со стороны полиса или космоса идеал «не виден», поскольку «совершенный» внешне индивидуум включен в чужое для не-го целеполагание объективного мира. Более контрастным в философии эллинизма становится и противопоставление понятию Ц. онтологически бесцельной реальности: с помощью понятия «уклона» у Эпикура и Лукреция изощренно объясняется механизм космогенеза и при этом избегаются как досократовская «причины», так и платонико-аристотелевская «Ц.».

Вместе со становлением духовной культуры христианства в философию приходит третий тип отношения к Ц.: в спор детерминизма и телеологии вступает волюнтаризм — учение о способности к свободному самоопределению воли. Свободная воля не исключает Ц., но не принимает ее объективную данность, не прошедшую через акт волевого выбора. Сложная диалектика закона, благодати и свободы во многом была обусловлена новым представлением о спасении как Ц. Хрис-

тианину нельзя получить спасение как случайный подарок эллинистической тюхе (удачи), или как заработанную оплату добродетели, или как результат высшего знания: оно мыслится непостижимым единством незаслуженного дара и волевых усилий, порожденных верой. Потому спасение как сверхцели христианской культуры отличается и от разумной причинности, и от целеполагания, строящего свою Ц. как идеальный объект и, следовательно, содержательно знающего, к чему оно стремится («причинность наоборот»). Таким образом, в христианстве между Ц. и субъектом возникает зазор, который должен был бы заполняться идеальным содержанием Ц. и средствами ее достижения. Но предметного знания о спасении и гарантированных средств достижения Ц. в пространстве христианской веры не может быть (если не принимать во внимание фольклорных версий). Поэтому христианская философия ищет новые трактовки целеполагания. Возникает представление о Ц. как недостижимом идеале, развернутое позже в куртуазной культуре. Возникает и проблема соотношения Ц. и средств, которая обычно решается в пользу совершенства средств, выступающих как доступный представитель недоступной Ц. (хотя существовала и версия «цель оправдывает средства», приписываемая обычно иезуитам). Особый аспект проблемы находит Августин, утверждающий, что грех состоит в желании пользоваться (*uti*) тем, что предназначено для наслаждения, и наслаждаться (*frui*) тем, что предназначено для пользования (*De doctr. chr.* I, 4). Тем самым радикальная испорченность человеческой природы толкуется как извращение Ц.

Эпоха систем, наступившая для христианской философии в XII—XIII вв., востребовала категорию Ц. (прежде всего в аристотелевской версии *causa finalis*) для построения иерархической картины мироздания, в которой каждая сущность получала обоснование и импульс развития от онтологически высшего уровня бытия, являвшегося для нее «Ц.». Показательно в этом отношении пятое, «финалистское» доказательство бытия Бога в доктрине Фомы Аквинского: то, что всякая вещь стремится к какому-то результату, к Ц., говорит о том, что должен быть высший источник целеполагания — Бог.

Мировоззрение Нового времени основано на принципе причинности, который на

время вытесняет Ц. на периферию. Спиноза — один из самых радикальных детерминистов — считает даже, что понятие «Ц.» есть «убежище невежества». Однако уже ко времени Лейбница становится очевидной (не без влияния успехов биологии) необходимость восполнить принцип детерминизма телеологией. Лейбниц делает целевой принцип одной из основ своей монадологии. Монада как одушевленное тело содержит в себе и Ц. (душу), и средство (тело) ее осуществления, чем отличается от неживой материи. Но поскольку монады суть субстанции, то телеологический принцип оказывается фундаментальным законом мироздания. Это Лейбниц фиксирует и в основном законе своей онтологии: существование для сущности — не только возможность, но и Ц. стремления. Целевой принцип обосновывает также у Лейбница необходимость развития. Душа как Ц. дана телу в двух аспектах: в качестве конечного осуществления (энтелехия) и в качестве способности к телесной деятельности (потенция). Раскрытие потенции в энтелехии есть индивидуум. Любой момент существования монады — это форма присутствия Ц. в процессе становления индивидуума. Как таковой, этот момент должен одновременно быть объяснен и с точки зрения «действующих причин», и с точки зрения «целевых». Но все же отношения причины и Ц., по Лейбницу, не симметричны: причины выводимы из Ц., но не наоборот. В полемике с Бейлем Лейбниц утверждает, что в физике надо скорее выводить все из целевых причин, чем исключать их. При помощи целевого принципа Лейбниц также вырабатывает свое учение об «оптимальности» действительного мира, в котором Ц. всегда реализуется максимально полным для данного момента образом. Эта концепция, с одной стороны, вызвала острую критику детерминистов и моралистов (см., например, «Кандид» Вольтера), с другой — получила вульгарную трактовку у Вольфа и его последователей, подменивших понятие целесообразности понятием полезности. Обоснованное Лейбницем совпадение морального и природного в Ц. стало важным ориентиром для философии немецкого Просвещения и предпосылкой телеологии Канта.

Наиболее радикальному пересмотру со времен Аристотеля понятие «Ц.» подверглось в кантовской телеологии. Кант открыл

вает наряду с миром природы, где царствует принцип причинности, и миром свободы с его моральным полаганием конечной цели особый третий мир, в котором природа «как бы» осуществляет цели свободы, а свобода «как бы» делает природными феноменами свое целеполагание. Это — мир целесообразности, который явлен в искусстве и системе живых организмов. В «Критике способности суждения» Кант показывает, что недостаточно задавать «единство многообразного» только с точки зрения понятий рассудка (наука) и императива воли (мораль). Мышление имеет право (и даже обязано) в некоторых случаях рассматривать совокупность явлений как осуществление целей, при том что сама Ц. остается «вещью в себе». Кант различает «эстетическую целесообразность», которая позволяет нашему суждению привнести в объект при помощи игры познавательных способностей форму целесообразности, не познавая при этом действительную Ц., и «формальную целесообразность», позволяющую посмотреть на живую природу как на целостность жизненных форм. В обоих случаях Ц. не рассматривается как объективная сила, извне или изнутри формирующая предмет. (Кант критикует Лейбница за антропоморфизм его телеологии.) Ц. понимается в этом контексте как предпосылка и требование нашего познания, рассматривающего целостность феноменов не как результат взаимоотношения их частей, а как изначальное единство, порождающее части из целого. В такой позиции нет антропоморфного понимания Ц., поскольку речь идет о внутренней целесообразности, не соотносимой с какой-либо внешней данностью Ц. В самом явлении Ц. играет роль символического подобия. Принцип Ц., таким образом, имеет не конститутивное значение, как принцип причинности, а лишь регулятивное. Но в то же время целесообразность не сводится только к субъективной точки зрения: принцип Ц. общезначим, поскольку реализует законное для рассудка требование безусловного. Без применения этого принципа невозможно усмотреть специфику живых организмов и их внутренние динамические связи; кроме того, для морального сознания, которое руководствуется «чистым» принципом Ц., важно, что в эмпирическом мире целесообразность по крайней мере возможна, и потому разрыв между миром при-

роды и миром свободы не является абсолютным.

В послекантовской трансцендентальной философии — у Фихте, Шеллинга и Гегеля — принципиальная граница между конститутивным и регулятивным стирается, и потому Ц. становится одной из основных сил, движущих процесс становления самой реальности, а не только лишь «установкой» теоретической рефлексии или моральной воли, как у Канта. Особенно показательно учение Гегеля, в котором «Ц.», возникая впервые в Логике как «для-себя-бытие», проходит через весь процесс самопорождения Духа в качестве конкретного присутствия всеобщего в конечных предметах. Как особая тема, Ц. рассматривается в учении логики о понятии, где телеология является синтезом механизма и химизма, завершающим становление «объективного понятия». Заслуживает внимания учение Гегеля о «хитрости» мирового Разума, в котором впервые рассматривается системное и закономерное несоединение целеполаганий исторических субъектов и объективной Ц. Разума, пользующегося субъективными Ц. как своим средством.

В философии XIX—XX вв. проблематика Ц. несколько упрощается и сводится к докантовским моделям XVII в.: к детерминизму, витализму или неолейбнизианской телеологии. Ц. может пониматься как биоморфная версия энтелехии, т.е. как внутренняя программа организма (Шопенгауэр, Бергсон, Дриш, Икскуль, Н. Лосский); как внутренняя символическая форма культуры (Дильтей, Шпенглер, Зиммель, Кассирер, Флоренский, А. Белый); как иерархически выстроенные системы обратных связей организма и среды (холизм, гештальтпсихология, органицизм, кибернетика, общая теория систем). В то же время в истолковании Ц. появляются новые мотивы. Неокантианство пытается заменить телеологию аксиологией, в которой Ц. получает статус «значимости», а не сущности. Возникает версия онтологически бесцельной реальности (Шопенгауэр, Ницше, экзистенциализм, постструктурализм), причем «бесцельность» может иметь самую разную эмоционально-аксиологическую окраску: от пессимизма Шопенгауэра до эвфории Ницше. Тейяр де Шарден своим понятием «точка Омега» (Христос) вводит особое представление о Ц. как об активно причастной ко всем этапам процесса эволю-

ЦЕННОСТИ МОРАЛЬНЫЕ

ции. Гуссерль в своем проекте новой телеологии отчасти восстанавливает кантовское понимание Ц. как некоего «априори» в структурах «жизненного мира». Методологи естественнонаучного знания ищут подходы, альтернативные целевым, и обходят телеологическую проблематику при помощи обращения к понятиям пробабилизма, контингентности и пр. В синергетике (Хакен, Пригожин) предпринята наиболее радикальная попытка заменить классическое понятие Ц. закономерностями самоорганизации «нелинейных систем».

Литература: Трубников Н. Н. О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1968; Ропков Н. И. Категория «цель»: проблемы исследования. М., 1980; Eisler R. Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist. B., 1914; Hartmann N. Teleologisches Denken. B., 1951; Voigt H. Das Gesetz der Finalität. Amsterdam, 1961; Purpose in Nature. Englewood Cliffs. 1966; De Angelis E. La civiltà del finalismo nella cultura cartesiana. Firenze, 1967; Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Tüb., 1968; Wright L. Teleological Explanation. Berkeley, 1976.

ЦЕННОСТИ МОРАЛЬНЫЕ — одна из основных категорий нравственного сознания. В соответствии с ценностями данной системы морали производится оценка поведения. Обычно Ц.м. представлены в некоторой иерархии: высшие — низшие, общечеловеческие — групповые и т.п. Теоретики морали настаивали на абсолютном и априорном (доопытном) характере нравственных ценностей. Так, Виндельбанд стремился преодолеть кантовский дуализм явления и вещи в себе за счет введения понятия априорных общезначимых трансцендентальных ценностей. Их постижение, собственно, и является предметом философии, которая в отличие от естественных наук основана на оценочных суждениях и познании должного. Первую ступень в концепции Виндельбанда занимают как раз нравственные ценности. Но они не содержат каких-то определенных требований к поступкам поведения, а лишь показывают путь к поиску всеобщих основ бытия. На объективном характере ценностей настаивал один из основоположников аксиологии М. Шелер. С его точки зрения, ценности постигаются в актах чувствования как самостоятельные качества, они отличны от качеств воспринимаемых вещей. В основе иерархии всех ценностей, согласно М. Шелеру, лежит абсолютная ценность бесконеч-

ного личного духа. Но т.к. дух не может существовать без жизненного порыва (чувственного, практически деятельного отношения к реальности), существуют и относительные эмпирические формы проявления абсолютных начал всех ценностей. Это такие ценности, как приятное и связанное с ним полезное, здоровье, духовная красота и справедливость, истина, святость.

В то же время многие теоретики морали считают ценности релятивными, зависимыми от субъекта и его способа интерпретации мира. Брандт выводит ценности из рационально понятого желания, неопрагматист Р. Рорти связывает их с культурно-историческим контекстом жизни различных обществ, каждое из которых предстает в особом, несоизмеримом с другими обществами масштабе. Многие апеллируют при объяснении ценности к интуициям, идущим от восприятия общества, в котором мы живем (Дж. Ролз), а также к позиции здравого смысла.

Следует подчеркнуть, что по отношению к отдельной личности ценность может иметь обязывающее значение, выступать своеобразной формой предъявления нравственного требования. Но в отличие от нормы, предписывающей некоторый образ жизни, стиль поведения, ценность выступает как то, что является желательным для самой личности. Можно говорить о нескольких смыслах употребления понятия «Ц.м.». Во-первых, они понимаются как критерий разделения явлений окружающей человека действительности на вредные и полезные, желательные и нежелательные. Во-вторых, это внутреннее положительное содержание нравственных норм. В-третьих, это базисные принципы уже действующих норм и проверенных практикой жизни стереотипов житейской мудрости, подкрепленных религиозными верованиями или научными знаниями. Такие общественные Ц.м. предписывают человеку образ жизни, соответствующий одновременно его личному благу.

ЦЕННОСТЬ. Диапазон трактовок понятия Ц. у представителей различных течений достаточно широк: от понимания Ц. как особого рода феноменов верифицируемой реальности — «третичных качеств» (Александр) до онтолого-теологических характеристик понятия «Ц.» у Шелера и др. Особую

значимость ценностная проблематика получила прежде всего в *аксиологии* — учении о социокультурных Ц. Следует отметить, что начиная примерно с середины XIX в. в философии особую актуальность приобретают проблемы методологии гуманитарного знания, его обоснования. Разработка методологии истории стала одной из основных задач баденской школы неокантианства — так, по Г. Когену, в качестве логики гуманитарных наук должна выступать этика, по В. Виндельбандту и Г. Риккертю эта логика заключена в идеографическом методе исторической науки в противоположность номотетическому методу естественных наук. При этом Ц. понимались прежде всего как идеальные нормы, соотносящиеся с трансцендентальным сознанием. Позиция В. Дильтея отличается от позиции неокантианцев. По Дильтею, в основе гуманитарных наук лежит «сама жизнь», которая обнаруживается в телеологической связи переживаний, понимания и истолкования выражения этой жизни, и сама по себе является высшей Ц. Несмотря на то что методологическое различие наук о природе и наук о духе может быть зафиксировано по доминированию либо методов объяснения, либо методов описания, центральной понятие Дильтея — жизнь — раскрывается вне противопоставления природы и духа. Попытка преодоления принципов классической философии при обосновании наук о духе привела Дильтея к *герменевтике* как глубинной методологии, центральной задачей которой выступает интерпретация языка, а контекстом при этом считается вся социальная реальность. Однако Дильтея не ограничивается герменевтическим истолкованием жизни индивида. В герменевтическое понимание истории он включает широкие пласты исторического процесса, пытаясь выявить историческую сущность духа. Он говорит о «динамическом единстве», с которым имеют дело гуманитарные науки, в отличие от каузального единства естественных наук. Динамические единства включают такие структурные моменты жизни, которые связаны с созданием ценностей и выработкой целей, воспроизводящихся в нациях, эпохах, исторических периодах. Таким образом, наиболее важными аксиологическими понятиями и герменевтики, и наук о духе являются понятия значения и смысла, как особые категории жизни и понимания

жизненных связей. Такая трактовка Ц. была воспринята М. Вебером и оказала большое влияние на формирование основных положений его «понимающей социологии» — понятий «идеального типа» и «социального действия», частным случаем которого является ценностно-рациональное действие. Идеальный тип (по Веберу) — это чисто идеальное пограничное понятие, которое создается посредством одностороннего усиления одной или нескольких точек зрения и соединения на этой основе множества диффузно и дискретно существующих единичных явлений, соответствующих этим односторонне выделенным точкам зрения, в единый мысленный образ, отсутствующий в реальной действительности. Функция понятия, соответствующая идеально-типическому образу, состоит в том, чтобы быть использованной в процессе познания в роли средства для сравнения с эмпирической действительностью и установления степени отклонения действительности от соответствующей понятию абстракции, т.е. само понятие идеального типа содержит в себе ценностные характеристики. Согласно Веберу, идеальный тип выполняет свою функцию благодаря тому, что он не только содержит некоторые элементы действительности, представляющиеся исследователю типичными, но и является одновременно абстрактным мыслительным образом. Задача таких конструкций состоит, во-первых, в понимании социальных действий и объяснении процесса их протекания и оказываемых ими воздействий, во-вторых, в нахождении общих правил любых событий безотносительно к их пространственно-временному определению. Таким образом, в отличие от неокантианцев, приравнивавших способ образования социологических понятий к естественнонаучному способу, Вебер приравнивал его к историческому, включив социологию в совокупность «наук о культуре». Понятие социального действия наряду с «поведением», «социальным отношением», «пониманием», является одним из основных идеально-типических понятий «понимающей социологии» Вебера и включает в себя действия, которые ориентируются на действия других людей и соотносятся с ними по предполагаемому действующим лицом (или группой лиц) смыслу, включающему, помимо ценностных установок, элементы

властных отношений и рациональности. Ценностно-рациональное действие, т.е., по определению М. Вебера, действие, «основанное на вере в безусловную — эстетическую, религиозную или любую другую — самодовлеющую Ц. определенного поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет», является, наряду с целерациональным, аффективным и традиционным, одним из основных четырех типов социального действия, конституирующим моментом в определении которых является осознанный смысл. Дальнейшее развитие теории Ц. тесно связано с понятиями соотносительности деятельности людей с деятельностью социальных институтов, с социологией групп, с проблемой рационализации поведения и интеграции индивида как в малых группах, так и в обществе в целом (функционализм Т. Парсонса). Излишняя рационализация понятия «Ц.» и М. Вебером, и представителями неопозитивистского направления в философии и социологии была подвергнута убедительной критике представителями так называемой Франкфуртской школы социологии, в частности Т. Адорно. Теория Ц. Адорно непосредственно связана с необходимостью обоснования «логики социальных наук»: общество можно мыслить только как целое, и в этом случае его «тотальность» объясняет и специфику роста научного знания, и неприменимость для его описания эмпирико-позитивистской методологии, ведущей к разграничению «научной объективности» и «Ц.». При исследовании общества неприменимы бинарные описания по типу «истинно — ложно», «объективно — необъективно». Поэтому разграничение ценностного и свободного от Ц. поведения и ложно, и истинно одновременно. Оно ложно, поскольку «проблема ценности конституируется вообще лишь на одной фазе развития, когда средства и цели беспрепятственного господства над природой оторваны друг от друга; в рациональности средств сохраняется не меньшая, если не увеличивающаяся, иррациональность целей». И оно истинно, т.к. «от духа овеществленного состояния не избавишься лишь по одному хотению». Ц. построена на отношениях обмена, бытия для других, но отчуждение «для других» является в современном обществе одновременно присвоением «для себя». Понятие Ц. «балансирует на грани» истины и идеологии, «то, что

затем санкционируется как ценность, на деле не противоречит вещи как нечто ей внешнее... но ей самой имманентное. Вещь, предмет общественного познания, столь же мало является свободной от долженствования... как и ценность не является чем-то потусторонним, прибитым к небесному царству идей». В рамках русской философской традиции учение о Ц. разрабатывалось в системах Дм. Писарева (общественное благо как высшая Ц.), К. Леонтьева (красота как высшая Ц.), Вл. Соловьева (попытка построения синтетической теории Ц., в которой высшие Ц. платонизма — истина, добро (благо) и красота — «укоренены» в христианской картине мира) и генетически связанных с воззрениями Соловьева аксиологических концепциях о. П. Флоренского, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского. Особое внимание заслуживают различного рода рецепции западноевропейской теории Ц. в России, в частности, восприятия риккертского учения о Ц. А. Белым, феноменологии Г.Г. Шпетом и М. Бахтиным.

Литература: Риккерт Г. О системе ценностей // Логос. 1914. Т. 1. вып. 1; Вебер М. Избранные произведения. М., 1991; Адорно Т. К логике социальных наук // Вопросы философии. 1992. № 10; Соловьев Вл. Оправдание добра / Собр. соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1988; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991; Андрей Белый. Критика, эстетика, теория символизма. Т. 1. М., 1994; Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. М., 1927.

ЦЗА ЦЗЯ (школа эклектиков) — древнекитайское философское течение V—III вв. до н.э., стремившееся к синтезу различных философских школ. В «И вэнь чжи» («Трактат о литературе и искусствах») — библиографическом разделе «Хань шу» («История династии Хань», I в.) Ц.ц. названа в числе «деяти течений» древнекитайской мысли. По определению комментатора «Хань шу» Янь Шигу (VI—VII вв.), Ц.ц. «ставила вровень конфуцианство и учение моизма, соединяла имена и законы» (т.е. учения *мин цзя* и *легизма*), «не было в учениях ста школ такого, чего не пронизала бы она соединением». Произведениями «эклектиков» считаются энциклопедические сочинения III—II вв. до н.э. «Люй-ши чунь цю» («Весны и осени г-на Люя») и «Хуайнань-цзы», иногда к ним причисляют аналогичного характера памятник «Гуань-цзы» (IV—III вв. до н.э.), приписываемый полубогатому «основоположнику» ле-

гизма Гуань Чжуну (?—645 г. до н.э.). В первом из них, написанном в III в. до н.э. по заказу первого министра царства Цинь, отражены взгляды последователей конфуцианства, даодэ цзя, иньян цзя, моизма, легизма, мин цзя, нун цзя и бин цзя при доминировании протодаосских позиций, переплетены натурфилософское осмысление мира и утилитарные аспекты идеологических доктрин (принципы политического и социального устройства, экономической жизни, воспитания и т.д.). Трактат «Гуань-цзы», в I в. квалифицировавшийся как даосский, а впоследствии как легистский, при общей ориентации на экономическую проблематику отражает ранние формы синтеза конфуцианских, даосских и легистских идей, а также отдельных положений этики моизма, учений мин цзя и иньян цзя. Эти трактаты отражают тенденцию к взаимодействию доктрин конкурировавших учений и осознание интеллектуалами различных древнекитайских царств своей принадлежности к единой культурной общности. Трактат «Хуайнань-цзы», написанный при дворе Хуайнаньского князя Лю Аня и при его участии уже в период существования централизованной империи, отличается стремлением к глобальному философскому синтезу, основанному на конфуцианских теориях общественного устройства и даосских спекуляциях, дающих метафизическое обоснование включенности человеческого фактора в космические процессы.

ЦЗИН (семя; варианты перевода — духовные силы, эссенция, утончение, тончайшее, семенное) — категория китайской философии, означающая одну из трех главных субстанций мироздания наряду с *ци* (пневмой) и *шэнь* (духом) и обуславливающая возможность «порождающих порождений» (*шэнь шэн*) как космического процесса, так и психики и сознания. Космическое значение Ц. зафиксировано уже в основополагающем даосском трактате «Дао дэ цзин» (см. *Даосизм*). В трактате «Гуань-цзы» (IV—III вв. до н.э.), комбинирующем даосские и легистские концепции с идеями других древнекитайских школ, Ц. фигурирует как «утонченность пневмы» (*ци чжи цзин*, см. *Ци*), как качество вселенской субстанции, обеспечивающее и активность духовных структур в природе — «навей и духов» (см. *Шэнь*), и духовно-интеллектуальное совершенство че-

ловека (см. *Шэнь*) («Нэй е» — «Внутреннее делание»). Словосочетание «цзин цзи» — «осеменная (рафинированная, эссенциальная) пневма» — в древнекитайских текстах означает субстанцию, обеспечивающую процесс порождения вещей (например, «Си цы чжунань», I 4), в том числе рождение людей, причем Ц. может быть и мужским, и женским. Согласно «эклектическому» (*цза цзя*) энциклопедическому сочинению «Люй-ши чунь цю» («Весны и осени г-на Люя», III в. до н.э.), Ц. обуславливает также красоту и потому — благо, *чжи* — мудрость/разумность и потому — просветленность. В даосском по преимуществу энциклопедическом трактате II в. до н.э. «Хуайнань-цзы» Ц. фигурирует как субстанция, формирующая в природе небесные феномены: светила, гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке — пять внутренних органов-цзан (сердце, печень, селезенку, легкие, почки), традиционно соотносящиеся с началом инь (см. *Инь и ян*) и координирующиеся с внешними органами чувств; Ц. может «утончаться» до состояния «духа»-шэнь, а в соединении с ним (цзин шэнь) обуславливает разумность человека (VII 129).

Ранние даосские концепции Ц. сказались на содержании текста «Тай пин цзина» («Канон Великого равновесия», I—II вв.), во многом предопределившего теоретические основы практики достижения бессмертия и продления жизни в средневековом даосизме. Согласно «Тай пин цзину», «пневма рождает семя, семя рождает дух, дух рождает просветленность [разума]». Эти начала объявлены тремя пневмами; будучи слиты в «одно» (*и*), они составляют основу «духа»-шэнь и одновременно «исконную пневму Неба, Земли и человека»; «[тот, кто] не позволит просветленности духа и осеменной пневме уйти и покинуть свое тело/личность (см. *Сю шэнь*), тот не [будет] знать старости, не [будет] знать смерти». Категория Ц. в даосизме стала обозначать одну из пневменных (*ци*) субстанций, определенным образом локализованную в человеческом теле и обуславливающую преимущественно соматические процессы — жизненность (см. *Мин*). Большое внимание даосы уделяли проблемам перераспределения Ц. в организме, пополнения ее запасов и ее участия в «выплавлении» духовной субстанции «бессмертного зародыша». Даосские трактаты Ц. оказали значительное влияние на становление классической теории китайской медицины.

Проникновение категории Ц. в конфуцианскую философскую проблематику наметилось в философичном приложении к «И цзин» («Канону перемен») — «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов», ок. IV в. до н.э.). Дун Чжуншу (II в. до н.э.) ввел Ц. в универсальную систему корреляций с силами инь ян, однозначно отнес ее к «пневме ян». В приписываемой ученику Конфуция Цзэн-цзы (V в. до н.э.) версии канона «Ли цзи» («Да Дай ли цзи») допускалась причастность Ц. в модуле «осемененной пневмы» и к началу ян, и к началу инь: в первом случае она относилась к «духу»-шэнь, во втором — к «духу»-лин. Ван Чун (27–97 или 107) определил осемененную пневму как причину человеческой жизни — ее утрата означает смерть, а Ц. — как источник психической деятельности и сознания: оно обуславливает возможность ощущать и мыслить. Комментаратор конфуцианской классики Кун Инда (конец VI–VII вв.) допускал отнесение Ц. и к инь, и к ян. Последующие трактовки Ц. в конфуцианстве преимущественно конкретизировали определения этой сущности в древних текстах. Неоконфуцианец Ван Тинсян (1474–1544), отрицая версию главного основоположника неоконфуцианского «учения о принципе» (ли сюэ) Чжу Си (1130–1200) о первичности ли (принципа) по отношению к пневме, акцентировал идущий от Чжан Цзая (1020–1078) тезис о пустотности (сюй, см. Сюй-ши) как пневме: концентрация осемененной пневмы образует вещи — жизнь, возвращение в пустотность — смерть. Основоположник конфуцианского направления пу сюэ (учение о простом, конкретное учение, см. Конфуцианство) Гу Яньу (1613–1682) тоже в развитие концепции Чжан Цзая о неуничтожимости пневмы связал образование вещей с осемененной пневмой и их переход в состоянии «изменений, творимых странствующими душами-хунь», т.е. в невидимый мир, с проблемой наличия/бытия и отсутствия/небытия (ю-у). Один из ведущих мыслителей пу сюэ Дай Чжэнь (1723–1777) сделал упор на психогносеологическую роль осемененной пневмы, которая, пронизывая человека, обуславливает его способность знать и ощущать.

Попытку связать западные естественно-научные теории с традиционной концепцией образования вещей осемененной пневмой

предпринял идеолог буржуазно-демократического движения в Китае Чжан Тайянь (1896–1936), отождествив Ц. с материей, тезис о «возвращении осемененной пневмы к Небу» — с фактом существования воздуха и постулировав независимость разума от материальной пневмы.

Литература: Кобзев А.И. Учение Ван Ян-мина и классическая китайская философия. М., 1983. С. 159–168; Гэ Жунцинь. Чжунго чжэ-сюэ фаньчжоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987.

ЦЗИН СЮЭ — каноноведение, учение о канонах. Область традиционного знания в старом Китае, основанная на комментировании и изучении канонических книг *конфуцианства*. Ее основоположниками традиционно считаются Цзы-Ся (507 г. до н.э. — ?) — ученик Конфуция (551–479 гг. до н.э.) и Сюнь-цзы (Сюнь Куан, 313–238 гг. до н.э.). Становление Ц.с. в качестве ведущей общественно значимой дисциплины связано с обретением конфуцианством при императоре У-ди (140–87 гг. до н.э.) династии Хань статуса официальной идеологии. Воплощением учения «совершенномудрых» (см. Шэнь) правителей древности стали считаться Пять канонов (*У цзин*) — наиболее почитаемых конфуцианцами книг: «Ши цзин» («Канон стихов»), «Шу цзин» («Канон [исторических] писаний»), «Ли цзи» («Записки о правилах благопристойности»), «Чжоу и» («Чжоуские перемены») и «Чунь цю» («Весны и осени»).

Многие тексты оказались утраченными при династии Цинь (221–207, см. Легизм), и знатокам пришлось их восстанавливать по памяти. Эти тексты составили основу имперской системы образования и подготовки административных кадров, а литературные памятники и официальные документы оценивались с точки зрения их сообразности этим текстам по содержанию и по форме. Первоначально в рамках Ц.с. возобладали «школа текстов новых писмен» (цзинь вэнь цзин сюэ), основывавшаяся на устно переданных текстах канонов, записанных во II в. до н.э. «уставным письмом» (ли шу) — так называемым новым письмом, введенным при реформе письменности в период правления Цинь Шихуана (246–210 гг. до н.э.). Данная школа приписывала авторство Шести канонов — Лю цзин (Пять канонов и утраченный

«Юэ цзин» — «Канон музыки») Конфуцию. Императором У-ди в 136 г. до н.э. было введено звание боши («доктор», «главный эрудит») за знание Пяти канонов «новых писем».

Во II в. до н.э. возникла конкурирующая «школа текстов старых писем» (гуэнь цзин сюэ). Она основывалась на текстах, написанных дореформенным стилем, которые якобы были обнаружены в стене дома, принадлежавшего Конфуцию, в том числе «Шу цзин», а также «Ли цзи», «Лунь юй» («Беседы и суждения», см. *Конфуцианство*), «Сяо цзин» (см. *Сяо ти*). Тексты «новых писем» объявлялись ненадежными и неполными. В свою очередь сторонники школы текстов новых писем обвиняли оппонентов в фальсификации.

Тексты двух школ различались составом, разбивкой на разделы и главы, объемом и даже содержанием (содержали разные фрагменты, по-разному интерпретировали исторические события, деяния исторических, легендарных и полумифических персонажей и т.п.). Традиция школы текстов старых писем считала своим основоположником Чжоу-гуна (XI в. до н.э.), «совершенномуудрого» регента чжоуского престола, а Конфуция — продолжателем его дела. В рамках этой школы созданы первые толковые словари, предназначенные главным образом для комментаторских целей, — «Эр я» («Приближение к классике», II в. до н.э.) и «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение писем и толкование иероглифов») Сюй Шэня (ок. 58 — ок. 147).

К XII в. число канонических произведений возросло до 13. Помимо Пяти канонов, «Чжоу ли», «И ли», комментариев к «Чунь цю» — «Цзо чжуани» («Комментарий Цзо»), «Гунъян чжуани» («Комментарий Гунъяна») и «Гулянь чжуани» («Комментарий Гуляна»), в этот перечень вошли «Лунь юй», «Сяо цзин», «Эр я», а также «Мэн-цзы» (см. *У цзин, Конфуцианство, Сяо ти*). В XIV–XIX вв. за основу государственного экзаменационного курса были приняты канонические толкования неоконфуцианской школы братьев Чэн — Чжу Си. В конфуцианской философии закрепился принцип представления новых идей как «правильного» прочтения смысла канонических писаний, или сочинений, авторитетных предшественников, а идейные разногласия обычно представляли

в виде разных способов решения текстологических проблем. Традиционное каноноведение как культурно-идеологический институт фактически прекратило существование в первой половине XX в.

ЦЗУНХЭН ЦЗЯ — название древнекитайской философской школы, объединявшей теоретиков и практиков дипломатии — советников удельных правителей. Ее еще называли школой союзов по вертикали и горизонтали, школой продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных политических связей, а также школой дипломатов. В трактате мыслителя и библиографа Лю Синя (I в. до н.э. — 23 г.) «Ци люэ» («Семь сводов») Ц.ц. фигурирует как самостоятельное течение в числе ведущих «девяти направлений, десяти школ» китайской мысли периода Чжаньго («Сражающихся царств», V–III вв. до н.э.). Основанием для выделения этой школы были не столько идейные факторы, сколько общность проблематики теоретических сочинений. Главными представителями Ц.ц. считаются Су Цинь и его оппонент Чжан И (IV в. до н.э.). Су Цинь пытался создать «союз по вертикали» — объединение шести царств с Юга на Север для противостояния царству Цинь. Чжан И противостоял его усилиям, стремясь посредством объединения в «союзы по горизонтали» с Запада на Восток заставить шесть царств поочередно служить интересам Цинь. Идея противостояния «горизонтальных» и «вертикальных» союзов отражает представления о дуальной структуре мироздания и взаимодействии противоположных начал. Основным сочинением Ц.ц. в эпоху Тан (618–906) был признан приписываемый Су Циню трактат «Гуйгу-цзы» («Мудрец из Ущелья навей»), сочетающий идеи *даосизма* и *легизма*: манипулирование людьми предполагает раскрытие и использование их интересов, для чего необходимо прежде всего познать себя, прозрев закономерности *дао* в глубинах собственного сердца (см. *Синь*). Деятельность и воззрения представителей Ц.ц. описаны в памятнике «Чжань го цэ» («Планы сражающихся царств»), составленном историографом и библиографом Лю Сяном (77 г. до н.э. — 6 г. н.э.). Он посвящен государственным деятелям и событиям периода Чжаньго — эпохи противоборства семи силь-

нейших уделов, закончившейся победой царства Цинь и созданием первой централизованной империи (221–207 гг. до н.э.). Подготовлен на основе хроник отдельных царств, сочинений по искусству дипломатии и составления дипломатических посланий, а также, возможно, тематических сборников исторической прозы и жизнеописаний исторических лиц. В тексте немало анахронизмов, а также фактов, опровергаемых другими источниками, что свидетельствует о его идеологическом характере. Изложения некоторых бесед представляют собой политические памфлеты, преимущественно в адрес создателя централизованной империи Цинь Шихуана (246–210 гг. до н.э.). По «Чжань го цзэ», успех дипломатического убеждения зависит от знания мыслей того, с кем предстоит иметь дело, и согласования с ним убеждающей силы речи. Следует избегать затяжных разорительных войн, стремиться к победе с минимальными средствами, желательно чужими руками, используя благоприятные обстоятельства, дипломатическую подготовку и прикрываясь ссылками на соответствие своих позиций *и* (долгу/справедливости). Памятник содержит сведения о борьбе политических группировок и столкновении социально-политических идей в описываемую эпоху. В «И вэнь чжи» («Трактат о литературе и искусствах») — библиографическом разделе «Хань шу» («История династии Хань», I в.) упоминаются 12 сочинений Ц.ц., ныне утраченных.

ЦЗЫ ЖАНЬ (естественность, спонтанность, естество) — понятие классической китайской, прежде всего даосской, философии. В «Дао дэ цзине» (ок. III в. до н.э.) означает несотворенность сущего, которое «постоянно исходит из самого себя без приказа». Там же Ц.ж. выступает атрибутом *дао* — оно «следует самому себе». В «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н.э.) понятие Ц.ж. подчеркивает отсутствие произвольности и целеполагания в воспроизводстве сущего как процессе «порождения, не [преследующего каких-либо] интересов». В «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.) Ц.ж. выражает даосский идеал управления и социального поведения: дела Поднебесной не подлежат произвольному упорядочению и могут быть улажены лишь при условии следования их естественности.

Категория Ц.ж. играла существенную роль в рамках философского направления *сюань сюэ* (учение о сокровенном). Его представитель Ван Би (226–249) противопоставлял искусственность конфуцианской *жэнь* (гуманности) естественности Неба и Земли, т.е. главных природных начал, которые «не действуют и не творят», давая возможность «десяти тысячам вещей самостоятельно регулировать друг друга». В учениях отдельных мыслителей *сюань сюэ*, например Хэ Яня (190–249), Ц.ж. выступало не атрибутом, а непосредственным тождеством *дао*. Эта идея вошла в систему взглядов одного из основоположников *неоконфуцианства* Чэн И (1033–1107). У ведущего представителя неоконфуцианского «учения о сердце» (синь сюэ) Ван Янмина (1472–1529) Ц.ж. стало выражением саморефлексивности «благосмыслия» (лян чжи) — врожденного знания блага и одновременно высшего принципа бытия человека и мира.

В современном китайском языке слово «цзыжань» имеет значения «природа», «естественный», «натуральный» и широко применяется для образования научных терминов и терминологических словосочетаний: цзыжань кэсюэ (естественные науки, естествознание), цзыжаньчжуи (натурализм) и т.п.

ЦЗЮНЬ ЦЗЫ (букв.: дитя правителя, благородный муж, совершенный муж) — термин *конфуцианства*, используемый для обозначения нормативной личности. В памятнике «Лунь юй» («Беседы и суждения», V в. до н.э.), излагающем высказывания Конфуция, Ц.ц. предстает как носитель *вэнь* (письменности/культуры), ли (этико-ритуальной благопристойности), а также *и* (долга/справедливости). Антиподом Ц.ц. является утилитарно ориентированный «маленький человек», или «ничтожный человек» (*сяо жэнь*), который может быть исключительно объектом администрирования со стороны «благородного мужа»: «Благородный муж помышляет лишь о долге/справедливости, маленький человек помышляет лишь о выгоде» (IV, 16). *Дэ* (благая сила) Ц.ц. подобна ветру, а *дэ* «маленького человека» — траве: «травка клонится туда, куда дует ветер» (XII, 19). Ц.ц. стремится к реализации своих достоинств в сфере ритуала и управления, но при отсутствии *дао* в Поднебесной, т.е. нарушении верховной властью велений Неба и заве-

тов «совершенномудрых», должен «скрываться» от дел (VIII, 13). В трактате «Чжун юн» («Срединное и неизменное», ок. III в. до н.э.) иерархия основных достоинств Ц.д. обозначена формулой чжи — жэнь — юн (мудрость/разумность — гуманность — мужество). Впоследствии понятие «Ц.д.» утратило прямую соотнесенность с социальными верхами.

ЦИ (пневма) — категория китайской философии и культуры, выражающая субстанциальное единство универсума. Обозначает универсальную пространственно-временную субстанцию, энергетичную, динамичную и континуальную. Варианты перевода и контекстуальные значения Ц. — «дыхание», «энергия», «жизненная сила», «материя», «материальная сила», «духовная сила», «эфир», «воздух», «газ», «темперамент», «нрав». Традиционные трактовки Ц. близки современной идее физических полей и континуально-волновым представлениям о веществе. Спектр антропологических конкретизаций понятия «Ц.» как носителя жизненных начал чрезвычайно широк: физиологические, психические и духовные процессы равно рассматриваются как изменения субстратных состояний, результирующиеся в движениях и мутациях пневмы. Духовно-материальная амбивалентность Ц. предусматривает возможность прямого материального выражения психического действия, в том числе на расстоянии.

Положение о преобразовании Ц. в конкретные объекты вследствие сгущения и разрежения, ставшее общепринятым в классической китайской философии, впервые прозвучало в даосском памятнике «Чжуан-цзы», где указанные процессы применительно к Ц. осмыслились как синонимы жизни и смерти (XXII). Там же обозначена связь сгущения и разрежения, подъема и опускания «пневменных» субстанций с психоэмоциональной сферой.

В «Си цы чжуани» (ок. III в. до н.э.), философичном приложении к «И цзину» («Канон перемен», см. *У цзин*), Ц. соединено с понятием *цзин* (семя): «осеменная (утонченная) пневма (цзин ци) образует вещи» благодаря тому, что «мужское и женское (начала) связывают семя». Авторами даосского трактата «Хэ Гуань-цзы» (ок. IV в. до н.э.) и основоположником имперской конфуциан-

ской доктрины Дун Чжуншу (190 или 179 — 120 или 104 до н.э.) введено понятие «изначальная пневма» (*юань ци*), обозначившее субстанцию, существовавшую до образования форм феноменального мира; Дун Чжуншу отождествил ее с качествами, полученными человеком от родителей. В даосском по преимуществу трактате «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.) Ц. рассматривается как начало, объединяющее *цзин* (семя) и *шэнь* (дух), — «то, что наполняет все сущее».

Особое значение термин «Ц.» приобрел в неоконфуцианстве, в котором одной из главных философских проблем стало соотношение структурообразующего, статичного и морально окрашенного *ли* (принципа) и материалообразующей, динамичной и морально индифферентной пневмы. Чжан Цзай (1020 — 1077) связал Ц. с понятиями «у цзи» («Беспредельное», см. *Тай цзи*) и «Великая пустота» (тай суй, см. *Сюй-ши*), акцентировав неумиротворимость пневмы, сгущение и разрежение которой реализуется в мировых трансформациях («Чжэн мэн», «Тай хэ»). Чэн И (1033 — 1107) в отличие от Чжан Цзая считал возможным уничтожение Ц. с разрушением составляемой ею вещи («И шу», из. 15). Чжу Си (1130 — 1200) отстаивал вечность существования «принципа», с которым неразрывно связана Ц.

В конце XIX в. категория Ц. использовалась для объяснения западного понятия «эфир» (например, как «самой чистой пневмы»). Создатель философской системы «нового учения о принципе» (синь ли сюэ) Фэн Юлань (1895 — 1990) отождествил Ц. с материей в платоновско-аристотелевском толковании. Традиционные концепции Ц. играют большую роль в теории китайской медицины, психотренинга и боевых искусств.

Литература: Горохова Г. Э. Универсализм раннего даосизма / Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; Hatton R. A Comparison of Ch'i and Prime Matter // Philosophy East and West. 1982. Vol. 32. № 2.

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ И ФОРМАЦИОННАЯ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА — две основные концепции происхождения, сущности и роли государства и права в жизни общества. Обе утверждают, что государство является достаточно поздним продуктом развития общества, существовало не всегда, возникло в определен-

ных условиях для выполнения определенных задач. Но цивилизационная концепция отстаивает идею вечности государства: раз возникнув, оно не может быть упразднено, оно — непреходящий признак цивилизации. Государство — очень гибкая форма организации власти, оно необходимо обществу всегда, т.к. при любом уровне развития цивилизации будут существовать различия между индивидуальными, групповыми и общественными интересами, что будет постоянно воспроизводить нарушение правовых законов, исходящих от государства. Государство есть не столько механизм проведения политики заинтересованных слоев общества, подавления классовых антагонизмов, хотя в истории оно часто выполняло такую функцию, сколько мощное средство экономического и духовного развития общества. Идея примата прав конкретной личности над интересами *классов* является привлекательной стороной цивилизационного подхода.

Формационная концепция исходит из предпосылки, что государство возникает вместе с возникновением классов, которые отличаются друг от друга по способу отношения к средствам производства, распределения продуктов труда, присвоения общественного богатства. Экономически господствующий класс использует государство для осуществления своей политической власти и к другим классам относится лишь как к средству для достижения этой цели. Формационная концепция развивает идею о том, что классы и государство не являются вечными. История человечества последовательно пройдет трудный путь своего развития от первобытнообщинного строя через рабовладельческую, феодальную, капиталистическую формации до идеального коммунистического общества, в котором не будет ни классов, ни государства. Данная идея внешне выглядит очень привлекательной, но конкретная ее реализация приводит к отрицанию реальной многоукладности экономики на всех этапах развития общества; в сферу анализа попадают лишь основные противоборствующие классы, большое число населения остается не учтенным; идея преувеличения экономического базиса над надстройками явлениями приводит к односторонним выводам редукционистского толка, к умалению творческой активности человеческого духа и к отрицанию существова-

ния личностных ценностей, сопряженных с общечеловеческими идеалами. Человек рассматривается здесь как представитель класса, а не как уникальная личность, раскрытию способностей которой и должно служить государство. Право предназначено выражать волю господствующего класса. Государство в данном случае понимается как особая организация политической власти экономически господствующего класса, который содержит для осуществления этой власти аппарат принуждения, распространяющий свое действие на население всей страны. Право здесь является возведенной в закон волей господствующего класса. Проведение в жизнь такой доктрины стало возможным через ограничение прав других людей, упреждение интересов огромных слоев населения.

Основным стержнем формационной концепции является утверждение об определяющей (детерминирующей) роли «базиса» (экономических отношений по поводу производства материальных средств жизни) по отношению к «надстройке» (духовной культуре и всех сфер общественного сознания). Согласно такому пониманию цели истории будут реализованы независимо от воли и желания людей. Историей правят объективные законы. Субъективный фактор может способствовать или мешать прогрессу истории, но отменить его не может.

Формационная концепция имеет значительный эвристический потенциал. Признаваемая ею прогрессивная направленность исторического развития имеет не линейный, а спиралевидный характер. Энгельс в свое время высказал идею об увеличении удельного веса субъективного фактора в истории по мере приближения к коммунистическому обществу, в котором общественное сознание будет определять общественное бытие, но доказать эту гипотезу ему не удалось. Правда, такие идеи для формационной концепции не являются определяющими, они, скорее, связаны с попытками уйти от критики со стороны представителей цивилизационной концепции. Сущностью формационной концепции остается причинная детерминация экономическими факторами всех сфер общественного сознания, формационно-стадиальное рассмотрение истории (в современном модернизированном варианте оно распространяется на историю человечества в целом, отдельные цивилизации могут не

проходить всех стадий), монистический взгляд на природу экономических отношений, исключаящий многоукладность, признаваемую лишь в переходные периоды, а также превалирование интересов класса над интересами личности.

В цивилизационной концепции смысл термина «цивилизация» определяется, с одной стороны, через оппозицию к термину «варварство» (дикое состояние общества), а с другой — как множество различных образований (древнекитайская, древнеиндийская, древнеегипетская, шумерская и другие цивилизации). Общественные структуры и тип государства часто ставятся при этом в зависимость от природных и географических условий, которые могут определять даже отношения собственности (например, общинный уклад жизни в суровых условиях российской Сибири, государственная собственность на землю и ирригационные сооружения в ближневосточных общественных системах в эпоху, обычно называемую феодализмом). История рассматривается как процесс развития обществ (совокупностей, наделенных сознанием и волей индивидов), поставленный в зависимость от природных условий, национально-культурных особенностей, традиций, обычаев, специфической ментальности, языка и стиля мышления. Цивилизационный подход стремится «взять» общество во всем многообразии его связей, из контекста этих связей и отношений выявить сосуществующие тенденции его движения вперед или назад (плюралистическая модель исторического процесса). Он рассматривает всю социальную организацию и выделяет культурную сферу (внепроизводственную область, мир надстроечных реалий) в особую область, в которой царствует свобода, ограниченная лишь законами, запрещающими ущемление естественного права. Прогресс, понимаемый как конкретная реализация в действительности идеи свободы, во всемирно-историческом масштабе существует. Однако он определяется сложной системной взаимозависимостью материальных факторов и надстроечных явлений. В определенные периоды жизни общества надстроечные явления могут выступать в качестве детерминант и определять ход исторического развития. В частности, право может создавать условия для возникновения новых экономических отношений в

недрах старых общественных структур (например, элементов капиталистических рыночных отношений в условиях феодального общества, моментов социалистических отношений в недрах капиталистического общества и пр.). Юридические законы могут реформировать экономические отношения, быть причиной их изменения. Согласно цивилизационной концепции интересы личности, ее уникальной значимости, общечеловеческие ценности (а не интересы экономически господствующего класса) и естественные права человека — являются целью и основными задачами государства.

В цивилизационной концепции сущность и природа права и предназначения государства определяются самоценностью их самих по себе, т.к. они являются одними из самых значительных завоеваний цивилизации. В современных отечественных определениях права все более настойчиво звучат ноты о его предназначении для консолидации общества, для обеспечения им, посредством и в пределах его возможностей, разнообразных потребностей и свобод человека. Право призвано гибко регулировать общие и индивидуальные интересы, находить меру для соблюдения того и другого.

Реальное содержание права данной страны, отраженное в ее законодательстве, зависит от типа государства (например, к какой формации или цивилизации оно относится), от формы государства (системы организации власти, принципов территориального устройства и политического режима), т.е. как положительное право оно всегда относительно. Законодатель в лице государства должен отражать объективные потребности общества, стремиться к максимальному соответствию идеям естественного права, а не создавать произвольно установленные законы. Содержанием воли, закреплённой силой закона, является соответствие идей естественного права целям и интересам какой-либо социальной группы или всего народа. Соотношение между содержанием выраженной в законе воли и идеями справедливости, свободы и естественного права является внутренним критерием для определения степени прогрессивности или реакционности права.

В современной отечественной литературе дискуссия между представителями Ц. и ф.к.г. и п. продолжается (см.: Ю.И. Семенов, Л.Г. Васильев).

ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Литература: Гегель Г.В.Ф. *Философия истории*. СПб., 1993; Алексеев С.С. *Теория права*. Харьков, 1994; Он же. *Государство и право*. М., 1994; Общая теория права. Н. Новгород, 1993; Хропанюк В.Н. *Теория государства и права*. М., 1993; Семенов Ю.И. *Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве* // *Философия и общество*. 1997. № 1; Он же. *Философия истории. От истоков до наших дней: основные проблемы и концепции*. М., 1999; Васильев Л.Г. *Генеральные очертания исторического процесса (эскиз теоретической конструкции)* // *Философия и общество*. 1997. № 1; *Философия истории* / Под ред. А.С. Панарина. М., 1999.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (от лат. *civilis* — гражданский, государственный, общественный) — термин, введенный в научный оборот французским просветителем Мирабо в 1756 г. Под этим термином французские просветители подразумевали общество, основанное на началах разума и справедливости.

Ц. есть такая стадия в развитии человечества, когда собственно социальные связи начинают доминировать над природными и когда общество начинает развиваться и функционировать на своей собственной основе.

Генезис Ц. по времени совпадает с формированием классового общества, с переходом от собирательного хозяйства к производящему. Ц. не могла возникнуть на базе родового строя, когда человек полностью был связан с родом или племенем, когда родоплеменные отношения были для него священны и неприкосновенны и когда он не мог выйти за их пределы.

Переход от первобытного строя к классовому обществу в результате роста производительных сил означал разрыв кровнородственных связей. Появляется государство, взаимоотношения людей начинают регулироваться не столько традициями и обычаями, сколько юридическими нормами и законами. Общество становится более сложным и более целостным образованием. Духовная жизнь приобретает новое качество: появляется письменность — величайшее изобретение человечества. Возникновение Ц. — качественно новый этап в развитии человеческо-

го общества. С этого времени начинается его подлинная история.

Фундамент Ц. — общественное богатство. Оно состоит из материальных и духовных ценностей. Материальные ценности включают в себя все, что было создано человечеством на протяжении всей его истории: дома, предметы потребления, орудия производства, разные виды транспорта, технику и пр. Духовные ценности включают в себя философские, художественные, этические, эстетические и т.п. произведения, а также обычаи, традиции, короче, все то, что удовлетворяет духовные потребности людей. Это общественное богатство позволяет определенной части общества заниматься интеллектуальным трудом, создавать духовные ценности.

Движение к Ц. нужно рассматривать как процесс становления и наращивания социальной основы, социального потенциала развития общества. Но это возможно лишь при условии преемственной связи поколений людей. Иначе говоря, одним из существенных признаков Ц. является преемственность, одна из причин гибели многих Ц. — отсутствие преемственности.

Ц. имеют и специфические черты в зависимости от исторических традиций, от менталитета народа, от конкретных условий и пр. Важную роль играет в Ц. религия. Мировые религии во многом определили характер Ц., в лоне которых они развивались. Неслучайно ряд исследователи (Тойнби) именуют Ц. по господствующим в них религиям.

Понятие «Ц.» можно рассматривать с точки зрения диалектики единичного, особенного и всеобщего. Так, можно говорить о французской, итальянской, японской, китайской Ц. и т.д. или о Ц. европейской, западной, африканской, восточной и т.д. Понятие мировой Ц. охватывает все известные на данном этапе развития человечества Ц.

В современную эпоху идет сложнейшая интеграция различных Ц. Происходит формирование единой мировой Ц. Но вместе с ней сохраняются и локальные Ц.

Ч

ЧАРВАКА (санскр.) — название одной из неортодоксальных атеистических философских школ Индии, учение которой близко по характеру учениям первых греческих философов-физиков; развивалась в русле *локаяты* и в средние века стала ее синонимом. Происхождение названия школы не вполне ясно. Некоторые исследователи считают его производным от имени собственного ученика легендарного основателя *локаятики* Брихаспати Чарваки; другие возводят этимологию термина к объединению корней «чару» — красивый, привлекательный и «вак» — речь, тогда смысл термина можно перевести как «красноречие» или «привлекательные рассуждения». Основание для такой интерпретации находят в позиции чарваков, которые критиковали религию и религиозную мораль как бесполезные: эта критика привлекала простых людей, поскольку религия ограничивала их природные влечения и склонности. В онтологии чарваки принимали положение о реальности феноменального мира и его возникновении из четырех элементов (земли, воды, огня и воздуха), из различных соединений которых возникает многообразие вещей. Происхождение жизни из неодушевленных элементов они объясняли через возникновение одушевленности как нового качества, являющегося следствием определенного сочетания четырех элементов, по отдельности одушевленностью не обладающих. Так, в вине появляются качества, которые отсутствовали в самом винограде.

Чарваки допускали адекватную познаваемость мира с помощью единственного источника достоверного знания — непосредственного чувственного восприятия (пратьякша), их критика всех остальных праман (см. *Прамана*) зафиксирована в многочисленных теоретических источниках. Возможно, их позиция в теории познания была крайним скептицизмом, что демонстрирует открытый и изданный в 1940 г. текст «Таттвапагавасимха», принадлежащий некоему Джаяраши, относимому к чарвакам. Здесь отмечается способность даже чувственно очевидного вводить в заблуждение. Чарваки учили, что в мире нет ничего, не доступного восприятию: никаких сверхъестественных

сущностей, ни Бога, ни морального порядка, ни какой-либо жизни после смерти, ни кармы, ни авторитета вед и т.д. Цель жизни — сама жизнь и доставляемые ею чувственные удовольствия. Политическая власть, считали чарваки, дается с одобрения подданных и не имеет трансцендентного источника.

Литература: Сарвадаршанасанграха Малхавы (XIV в.) / Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 1997. С. 130–135; Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965.

ЧЕСТНОСТЬ — понятие морального сознания и этики, нравственное качество личности, норма поведения, условие социального и личного блага. Сущность Ч. состоит в соответствии слова и дела действительному положению вещей. Ч. — понятие, однопорядковое правдивости, его противоположностью является понятие «лицемерие». Ч. — универсальное нормативное требование общечеловеческих норм поведения.

ЧЕСТЬ — понятие морального сознания и категория этики, согласно В. Далю, «внутреннее нравственное достоинство человека, доблесть, честность, благородство души и чистая совесть».

Индивидуальное чувство Ч. формируется у человека по мере развития его самосознания. Исторически оно возникает сравнительно поздно по мере внутреннего освобождения личности от сословно-корпоративных зависимостей и ее свободного самоопределения.

В эпоху феодализма Ч. — основной элемент морального сознания представителя господствующей верхушки сословно-иерархического общества, крупного земельного собственника — потомственного дворянина, феодала, рыцаря, государственного служащего, воина. «Кодексы чести» регулируют и внутрисословные отношения. Личная Ч. отождествляется с Ч. сословно-корпоративного объединения, его престижем, который, в свою очередь, определяет статус и престиж самой личности. Предписания кодекса Ч. требовали «смыть кровью» оскорбление, потеря Ч. была равноценна потере жизни, поэтому условиями защиты Ч. становятся дуэль в Европе, *харакири* в Японии и т.п.

Однако кодекс Ч. нивелирует личную свободу индивида, делает его заложником «чести мундира» Подчас вопреки его индивидуальным моральным убеждениям.

Ч. в современном ее понимании также отражает непосредственную связь личности с определенной социальной общностью и внутреннее восприятие ею нравственных установок, типичных для этой общности; отсюда понятия «мужская честь», «женская честь», «гражданская честь», «воинская честь», «профессиональная честь» и т.д. Ч. как некоторый моральный код присуща самим социальным образованиям, даже крупномасштабным, например, Ч. нации, государства, класса, партии, профессиональной коалиции (Ч. шахтера, учителя, государственного деятеля, врача), того или иного неформального объединения (спортивная Ч.).

Ч. надо отличать от честолюбия, как проявления следствия естественной потребности человека в общественном признании его заслуг, достоинств, добродетелей. Честолюбие имеет разные степени проявления: от добродетели до порока. Неадекватная оценка собственных заслуг, собственной значимости, гипертрофированное стремление к почестям, славе принимает форму тщеславия. В русском языке чрезмерное честолюбие — «гонор» (от франц. — *honneur* — Ч.) оценивается как негативное качество. Нравственно сбалансированное чувство Ч. стимулирует гражданскую и общественную активность личности, укрепляет ее внутреннее достоинство, способствует достойному поведению.

ЧЖИ (мудрость/разумность) — понятие китайской философии, в *конфуцианстве* обозначало одно из необходимых качеств совершенной личности благородного мужа (*цзюнь цзы*). «Мудрость/разумность» в раннеконфуцианских текстах нередко выражалось через омофон Ч. — «знание», «познание». Конфуций поставил Ч. на второе место в триаде достоинств *цзюнь цзы* между *жэнь* (гуманностью) и *юнь* (мужеством) («Лунь юй», XIV 30). В конфуцианском памятнике «Чжун юн» («Срединное и неизменное», ок. III в. до н.э.) Ч. стоит уже на первом месте в триаде с «гуманностью/социальностью» и «мужеством»; эта формула (Ч. — *жэнь* — *юнь*) стала канонической. В конфуцианском трактате «Мэн-цзы» (IV—III вв. до н.э.) Ч. объявлена исконно присущей человеческой природе (см. *Син*) (VI A6). В китайском буддизме иероглиф Ч. применялся для обозначения понятия «*джняна*» — интегрального знания,

которое объединяет все другие виды знания, не будучи их суммой.

ЧЖУН ШУ (преданность и взаимность/великодушные) — категории этики *конфуцианства*, содержательно аналогичные золотому правилу морали. Объединяются в бинюм в высказывании ученика Конфуция Цзэн-цзы, представленном в памятнике «Лунь юй» («Суждения и беседы», V в. до н.э.). Ч.ш. определяются как условие «пути (*дао*) мудреца» («Лунь юй», IV 15). Там же понятие «взаимность/великодушные», «отзывчивость» (*шу*) Конфуцием объявляется всеобъемлющей характеристикой должного поведения человека и раскрывается в отрицательной формулировке «золотого правила»: «Чего не желаешь себе, того не навязывай другим» (XV 23). Впоследствии преданность часто понималась как принцип отношения нижестоящего к вышестоящему. Согласно комментарию к «Лунь юй» (IV 15) главного создателя ортодоксального *неоконфуцианства* Чжу Си (1130—1200), преданность есть «исчерпание себя»: максимальная самореализация в отношении к долгу, тогда как «взаимность/великодушные» — «распространение себя» на другого человека.

ЧЖУН ЮН (срединное и неизменное, срединность и постоянство) — понятие конфуцианской философии и название памятника *конфуцианства*, созданного ок. III в. до н.э. и в XII в. вошедшего в состав канонического «Четверокнижия» («Сы шу», см. *Конфуцианство*); первоначально представлял собой часть канона «Ли цзи». Название восходит к высказыванию Конфуция (551—479 гг. до н.э.): «Срединное и неизменное — это то, благодаря чему осуществляется *дэ* — благая сила, доведение ее до совершенства» («Лунь юй», VI 27). В «Чжун юн» соответствующий термин обозначает качество благородного мужа (*цзюнь цзы*), способ реализации изначального совершенства человека в его поведении по отношению к миру, преодоление любой односторонности и пристрастности, достижение высшей искренности (чжи чэн, см. *Чэн*), благодаря которой человек «уподобляется духу» (см. *Шэнь*) и «становится в триаду с Небом и Землей» (см. *Тянь ди жэнь*). В последующих комментариях к «Чжун юн» и «Лунь юй» понятие «чжун» (середина, центральный) толковалось как исключительная

правота, правильность (чжэн), срединная гармония (чжун хэ), а «юн» (совр. — обычный, заурядный) — как использование (юн) срединности для гармонизирующего воздействия на мир и общество или как постоянство, имманентное постоянному *дао*.

ЧЖЭН МИН (выправление имен, исправление имен) — принцип поддержания должного общественного порядка, сформулированный в виде гносеологической проблемы соответствия реального номинальному. Впервые предположил древнекитайским мыслителем Конфуцием применительно главным образом к политико-административному управлению и упорядочению общества. У Конфуция идея Ч.м. подразумевала необходимость соответствия действительного положения и поведения индивидуума его этико-ритуальному статусу: «Правитель [должен быть] правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном»; «Когда имена неправильны, суждения несоответственны; когда суждения несоответственны, дела не исполняются» («Лунь юй», XII 11).

Другие древнекитайские школы тоже рассматривали проблему Ч.м. Представитель школы *мин цзя* Гунсунь Лун (IV—III вв. до н.э.) интерпретировал ее в логико-семантическом русле, как проблему соотношения имен/понятий (мин) и реалий (ши): самостоятельность имени и в то же время связь каждого имени с единичной конкретной реальностью обуславливает неизбежное изменение как имени при изменении реалии, так и реалии в связи с переменной имени. В легистском трактате «Хань Фэй-цзы» (III в. до н.э.) в заслугу совершенномуудрым (см. *Шэнь*) ставится предопределяющая роль имен (в том числе званий, титулов и т.п.) по отношению к вещам и делам, а Ч.м. отождествляется с правлением на основе закона (фа).

Особое значение проблеме Ч.м. придавалось в *конфуцианстве*, где закрепились ее трактовка Сюнь Куаном (313—238). В трактате «Сюнь-цзы» (гл. 22 — «Чжэн мин») автор настаивает на применении единых имен, которые определяли бы нормы социально-политической жизни. Пригодность этих имен для адекватного выражения реалий зависит не только от самой реалии, но и от договоренности людей между собой относительно применения имени. В то же время решающая роль в создании имен принадлежит правителю.

ЧИСЛО — одно из наиболее фундаментальных понятий математики; как характеристика конкретной величины появляется из процедуры счета или измерения в результате применения абстракции отождествления, которая позволяет рассматривать все предметы некоего реального множества как одинаковые и в точности соответствующие мысленному эталону единичного объекта.

Понимание природы Ч. зависит от принятых воззрений на природу математического мышления в целом. С точки зрения *логицизма* Ч. — это специфическая характеристика свойства, а точнее — относящейся к этому свойству области объектов. Ч. в этом плане понимается как предикат второго уровня или предикат от предиката для некоторой области объектов. С формалистской точки зрения (формализм) Ч. — это объект произвольной природы, определенный в своих свойствах системой аксиом арифметики. В интуиционистской философии математики (*интуиционизм*) Ч. представляет собой необходимую конструкцию сознания, основанную на первичном представлении единицы и операции сложения единиц.

С праксеологической точки зрения Ч. может быть понято как специфическая идеализация, связанная с предметной онтологией. Сама возможность человеческого действия (практики) основана на возможности расчленения окружающего мира на относительно автономные объекты, на реальные «единицы», которые человек может складывать и объединять в различного рода комбинации. Арифметика как математическая теория может быть понята с этой точки зрения как система понятий, отражающая фундаментальные аспекты деятельностной онтологии. В этом смысле арифметика в своих исходных принципах относится к глубинной форме человеческого мышления, а понятие Ч., лежащее в ее основе, должно быть понято как одна из фундаментальных онтологических идеализаций, определяющих первичный синтез представлений опыта.

Эмпирическое истолкование Ч. и простые наблюдения показывают, однако, что само по себе множество реальных объектов, подлежащих счету, еще не задает числа, ибо как таковое оно не содержит в себе ни эталона счета, ни соглашений о процедуре. Прежде чем считать, мы должны установить понятие единицы для данного случая. Но это значит,

что арифметические операции, которые мы выполняем применительно к конкретному роду вещей, в действительности относятся не к реальным, а к неким идеальным единицам, которые первичны в отношении всех возможных интерпретаций. Арифметика как теория не возникает на основе процедур счета, а представляет собой идеализированную схему, которая лишь используется в конкретных процедурах счета, получая в них конкретное содержательное наполнение.

Устойчивость, непреложность и аподиктическая очевидность арифметических утверждений также говорит о том, что арифметика в своем генезисе — не обобщение практики счета, а идеальная схема, предшествующая всякому счету, принципы которой связаны с принципами познавательной деятельности вообще. Априористская трактовка понятия Ч. и арифметики как теории в этом смысле, несомненно, ближе к истине. Основная трудность априоризма состоит в том, чтобы соотнести понятие Ч. с фундаментальными онтологическими представлениями, составляющими основу числа в категориальной структуре сознания. Кант полагал, что этой основой является априорное представление времени. В настоящее время кантовская концепция арифметики, порожденная на основе понятия времени, представляется искусственной и не имеющей какого-либо реального оправдания. Э. Гуссерль, несомненно, ближе подходит к пониманию истинной природы Ч., связывая простейшие арифметические представления с априорными представлениями идеализированной предметности. Здесь, однако, появляется проблема обоснования генезиса самой этой предметности, которую трудно решить в рамках абстрактного феноменологического подхода.

Развитие понятия Ч. как понятия собственно математического исторически идет по пути формального логического обобщения безотносительно к возможности эмпирической или онтологической интерпретации этих обобщений. Уже введение отрицательных Ч. отрывает арифметику от очевидных эмпирических интерпретаций. Мнимые и иррациональные Ч. не могут быть истолкованы иначе как просто логические конструкции, важные с точки зрения определенного рода формальных преобразований, и ясно, что они не могут быть поставлены рядом с натуральными Ч. в плане своей

онтологической значимости. Отсюда следует, в частности, что обоснование арифметики как математической теории не определяется однозначно природой ее первичных идеализаций.

Литература: Аристотель. Метафизика. Кн. XIII; Frege G. Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchungen über den Begriff der Zahl, Breslau, 1884; Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909.

ЧИСТОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУЩЕСТВОВАНИЯ В МАТЕМАТИКЕ — доказательство существования математического объекта без указания на способ его построения. Примером этого может служить известное доказательство теоремы Гаусса о том, что любое алгебраическое уравнение n -й степени с действительными или комплексными коэффициентами имеет по крайней мере один корень. При этом доказательство Гаусса не содержит никаких указаний на то, каким же образом можно найти этот корень. Ряд математиков конца XIX — начала XX вв., такие, как Лебег, Борель и др., считали подобные доказательства бессмысленными, а Г. Вейль позднее сравнивал их с сообщением о существовании клада без указаний на его конкретное местонахождение. Однако подобная аналогия не вполне справедлива, поскольку чистое доказательство существования, например, решения некоторого дифференциального уравнения, с одной стороны, стимулирует поиски приближенного решения и, с другой стороны, позволяет получать другие важные математические результаты, которые, возможно, затем будут доказаны конструктивно.

В интуиционистской программе обоснования математики (см. Интуиционизм) отказ от признания законности чистых доказательств существования имеет принципиальное значение. Более того, этот отказ сопровождается у интуиционистов радикальной реформой логики математического рассуждения. Из нее изымается правило снятия двойного отрицания и закон исключенного третьего.

Литература: Гейтинг А. Интуиционизм. М., 1965; Панов М.И. Методологические проблемы интуиционистской математики. М., 1984; Беляев Е.А., Перминов В.Я. Философские и методологические проблемы математики. М., 1981.

ЧУВСТВЕННОСТЬ (нем. *Sinnlichkeit*) — в кантовской философии обозначение одной из важнейших человеческих познавательных способностей. По Канту, Ч. есть способность созерцания вследствие внешних воздействий (этим она отличается от интеллектуального созерцания). Пассивность Ч. обуславливает отнесение ее Кантом к низшим способностям души. Кант не разделяет общего в XVIII в. мнения, согласно которому Ч. и рассудок имеют единое происхождение, но отличаются степенью отчетливости своих познаний. Кант полагает, что чувственные представления (в том числе чистые) происходят из совершенно обособленного от рассудочных представлений источника. При этом чувственные познания могут быть столь же отчетливыми, как и рассудочные (что доказывает математика). Смешение Ч. и рассудка может принести немало вреда метафизике. В отличие от рассудочных, чувственные представления всегда показывают единичные объекты и дают непосредственное знание о предмете. В чувственном восприятии необходимо различать форму и материю (ощущение). Форма Ч. заложена в душе априори, тогда как содержание имеет внешний источник (однако при этом ощущения в некотором смысле более субъективны, чем формы рецептивности — Кант в известном смысле сохраняет верность старому различению «первичных» и «вторичных» качеств). Кант признает наличие двух априорных форм Ч. — пространства и времени. Фундаментальными свойствами пространства являются континуальность и трехмерность, времени — непрерывность и одномерность. Кант выделяет три модуса времени — постоянство, последовательность и одновременность. Время рассматривается им как форма внутреннего чувства, пространство — внешнего. Время шире пространства, т.к. охватывает все возможные перцепции. Кант пытался доказать, что восприятие изменений во времени («поток сознания») предполагает пространственные восприятия (демонстрируя тем самым глубинную связь между пространством и временем и отвергая возможность «одиокой» душевной жизни). Трактовка пространства и времени в качестве

априорных форм Ч. позволяет Канту, в частности, обосновать возможность априорных синтетических познаний в геометрии как науке о пространстве, ибо при таком понимании мы должны быть в состоянии еще до конкретных пространственных и временных ощущений антиципировать их сущностные характеристики. Отделяя Ч. от рассудка, Кант в то же время подчеркивает, что реальный процесс восприятия включает целый ряд синтезов (т.е. актов спонтанности) и никоим образом не может обойтись без участия высших познавательных способностей.

ЧЭН (искренность) — категория китайской философии и культуры, выражающая принцип общительности между людьми и, в более широком смысле, между человеком и мирозданием, а также между человеком и любой вещью. Впервые понятие «Ч.» встречается в «Мэн-цзы» (IV—III вв. до н.э.), где оно выражает этическое содержание человеческой личности в ее единстве с макрокосмом. Идеи Мэн-цзы получили развитие в «Чжун юне» («Срединное и неизменное», глава канона «Ли цзи» — «Записок о правилах благопристойности», III—II вв. до н.э.), где «искренность Неба» определена как качество, имманентное миру и совершенно мудрым (см. *Шэнь*). Искренность дана человеку как потенция, подобно *син* ([индивидуальной] природе). Высшая искренность (чжи чэн) является условием исчерпания своей природы, что обуславливает возможность исчерпать природу вещей и образовывать триаду с Небом и Землей, т.е. быть равным высшим природным началам. Главный создатель неоконфуцианской ортодоксии Чжу Си (1130—1200) рассматривал Ч. как одну из характеристик процесса порождения и становления всего сущего. Он определил онтологическое выражение Ч. — «искренность Неба» — как «истинную реальность»: искренность, обретенная в результате самосовершенствования, не отличается от искренности совершенного мудрого. Гносеологический аспект обретения искренности Чжу Си выразил в тезисе об обусловленности Ч. «достижением [совершенного] знания», которое способствует гармонизации внутреннего мира человека.

Ш

ШАБДА (санскр., букв.: слово, звук) — в индийской эпистемологии так назывался третий источник достоверного знания, под которым понималось авторитетное словесное свидетельство вед. В соответствии с делением ведической литературы на *шрути* и *смирти*, Ш. также делится на *шрути* и *смирти*, авторитет первого считается большим. Этот источник познания принимался всеми религиозно-философскими школами, кроме чарваков и буддистов, но интерпретировался неоднозначно. Вайшешики относили Ш. к выводному знанию. Ведантисты и мимансаки считали слово вед самым авторитетным источником знания и придавали ему статус несотворенного и вечно существующего на том основании, что слово (звук), по их мнению, является свойством пространства, или эфира (акаша). Полемика мимансаков с буддистами и найяиками о вечно существующем звуке имела большое значение для развития индийской логики.

ШЕДЕВР (франц. *chef-d'œuvre*) — образцовое произведение искусства. Шеллинг отмечал в Ш. индивидуальную неповторимость прекрасного, поражающую удивительной нерасчлененностью, слиянием частей — это установка романтизма. Гегель, ориентировавшийся в определении Ш. в большей мере на высокую классику, подчеркивал «зрелище внутренней гармонии», при самостоятельной полнокровной жизни каждой из частей. Белинский акцентировал внимание на органическом единстве формы и содержания как достоянии одной гениальности, ибо простой талант преуспевает либо в форме, либо в содержании. Таким образом, Ш. характеризуется уникальностью, возвышением над многими талантливыми произведениями.

В Ш. «содержание... значительно и ново, и выражение вполне прекрасно, и отношение к предмету художника вполне задушевно и потому вполне правдиво» (Л. Толстой) — так можно определить Ш. в той культуре, где установка на новые оригинальные идеи несомненна (например, европейское искусство Нового времени). Этот термин, возникший в процессе формирования изящных искусств в культуре Нового времени (Баттё Ш.

Изящные искусства, сведенные к единому принципу, 1746), позднее был распространен и на искусство древних цивилизаций, канонической культуры, народное творчество.

Однако во второй половине XIX в. культурно-исторические школы выступили с критикой классической эстетики шеллингианско-гегельянского толка, ориентирующей лишь на высшие образцы искусства, выделенные к тому же не из широкой сферы культуры, а из художественно замкнутого «изящного искусства» Нового времени. А.Н. Веселовский говорил о вредной привычке судить обо всех явлениях с высоты эстетического трибунала, говорить о значении второстепенных и третьестепенных произведений, создающих почву для появления Ш. Н. Чернышевский в своей диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности», руководствуясь соображениями социально-психологическими, отмечал, что общение с высоким, и только с ним, превосходит возможности человеческой природы. Он находил немало недочетов и в признанных Ш. искусства, а главное — полагал, что человек удовлетворяется и просто хорошими произведениями.

В наше время скептическое отношение к Ш. выразил французский исследователь А. Моль в связи с явлением тиражирования искусства и так называемыми «пермутациями» — превращениями в нечто иное предметов художественной культуры, появлением множества новых форм из ограниченного числа подлинников. По его мнению, «произведение искусства тает под тысячами взглядов».

Однако тиражирование искусства делает еще более важным существование Ш.-оригинала, который остается исходной точкой отсчета в иерархии ценностей. По словам Гегеля, Ш. и «их совершенство и великолепие... должно быть духовной купелью, светским крещением, дающим душе первый и неизгладимый тон и тинктуру вкуса...».

Литература: Шеллинг Ф.В. *Философия искусства*. М., 1966; Гегель Г.В.Ф. *Эстетика*. В 4-х т. Т. 4. М., 1973; Толстой Л.Н. *Об искусстве* / Собр. соч. в 20-ти т. Т. 15; Чернышевский Н.Г. *Эстетические отношения искусства к действительности* / Полн. собр. соч. в 5-ти т. Т. 4. М., 1974; Веселовский А.Н. *Историческая поэтика*. Л., 1940; Моль А., Фукс В., Касслер М. *Искусство и ЭВМ*. М., 1975; Зоркая Н. *Уникальное и тиражированное*. М., 1981.

ШИЗОАНАЛИЗ — философско-политическая программа («политическо-психиатрический дискурс») радикальной ревизии европейской социокультурной парадигмы, предложенная Ж. Делезом и Ф. Гваттари. Концепция Ш. создавалась под сильным влиянием идей и событий мая 1968 г., чем в значительной степени объясняется ее провокационный и экстремистский пафос.

Делез и Гваттари критикуют З. Фрейда и систему психоанализа за игнорирование глубинного уровня бессознательного — социальных инвестиций и работы «желающих машин»: психоанализ замыкается в рамках системы семейных отношений, сводя бессознательное к театральному действию с участием одних и тех же заранее навязанных им персонажей (Эдипа и т.д.). Параллельно разворачивается критика *структурализма* как системы господства означающего: необходимо разрушить само представление о структурности и наличии организующего иерархического принципа. Бессознательное «не театр, а фабрика», не система детерминаций, а индетерминированное бесконечное производство, «желающая машина». Ш. осуществляет переход от уровня личности (продукта капиталистической репрессии) к уровню сингулярностей — «доиндивидуальному полю, принципиально противящемуся структуризации, образуемому множеству, противостоящие агрегатам, иерархически упорядоченным и авторитарным». Посредством порождаемых его машиной желаящих машин бессознательное осуществляет инвестиции социального поля либидозными потоками, распределяющимися между двумя полюсами: «параноическим» («молярным») и «шизофреническим» («молекулярным»). Капиталистическая культура паранояльна: она стремится к тотальности, целостности, интеграции, поработает производство и желаящие машины посредством кодирования, регулирования, структуризации. В противоположность этому революционное шизофреническое общество отказывается от иерархической организации и тотализаций, устремляясь к свободному, чистому производству. Шизофреник «порождает себя как свободного человека, лишённого ответственности, одинокого и радостного, наконец, способного сказать и сделать нечто просто от своего имени, не спрашивая на то разрешения. Это желание, не испытывающее ни в чем нужды,

поток, преодолевающий коды, означающее, это». Это не клинический больной — продукт психоанализа и капиталистической культуры, — а свободный творческий индивид, лишенный самости и бесконечно производящий себя. Шизофрения является пределом равно капитализма и психоанализа — она представляет собой чистое, ничем не ограниченное производство и потребление, высвобождающее творчество и устраняющее всякую иерархию.

Литература: Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения (Сокр. перевод-реферат М. Рыклина). М., 1990; Капитализм и шизофрения: беседа К. Клеман с Ж. Делезом и Ф. Гваттари // Ежегодник Ad Marginem. М., 1993; Deleuze G., Guattari F. L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie. P., 1972; Deleuze G., Guattari F. Mille plateaux. P., 1980; Deleuze G. Pour-parles. P., 1990.

ШРУТИ (санскр., букв.: услышанное) — 1) в широком смысле — собрание древнеиндийских религиозных текстов, содержащих, по преданию, вечно существующее священное знание, открытое богом посвященным мудрецам-риши; помимо вед, содержит ряд классов текстов, опирающихся на веды: брахманы, араньяки, упанишады; 2) в узком смысле четыре веды или самхиты (собрания).

ШУНЬЯ, шуньята (санскр., пустота) — в индийской философии понятие, означающее относительность или обусловленность; фундаментальная категория для всей махаяны и доминирующая тема для всей праджня-парамитской литературы. Термин появился в хинаяне, но получил концептуальную разработку у Нагарджуны. Исходные принципы его шунья-вады (учения о пустоте) применительно к вещам феноменального мира можно обобщить в форме «тройственной истины»: а) все вещи пусты, т.к. не имеют субстанциальной реальности; б) все вещи пусты, т.к. они временны; в) все вещи пусты, т.к. они причинно обусловлены. Нагарджуна считал «пустыми», т.е. нереальными, даже дхармы, поскольку они также причинно обусловлены (последняя мысль стала основанием для отождествления в школе мадхьямиков понятий пустоты и закона зависимого происхождения). «Пустыми» Нагарджуна называл также учения всех своих оппонентов за то, что они не в состоянии позитивно выразить истину.

ШЭН (совершенная мудрость, совершенномудрый) — традиционное для китайской философии и культуры, прежде всего для *конфуцианства*, обозначение высшей степени интеллектуально-нравственного и духовного совершенства, реализуемого главным образом в способности к идеальному правлению. В памятнике «Лунь юй» («Суждения и беседы», V в. до н.э.), в котором зафиксированы высказывания Конфуция, с совершенной мудростью ассоциируются полумифические и исторические правители древности — Яо (традиционная версия — 2356–2255 гг. до н.э.), Шунь (2255–2205 гг. до н.э.), Юй (считается основателем династии Ся, 2205–2197 гг. до н.э., по современным вычислениям — XXI в. до н.э.), Тан (Чэн Тан, основатель династии Шан, 1766–1753 гг. до н.э., современная версия — начало XVI в. до н.э.), Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун (основатели династии Чжоу, традиционная версия — XII в. до н.э., современная версия — XI в. до н.э.). Один из основоположников конфуцианства Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.) причислил к совершенномудрым всех времен Конфуция. Впоследствии конфуцианская традиция отнесла к совершенномудрым и самого Мэн-цзы.

В раннем конфуцианстве совершенная, т.е. высшая, мудрость считалась в русле учения Конфуция врожденной. Конфуцианец Сюнь-цзы (Сюнь Куан, 313–238 гг. до н.э.), испытавший сильное влияние легизма, подразумевал под совершенной мудростью итог самосовершенствования. В *неоконфуцианстве* оно было сближено с понятием *цзюнь цзы* (благородный муж), что подразумевало возможность достижения высот этого идеала «средним» человеком.

В даосской традиции преобладало мнение, что истинная совершенная мудрость предполагает «отказ от совершенной мудрости и отбрасывание [рассудочной] разумности», недеяние (*у вэй*) и бесстрашие. В позднем *даосизме* совершенномудрые включались в иерархии святых, но занимали в них низшие позиции, уступая бессмертным (*сянь*).

ШЭНЬ (дух) — категория китайской философии и культуры. Имеет три основных смысла: а) дух, божество, персонификация духовных субстанций (часто в сочетании гуй шэнь, «нави и духи»); б) духовная субстан-

ция, одно из субстантивированных мировых начал наряду с *ци* (пневмой) и *цзин* (семенем); в) потенции мыслительной, познавательной и любой психической деятельности, реализующиеся в движении духовной пневмы — шэнь *ци* и проявляющиеся в виде воли (*чжи*) и мысли/идеи (*и*).

Согласно традиционным религиозным представлениям, Ш. персонифицируют прежде всего духов предков. Принципы конфуцианского отношения к духам как потусторонним силам заложил Конфуций: «Почти такую духов, но держусь от них в отдалении» («Лунь юй», VI 20); по отношению к Небу и духам он рекомендовал почтительную осторожность (*цзин*). Такая позиция Учителя обусловила полное отсутствие собственно религиозно-мистического пласта в конфуцианстве.

Примерно с IV в. до н.э. религиозные и философские интерпретации Ш. начинают отчетливо различаться. В «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов»), философичном приложении к «Чжоу и» («Чжоуские перемены», см. *У цзин*), Ш. объявляется тем, что «непостижимо в *инь* и *ян*» (I 5); там же начинает оформляться представление о Ш. как потенции разума и психики (I 10; II 5), а бином гуй шэнь предстает обозначением динамических сил космоса, воплощенных в «осеменной пневме» — *цзин* *ци* (см. *Цзин*) (I 4). В конфуцианских трактатах IV–III вв. до н.э. рассматриваются главным образом гносеопсихологические аспекты Ш. Так, в «Сюнь-цзы» Ш., как психоэмоциональное начало, объявлялось вторичным и зависимым от «оформленной плоти» (*син цзюй*) (гл. 17).

Завершенная космологическая интерпретация Ш., связанная с его гносеопсихологическим толкованием, представлена в электическом (*цза цзя*) трактате «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.): дух входит в триаду субстантивированных начал (*юань*) Вселенной, или трех цветков (*сань хуа*), и может быть производным от *цзин* (семени), способного утончаться до состояния Ш. (VII 129). Ш. выступает там условием разумности человека (VII 29).

В первые века одной из заметных философских тем стала проблема соотношения *син* и Ш. Хуань Тань (43 г. до н.э. — 28 г.) и Ван Чун (27–97 или 107) уподобляли Ш.

огню, а телесную форму — зажженной им свече. Через призму проблемы соотношения формы и духа в IV—VI вв. противники буддизма из числа конфуцианцев рассматривали буддийское учение о *сансаре*, истолковывая его как апологию бессмертия человеческого духа (шэнь бу ме).

В учении о бессмертии (сянь сюэ) средневекового даосизма на первый план вышла идея одухотворения (Ш.) тела/личности (см. Сю шэнь), одухотворения как условия приобщения к всеединству и всемогуществу вечного дао и превращения в святого-бессмертного (шэнь сянь). Основным средством такой трансформации считалась алхимия — сначала инструментальная (внешняя), а затем медитативная (внутренняя), нацеленная

на создание «бессмертного зародыша» из субстанций организма.

Неоконфуцианская концепция Ш. сформировалась под определяющим влиянием идей Чжоу Дуньи (1017—1073) и Чжан Цзая (1020—1078). Первый акцентировал гносеопсихологическая сущность духовности как «проникновения [в суть вещей]» («Тай цзи ту шо»). У второго Ш. предстает как проявление дао, обуславливающее способность вещей к «[взаимо]восприятию» (гань). Оно является условием превращений (хуа) единой мировой пневмы, а нав и духи — космическими сущностями, потенциями дуальных космическими сил инь и ян соответственно к «стиганию/сжатию» и «выпрямлению/расширению» вселенской пневмы.

Э

ЭВДЕМОНИЗМ (от греч. *eûdaimonía* — счастье) — принцип построения этической теории, в которой утверждается, что основное стремление человека составляет его стремление к счастью. Соответственно, нравственные императивы, подчиненные данному принципу, формулируются для того, чтобы показать, что нужно делать для достижения максимального счастья. Э. близок к *гедонизму*. Но, в отличие от последнего, он не связывает счастье однозначно с сильными чувственными удовольствиями. В Древней Греции Демокрит, Эпикур, Аристотель формулировали свои этические теории, исходя из принципа стремления к счастью. Однако само счастье понимается в разных теориях по-разному. Так, для Демокрита и Эпикура счастье представлялось как спокойствие духа. Аристотель считал, что счастье — это жизнь в соответствии с добродетелью, причем высшая интеллектуальная добродетель — мудрость показывает, что счастье заключается в созерцательном блаженстве.

Элементы Э. включают многие, казалось бы, совершенно противоположные обычно представлению о счастье теории. Так, основатель кинической школы Антисфен, известный аскетической нравственной ориентацией, не исключал стремления человека к счастью. Но он считал, что счастье не связано с наслаждениями, которые лишь делают человека зависимым от внешних обстоятельств жизни. Эпикур также считал, что человек должен быть свободен от внешних привязанностей, и ограничивал удовольствия лишь удовольствиями от самого необходимого для жизни, т.е. от простой пищи, простого жилища и т.д. Фома Аквинский говорил о наслаждении как о результате, сопутствующем незаинтересованному созерцанию Бога.

Эвдемонистические учения, в которых содержится призыв к земным радостям и ожидание еще больших наслаждений в раю, развиваются в эпоху Возрождения (Манетти, Альберти, Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский и др.).

Более всего Э. как принцип построения этических теорий проявился в Новое время, в этике французских материалистов и в этическом учении Фейербаха. Последний гово-

рит, что все живое стремится к счастью и даже самая простая гусеница успокаивается на любимом кусте. Но наше счастье невозможно без счастья других людей, как, например, любовь невозможна без того, кого мы любим. Поэтому, по чисто эгоистическим соображениям, человек должен заботиться о своих любимых и о всех других людях вообще, выполнять по отношению к ним нравственные обязательства. Любовь может толкнуть человека даже на жертвенное поведение. С точки зрения Фейербаха это не противоречит идее личного счастья, т.к., отдавая жизнь за любимого человека, за друга, можно быть счастливым.

Фейербах исходит из того, что человек, собственно, с самого начала своей жизни знает, что такое счастье. Современный человек с его точки зрения более счастлив, чем дикарь, т.к. он моется и его поры больше открыты для восприятия полноты жизни. Оставаясь на такой физиологической основе, невозможно объяснить действительные коллизии нравственного бытия, обосновать нравственный прогресс и понять, в чем же заключается подлинное человеческое счастье. Сложно объяснить при этом жертвенное поведение. Вряд ли минута радости от сознания того, что твоему другу будет хорошо, может компенсировать потерю жизни. Кроме того, само счастье является весьма сложным понятием. Современная теория определяет счастье как общую положительную оценку жизнедеятельности, в которой тем не менее может быть напряженная борьба, страдания, страхи и пр.

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ — направление в эпистемологии, ставящее своей задачей объяснение познания на основе теории эволюции. Термин введен американским психологом Д. Кэмбеллом. Принято различать два значения термина. В первом значении Э.э. представляет собой подход, при котором на гносеологические вопросы дается ответ с помощью естественнонаучной теории, теории эволюции. Предметом Э.э. является эволюция органов познания и познавательных способностей, которая рассматривается как адаптивный процесс. Основоположником данного направления является К. Лоренц. Фундаментальное значение имеют также работы Г. Фоллмера. Второе значение термина «Э.э.»

связано с моделью роста и развития научного знания. Э.э. предстает здесь как диахронная концепция науки, которая исследует «динамику теорий» в смысле К. Поппера и С. Тулмина. Историческая последовательность научных теорий получает объяснение по аналогии с механизмом биологической эволюции. По отношению к данному направлению Э.э. более точным является термин «эволюционная теория науки».

Предшественниками Э.э. считаются мыслители, полагавшие, что человеческое сознание представляет собой познавательный орган, изначально содержащий «врожденные идеи», диспозиции, «априорные» когнитивные структуры. Кантовскому учению об априорном в свете современной биологии была посвящена классическая статья К. Лоренца. Главным конкретно-научным основанием Э.э. является современная теория эволюции, которая получает универсальную трактовку и служит базой для междисциплинарного синтеза. Главной философской предпосылкой Э.э. являются постулаты «гипотетического реализма».

Главными основоположениями Э.э. выступают следующие: а) жизнь, с конститутивной стороны ее сущности, представляет собой познавательный процесс. Возникновение жизни совпадает с формированием структур, которым присуща способность получать и накапливать информацию; б) любые живые существа снабжены системой врожденных диспозиций, «априорных» когнитивных структур; в) формирование «априорных» когнитивных структур осуществляется в соответствии с эволюционным учением; в результате селекции закрепляются именно те из них, которые в наибольшей степени соответствуют специфическим условиям жизни различных живых существ; г) в способах получения и обработки информации имеется сходство, подобие, соответствие. Степень и характер этого сходства могут получать несколько различную трактовку (Кэмпбелл, Лоренц). К числу главных черт сходства относится метод проб и ошибок, а также когнитивный процесс объективации, абстрагирование от «субъективного» и «случайного». Предпосылкой понятийного мышления, рационального абстрагирования явились рациоморфные механизмы, обеспечивающие константность восприятия (цвет,

величины, направления, формы), выделение инвариантных свойств.

Литература: Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. М., 1999; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983; Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984; Кезин А. В. Эволюционная эпистемология: современная междисциплинарная парадигма // Вестник Московского Университета. Философия. 1994; Campbell D. Evolutionary epistemology // Ed. by P.A. Schillp. The philosophy of Karl Popper. Vol. 1. La Salle, 1974; Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München, Zürich: Piper, 1973.

ЭВОЛЮЦИОННАЯ ЭТИКА — разновидность этической теории, согласно которой мораль коренится в природе человека и морально положительным является такое поведение, которое способствует «наибольшей продолжительности, широте и полноте жизни» (Г. Спенсер). Эволюционный подход в этике сформулировал Спенсер. Однако основные идеи Э.э. были предложены Ч. Дарвином, который по сути дела попытался естественнонаучно обосновать принципы, принятые из философского эмпиризма и этического сентиментализма (Юм, А. Смит). Основные идеи Дарвина относительно условий развития и существования морали, развитые Э.э., заключаются в следующем: а) общество существует благодаря социальным инстинктам, которые человек (как и любые социальные животные) удовлетворяет в обществе себе подобным; отсюда вытекают и симпатия, и услуги, оказываемые ближним; б) социальный инстинкт преобразуется в нравственность благодаря высокому развитию душевных способностей; в) у человека сильнейшим фактором поведения стала речь, благодаря которой оказалось возможным формулировать требования общественного мнения (требования общины); г) социальный инстинкт и симпатия укрепляются привычкой.

В видоизмененной форме современные биологистские теории морали принимают все эти постулаты, главный из которых заключается в том, что человечество проходило в своем становлении групповой отбор на моральность, в частности альтруизм. В XX в. благодаря достижениям эволюционной генетики и этологии был высказан ряд идей и концепций, которые как будто позволяют показать биологическую обусловленность, эволюционную предзаданность человеческо-

ЭВОЛЮЦИЯ ВСЕЛЕННОЙ

го поведения, в частности морального. Если классическая Э.э. (К. Кесслер, П.А. Кропоткин, Дж. Хаксли и др.) говорила о качествах, необходимых для выживания или размножения особей или группы, которые отбираются в ходе эволюции, то этология (Ч.О. Уитмен, К. Лоренц, Н. Тинберген и др.), исходя из генетической обусловленности поведения животных и человека, стремится к тщательному, детальному изучению психофизиологических механизмов поведения; социобиология (Э. Уилсон, М. Рьюз, В.П. Эфроимсон и др.) раскрывает конкретные генетический концепции «совокупной приспособленности» (У.Д. Гамильтон), «эгоистического гена» (Р. Доукинс), «взаимного альтруизма» (Р. Триверс), эпитгенетических правил (Ч. Ламсден, Э. Уилсон), объясняющие механизмы эволюционного отбора. Значимость научных результатов эволюционной теории поведения человека вообще безусловна. Однако именно как объяснительная концепция Э.э. недостаточна: оставаясь на уровне антропологических определений, невозможно дать адекватную теорию морали. Заимствованный Э.э. из моральной философии понятийный аппарат лишается своих обычных характеристик. Э.э. отказывается от теоретического наследия этико-философской мысли и обосновывает мораль как форму целесообразного или адаптивного поведения. Характерно, что при описании морали, поведения вообще Э.э. обходится без понятий намерения, свободы, творчества, универсального требования; Э.э. не интересуется фундаментальной для понимания морали антипеза между должным и сущим. В Э.э. мораль надперсональна, а в той мере, в какой она изображается как функционирование определенных генетических механизмов, сориентированных на организмические, популяционные, но не личностные цели, — и бездуховна. Анализ основополагающих нравственных императивов показывает, что они направлены на обуздание человеком своей страстной природы и одухотворение своей чувственности, т.е. своей «природы», и предполагают способность человека контролировать свои потребности, сознательно подчинять свои интересы интересам других людей, исходя как из общественных установлений, так и из высших духовных ценностей.

Литература: Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. СПб. (б.г.); Кропот-

кин П.А. Этика. Т. 1. Происхождение и развитие нравственности / Он же. Этика. М., 1991; Рьюз М., Уилсон Э. Дарвинизм и этика // Вопросы философии. 1987. № 1; Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека) / Гениальность и этика. М., 1998; Dawkins R. The Selfish Gene. Oxford, 1976; Lumsden Ch.J., Wilson E.O. Genes, Mind & Culture. The Coevolutionary Process. Harvard U.P., 1981.

ЭВОЛЮЦИЯ ВСЕЛЕННОЙ — термин, принятый для обозначения теорий возникновения и развития Вселенной. Современная картина Вселенной возникла только в XX в., когда американский астроном Э. Хаббл показал, что кроме нашей Галактики существует много других галактик, разделенных пустым пространством. Измеряя светимость звезд известного тепла, которые находятся в этих галактиках, Хаббл измерил расстояние до них. В 1929 г. Хаббл сделал второе, еще более важное открытие: все линии спектра этих звезд оказались сдвинутыми в сторону красного конца, причем величина этого смещения оказалась пропорциональной расстоянию до галактики (красное смещение). Смещение длин волн к красному концу спектра согласно эффекту Доплера означает, что источник излучения удаляется от нас, и, следовательно, чем дальше находится галактика, тем быстрее она удаляется.

Экспериментальный результат, полученный Хабблом, в 1922 г. был предсказан русским физиком А.А. Фридманом. Ему удалось придать уравнениям общей теории относительности, незадолго до этого опубликованной А. Эйнштейном, такую форму, из которой следовало, что Вселенная не может быть статичной, а должна расширяться. Из модели Фридмана следовало, что должен существовать начальный момент расширения Вселенной — это момент, когда ее радиус обращается в нуль, а плотность вещества становится бесконечно большой. Данное состояние называется сингулярностью. Такой результат противоречит всему физическому опыту. Этот парадокс объясняют тем, что общая теория относительности, положенная в основу модели Фридмана, становится неверной при очень малых масштабах пространства и времени — так называемых планковских длине и времени (10^{-33} см и 10^{-43} с соответственно).

В. Бааде, А.Сэндейдж и другие астрономы, продолжая исследования Хаббла, показали, что увеличение скорости разлета галак-

тик с расстоянием составляет 15 км/с на миллион световых лет. Эта величина получила название постоянной Хаббла. Зная ее, нетрудно было подсчитать время, когда Вселенная начала расширяться — это произошло около 15–20 млрд лет назад. Отсюда следует еще один важный вывод: если время существования Вселенной умножить на скорость света, то мы получим величину, называемую горизонтом событий. Поскольку в соответствии с теорией относительности невозможна передача сигналов со скоростью, превышающей световую, никакое событие, находящееся за пределами этого горизонта, не может оказать на нас никакого влияния. Горизонт событий — это фактическая граница нашей расширяющейся Вселенной.

Ученик Фридмана Г. Гамов показал, что ранняя Вселенная была не только очень плотной, но и очень горячей, а потому ярко светила (модель Большого Взрыва). Испущенный на этой стадии ансамбль горячих фотонов должен был расширяться вместе со Вселенной, а по законам идеального газа одновременно и охлаждаться. В 1965 г. американские физики А. Пензиас и Р. Вильсон обнаружили вызванное этим эффектом микроволновое излучение, идущее из глубин Вселенной. Это так называемое реликтовое излучение, испускаемое наиболее удаленными областями Вселенной. Его открытие явилось подтверждением теорий Фридмана и Гомова.

Теория Большого Взрыва в наиболее ранних стадиях возникновения Вселенной — предмет исследований современной космологии. Известные физические законы на этих стадиях теряют свою силу. Долгое время оставалось неясным, почему при Большом Взрыве были преодолены силы гравитации, которые должны были бы препятствовать разлету больших масс вещества. Только в 1970 г. была доказана теорема Р. Пенроуза — С. Хокинга, из которой следовало, что, возникнув из сингулярности, Вселенная неизбежно должна расширяться. С тем чтобы продвинуться дальше в понимании процессов, приведших к возникновению Вселенной, физики поставили задачу объединения квантовой механики и общей теории относительности. Не исключено, что при учете квантовых эффектов сингулярность может исчезнуть.

Новые возможности для анализа начальных стадий возникновения Вселенной связаны с исследованием физического, или кван-

тового, вакуума. Есть основания предполагать, что Вселенная возникла как результат фазового перехода физического вакуума, энергия которого при этом перешла в обычное вещество и кинетическую энергию расширяющейся Вселенной.

Если о ранней молодости Вселенной мы знаем довольно много, то о ее последующей эволюции известно значительно меньше. Мы не знаем, есть ли у эволюционирующей Вселенной конец или она будет существовать неограниченно долго. Если средняя плотность вещества во Вселенной выше некоторого критического значения, то, достигнув максимальных размеров, она затем под действием сил тяготения начнет сжиматься. В этом случае через миллиарды лет Вселенную ждет гибель в катастрофическом коллапсе (Большой Хлопок). Если же плотность меньше критической, то Вселенную ожидает вечное расширение. Согласно современным оценкам, плотность вещества во Вселенной близка к критической и, следовательно, ее судьбу пока невозможно предсказать однозначно.

Литература: Розенталь И. Л. Геометрия. Динамика. Вселенная. М., 1987; Вайнберг Г. Первые три минуты. М., 1981; Хокинг С. От Большого Взрыва до черных дыр. М., 1990.

ЭВОЛЮЦИЯ И УСТОЙЧИВОСТЬ ЖИЗНИ, физические основы. «В мире пока нет теоретической биологии, — пишет один из крупнейших биологов XX в. Н. В. Тимофеев-Ресовский, — сравнимой, эквивалентной в каком бы то ни было смысле тому, что называют теоретической физикой. И нет потому, что нет или не было до последнего времени биологических более-менее общих естественноисторических принципов».

В XVIII в. была построена классическая естественнонаучная картина мира, в основу которой положены физические принципы, сформулированные Галилеем и Ньютоном. Построить аналогичную этому биологическую картину мира, как утверждает Тимофеев-Ресовский, будет невозможно до тех пор, пока не удастся обосновать достаточное количество общих биологических принципов. Таких принципов, по его мнению, в настоящее время известно только два — это принцип естественного отбора Дарвина и принцип конвариантной редупликации. Последний принцип сформулирован Тимофеевым-Ре-

ЭВОЛЮЦИЯ И УСТОЙЧИВОСТЬ ЖИЗНИ

совским совместно с М. Дельбруком и К. Дарлингтоном. Смысл этого принципа состоит в том, что наследственная информация, кодируемая в генах, передается от поколения к поколению.

Согласно Тимофееву-Ресовскому, основы теоретической биологии приобретут завершенный характер, если удастся обосновать третий общий биологический естественноисторический принцип, решающий проблему прогрессивной эволюции. Эта проблема состоит в том, чтобы найти однозначные доказательства того, что длительно действующий естественный отбор ведет именно к прогрессивной, а не к регрессивной эволюции. По этому поводу Тимофеев-Ресовский замечает, что в конце концов нет ясного критерия, позволяющего разобраться, кто более прогрессивен — человек или чумная бактерия.

И только опираясь на эти три основополагающие принципа будущей теоретической биологии — естественного отбора, конвариантной редупликации кодов наследственной информации и прогрессивной эволюции, — можно будет перейти к решению центральной задачи теории — критической оценке эволюционного учения, включая проблему возникновения, развития и устойчивости жизни.

Суммируя современные представления о возникновении и эволюции жизни, можно назвать три основные концепции. 1. Эволюция есть реализация изначально существующей Идеи, осуществление программы божественного Творения. У истоков этой концепции стоит Платон. 2. Эволюция обусловлена воздействием факторов окружающей среды на генетический аппарат особи, приводящим к таким изменениям фенотипа, которые передаются по наследству. Эту концепцию отстаивал Ж. Ламарк, а в нашей стране еще недавно пытался проводить в жизнь Т. Лысенко. 3. Обусловленное мутациями изменение генетической информации путем естественного отбора передается по наследству. Это дарвинизм.

Сторонников концепции Ламарка к настоящему времени практически не осталось. Спор между сторонниками эволюционной теории и концепции творения не закончен. Особую остроту во все времена ему придавало противостояние различных идеологий,

которые стремились использовать в своих интересах научные аргументы.

Почти очевидные трудности найти решение проблемы, оставаясь в круге одних только биологических дисциплин, приводили многих ученых к попыткам использовать для этого возможности других научных направлений, в частности физики. «Мы вправе предполагать, — писал по этому поводу Э. Шредингер, — что живая материя подчиняется новому типу физического закона... Новый принцип — это подлинно физический закон: на мой взгляд, он не что иное, как опять-таки принцип квантовой механики».

Механизм случайных мутаций не в состоянии обеспечить возникновения многих тонких «изобретений» биологической эволюции. Вероятность случайного возникновения таких феноменов, как генератор электрических импульсов у утря, тончайшая мимикрия насекомых и т.п., оценивается числами порядка 10^{-100} . «Возможно, — пишет по этому поводу один из основоположников квантовой механики В. Гейзенберг, — что случайность, играющая в дарвиновской теории столь важную роль, является чем-то более сложным и тонким, чем кажется на первый взгляд, причем именно потому, что она подчиняется законам квантовой механики».

Подойти к решению этих вопросов позволяют успехи современных теорий физического вакуума. В феноменологической теории мэона, который является разновидностью вакуума и выполняет функции физического референта семантического пространства (модель В.В. Налимова — Л.В. Лескова), формулируется принцип семантического давления. Согласно этому принципу, через структуры квантового вакуума возможен обмен генетической информацией не только между отдельными особями, но и между видами и даже популяциями. Поскольку квантово-механические свойства мэона таковы, что на него не распространяется «стрела времени», а переносчиком генетической информации могут служить, например, торсионные волны, имеющие не энергетическую, а чисто информационную природу и свободно проникающие через природные среды, механизм семантического давления может обладать весьма высокой эффективностью.

Эта концепция близка той философии жизни, которой придерживался А. Бергсон.

Он стремился преодолеть и механицизм, и телеологизм, однако отмечал, что защищаемая им позиция «сближается со вторым учением больше, чем с первым». Нетрудно проследить параллелизм концепции семантического давления также и с учением В.И. Вернадского о биосфере, который полагал, что жизнь является столь же фундаментальной характеристикой нашей Вселенной, как материя и энергия. Всякий раз, когда на планете создаются условия, соответствующие возникновению жизни, это с необходимостью происходит под действием семантических импульсов генетической информации, передаваемых вездесущими структурами квантового вакуума и определяющими прогрессивный характер эволюционного процесса. Сказанное дает основания рассматривать квантовый принцип семантического давления генетической информации в качестве третьего основополагающего принципа теоретической биологии.

Устойчивость биосферы определяется физическими и биологическими закономерностями, которые исследуются теорией самоорганизующихся систем. Биосфера находится в состоянии устойчивого неравновесия, или гомеостазиса, которое поддерживается за счет поступления на Землю лучистой энергии Солнца. В соответствии с принципом Ле Шателье—Брауна любые случайные возмущения состояния биосферы компенсируются путем смещения равновесия в направлении минимизации этих возмущений. Как показал в результате обстоятельных исследований физических и биологических основ устойчивости жизни В.Г. Горшков, биосфера сохраняет устойчивость, если изъятие чистой продукции биоты не превышает 1% в год. Техногенная деятельность человечества привела к нарушению этого условия. В результате, пишет Горшков, «современная цивилизация не обеспечивает ни нормальных условий жизни человека, ни устойчивого существования жизни на Земле».

Литература: Горшков В. Г. Физические и биологические условия устойчивости жизни. М., 1995; Лесков Л. В. Генезис и эволюция жизни в мезонической Вселенной // Сознание и физическая реальность. 1998. Т. 3. № 2; Тимофеев-Ресовский Н. В. Воспоминания. М., 1995.

ЭВРИСТИКА (от греч. εὕρισκω— открывать, изобретать, выдумывать) — совокупность порождающих процедур, направленных на

решение творческих задач, проблемных ситуаций, устранение противоречий, разработку механизмов принятия решений в условиях неопределенности; организация процесса продуктивного творческого мышления или специальные (индуктивные, сократические, «мозговой штурм») методы решения задач, противостоящие формальным методам. Термин также обозначает раздел наук, изучающих мышление и логические процедуры на стыке психологии творчества, психологии мышления и теории информации.

Э. рассматривается, с одной стороны, как исключительно творческая процедура, связанная с характерным переживанием, сопровождающимся инсайтом, озарением, вдохновением, т.е. как логически или дискурсивно неподготовленное представление, возникающее в результате эмоционального напряжения, сильной мотивации и зависящее от прежнего опыта, с другой — как логическая процедура, основанная на догадке, доказательстве и опровержении, ограничении объема поиска путем анализа целей и средств, интеграции в мыслительном процессе логических процедур, опирающаяся на восприятие, интуицию и бессознательное. Ряд исследователей противопоставляет Э. формально-логическим методам на основе ее полной зависимости от контекста ситуации и субъекта, решающего тупиковую проблему, другие понимают под Э. оптимальный методологический регулятив, обладающий огромным креативным потенциалом.

Литература: Пушкин В. Н. Эвристика — наука о творческом мышлении. М., 1967.

ЭВТАНАЗИЯ (букв.: легкая, приятная смерть) — понятие биомедицинской этики, обозначающее, что в определенных ситуациях быстрая безболезненная смерть для пациента предпочтительнее, чем сохранение жизни. Речь идет о ситуациях, когда больной находится в необратимо бессознательном состоянии или во власти непрекращающихся мучительных страданий. При современных достижениях науки и техники такое состояние может поддерживаться достаточно долгое время. Этической проблемой является принятие решения об Э., возможность его морально аргументировать. Э. можно определить как «решение об умерщвлении ради того, кто умирает» (Ф. Фут). В рамках раз-

вернувшихся вокруг этого вопроса дискуссий принято различать активную Э. и пассивную Э. (предпринимает ли врач специальные действия по умерщвлению больного или воздерживается от действий по поддержанию его жизни), добровольную Э. и недобровольную Э. (выражена ли воля пациента в явной форме или нет). Споры о легализации Э. начались в 30-х гг. XX в. в Великобритании и США. Они прекратились после ужасов нацизма, уничтожившего в рамках программы Э. сотни тысяч людей. Дискуссии возобновились в 60-х гг., а с конца 80-х гг. Э. с определенными ограничениями, касающимися активной формы, была законно разрешена в некоторых странах (например, Нидерланды, США).

В пользу Э. выдвигаются следующие основные аргументы: а) жизнь перестает быть благом тогда, когда страдания явно превалируют над удовольствиями и она теряет человечески разумную форму; б) автономия воли включает в себя также право распоряжаться собственной жизнью; в) поддержание жизни в некоторых случаях дорого обходится обществу. Все они оказываются уязвимыми: а) оправданное разграничение разных качественных состояний жизни с точки зрения баланса удовольствий и страданий не отрицает того, что жизнь во всех, в том числе крайне мучительных, состояниях оказывается предпочтительней, чем ее отсутствие; нельзя игнорировать нравственную ценность бессознательной воли к жизни; б) автономия личности касается способов организации жизни, но не ее существования, жизнь человеком не выбирается, она ему дается, кроме того, автономия воли не тождественна произволу, воля становится автономной только в качестве доброй — такой, которая не отрицает саму себя; в) последний аргумент вообще не является моральным. Моральная санкция Э. увеличивает опасность злоупотреблений со стороны врачей и родственников. Самое главное, она нарушает коренной нравственный принцип святости человеческой жизни, окончательно релятивизирует мораль.

В странах, где легально практикуется Э., соответствующие решения принимаются коллективно в рамках специальных этических комитетов с участием лечащего врача, администрации лечебного учреждения, философа, юриста, священника, представителя

службы страхования и др. Сам способ принятия и коллективный характер решения свидетельствуют о его чрезвычайности, а также о том, что оно является невыносимой нагрузкой на индивидуальную совесть. На сегодняшний день Э. остается открытой проблемой, предметом научных и общественных дискуссий.

ЭГОИЗМ (от лат. ego — я) — жизненная позиция, в соответствии с которой удовлетворение человеком личного интереса рассматривается в качестве высшего блага и, соответственно, каждому следует стремиться только к максимальному удовлетворению своего личного интереса (возможно даже ценою интересов других людей или общего интереса).

Э. противоположен *альтруизму*. Однако если альтруизм существует как определенная, нормативно оторефлексируемая, нравственная позиция, то Э. является продуктом этико-философского обобщения реальных нравов и, как этическая доктрина, представляет собой результат вторичной по отношению к этому обобщению реконструкции. Именно в этико-философской и моралистической критике эгоистических нравов и характеров Э. был обобщен до определенной нормативной и поведенческой модели.

Э. проявляется в ситуации конфликта интересов, когда удовлетворение личного интереса происходит в ущерб интересу другого человека. В этом плане Э. следует отличать от себялюбия, т.е. естественного чувства самосохранения и благоволения к самому себе. Э. также иногда называют самолюбием, или самодовольством, при котором благоволение к себе может в самом деле осуществляться за счет других. Эгоистическое поведение следует также отличать от действий, преследующих частный интерес: в последнем могут быть репрезентированы и общезначимые цели. Э. неправильно смешивать с *индивидуализмом*.

Дж. Ролз выделяет три вида Э., которые можно обозначить как: а) диктаторский Э.: «все должны служить моим интересам»; б) Э. собственной исключительности: «все должны следовать моральным принципам, кроме меня, если это мне невыгодно»; в) анархический, или общий, Э.: «всем позволено преследовать собственные интересы, как им заблагорассудится». Первые

две формулы противоречат фундаментальным нравственным требованиям — золотому правилу и заповеди любви поскольку: в них нарушены принципы равенства и взаимности; они допускают использование индивидом других людей в качестве средства в достижении собственных целей; они противоречат критерию всеобщности нравственных требований и универсализуемости нравственных решений и суждений. Третья формула может быть признанной в качестве морально достоверной, но при определенной модификации второй ее части: «...если они не нарушают интересы других». В таком виде она вполне вписывается в нравственную норму «Не вреди».

В истории философии имелись учения, выводившие все разнообразие общественной жизни из Э. (софисты, Гоббс, утилитаризм, Штирнер, Чернышевский). В новоевропейской общественной мысли была выработана концепция «разумного эгоизма», согласно которой Э., выражающий «подлинные» и «разумные» интересы человека (скрыто репрезентирующие общий интерес), плодотворен, поскольку содействует общему благу. Этико-философская несостоятельность разумно-эгоистических учений с разных мировоззренческих и теоретических позиций была показана Кантом, Кьеркегором, Марксом, Достоевским, Дж. Э. Муром. Как показали дискуссии вокруг «дилеммы заключенного», разумно-эгоистическая поведенческая установка практически не может быть реализована последовательно. В своеобразной форме разумно-эгоистическая схема нравственности была воспроизведена в некоторых социобиологических теориях поведения человека (см. *Социобиология*). Теории разумного Э. отразили ту особенность опосредствованных товарно-денежным хозяйством отношений, которая заключается в том, что автономный и суверенный индивид может удовлетворить свой частный интерес лишь как субъект деятельности или обладатель товаров и услуг, удовлетворяющих интересы других индивидов; иными словами, вступая в отношения взаимопользования, которые обусловлены равенством сил или соответствующими правовыми установлениями, объективно ограничивают эгоистическое своеволие. Как показали Гоббс, Мандевиль, А. Смит, Э. является существенным мотивом экономической и политической де-

ятельности, важным фактором общественной жизни. Другим ограничителем Э. является этикет как нормативно-эстетическая культура формального и статусного общения. Ограничивающим фактором индивидуального Э., как показал Дюркгейм, является и группа (сообщество). Однако в межгрупповых отношениях доминирование частных групповых интересов и исключительное попечение группы о своих интересах может вести к так называемому «групповому эгоизму». В группе по поводу пользования коллективными благами могут возникать напряжения, связанные с Э., чем и обусловлена так называемая проблема «безбилетника» (*free rider*), т.е. человека, который пользуется результатами чужих усилий, не предлагая ничего взамен, не внося собственного вклада. Хотя «безбилетничество» не наносит прямого вреда, но оно подрывает отношения кооперации. И Гоббс, и Ролз, анализировавшие эту проблему, пришли к выводу, что поскольку у отдельного индивида нет частного интереса содействовать общему благу, бороться против социального паразитизма и за осуществление справедливости, то обеспечивать вклад каждого в совокупное общее благо должны руководящие или уполномоченные институты сообщества.

Принципиальное нормативное ограничение Э. обеспечивается основными моральными требованиями и ценностями, которые (независимо от различий в культурно-региональных традициях) по существу направлены именно против Э. (см. *Милосердие*).

Литература: Гоббс Т. Левиафан / Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1991; Кант И. Критика практического разума / Соч. В 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965; Мур Дж. Принципы этики. М., 1984; Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995; Hardin R. *Morality Within the «Limits» of Reason*. Chicago: L., 1988.

ЭЙДЕТИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ — см. *Редукция*.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (от лат. *existentia*, *exsistentia* — существование; *exsisto* (*existo*) — одно из значений: оказываться, обнаруживаться, существовать), экзистенциальная философия (*die Existenzphilosophie* — термин, введенный Ф. Шеллингом) — философское направление, выдвигающее на передний план вопрос о смысле жизни уни-

кальной человеческой личности, о ее индивидуальном способе бытия. Собственная внутренняя сущность человеком в обычных условиях и обстоятельствах, как правило, не осознается, вне зоны внимания оказывается основной стержень сущности человека — осознание собственного существования, возможность которого открывается в пограничных (экстремальных) ситуациях. Осознание существования Я выводит на целый спектр философских вопросов о смысле жизни и смерти, предназначении человека, его роли в жизни общества, понимании свободы в рамках конечного существования и трактовке в них нравственности, добра, красоты, справедливости и истины. Осознание собственного Я и существования других Я выводит человека на совершенно иной способ поведения, а именно — к осознанному действию интеллектуально и нравственно свободного существа, соблюдающего свободу других. Нарушение свободы другого человека влечет (еще одно значение глагола *exsisto* — следовать, выводить) чувства вины, стыда, характерные для свободного человека. Общество, состоящее из таких свободных личностей, становится гармоничным ансамблем творчески связанных и понимающих друг друга людей, каждый из которых осознает не только свои права, но и обязанности, не только разрешения, но и запреты. Э. как философское направление оформился в XX в. Он явился реакцией на техногенное, индустриальное, бездушное общество, в котором истинные человеческие ценности погребены под громадой будничных потребительских интересов. Мировые кризисы, войны («Война, — пишет М. Хайдеггер в «Преодолении метафизики», — стала разновидностью того истребления сущего, которое продолжается при мире. Необходимость считаться с затяжным характером войн есть лишь уже устаревшая форма признания новизны эпохи потребления. Эта долго длящаяся в своей длительности война переходит не в мир прежнего рода, но в состояние, когда военное уже не воспринимается как военное, а мирное становится бессмысленным и бессодержательным») и надвигающаяся экологическая катастрофа подталкивают к падению нравственных ценностей и создают условия, в которых наиболее ясно и остро встают проблемы существования человека, его заброшенности в чуждый ему, но созданный им самим мир.

Своеобразный поворот к человеческим ценностям — специфическая особенность этого направления. Для Э. совершенно чужда гносеолого-методологическая проблематика в духе теоретической философии. Его основные представители: М. Хайдеггер, К. Ясперс, Н.А. Бердяев, Ж. П. Сартр, Г. Марсель, А. Камю. Идеиные предшественники: Августин, Ф. Шеллинг, С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, Ф.М. Достоевский, Ф. Ницше. Основные темы Э.: экзистенциальный смысл реальной человеческой жизни, страх перед смертью, страх перед жизнью, отрицание всех абстрактных философских систем во имя утверждения судьбоносных человеческих ценностей (добра, долга, справедливости, красоты, веры). Поставив эти важнейшие проблемы, Э. тем не менее при попытке их решения нарисовал картину бессмысленности, безнадежности, отчаяния, страха, тревоги как основных признаков современного бытия. Есть несколько крайностей в решении основных экзистенциальных вопросов. Одна из них (М. Хайдеггер) состоит в утверждении, что, несмотря на конечность, временность своего существования в беспросветном тягостном мире, человек принципиально не может освободиться от иллюзий и связанных с ними надежд на позитивное метафизическое преодоление смерти. Иллюзии — это человеческая сущность, способная к выведению на уровень разума и отождествляемая в нем с реальностью, поэтому человек всегда будет искать пути к преодолению своей конечности. К. Ясперс, наоборот, считал, что человек никогда не может забыть о временности своего существования (пока я живу, я думаю о смерти), именно этот факт определяет все его поступки, желания, мечты, моральные, правовые и эстетические ценности. В бесконечное, вневременное, трансцендентное бытие человеческое сознание может выйти лишь особыми путями (медитация, симпатическое переживание, особое созерцание), актуализация которых и является задачей философии. «Наши наивысшие мгновения являются нашим внутренним бытием истины, будь то в поступках, будь то в действительности бурного сознания, будь то в участии в целостности, будь то в созерцании причины и в любви. В каждый проживаемый час сокрушительно или возвышенно проникает открывающийся нам смысл истины» (Ясперс К. Философская логика).

В западноевропейском сознании было нечто Единое, некий прочный устой, который определял смысл жизни. Но в настоящее время разрушение (помутнение, как говорит Ясперс) сознания связано с тем, что «европейцы не повинуются более — как это еще случалось в XIX в. — само собой разумеющемуся порядку, который от самой простой формы до самого утонченного мыслительного образования был Единым, которое еще определяло повседневность и наполняло вершину жизни, одухотворяло работу и было современным вплоть до сновидений, окрыляло и вмещало в себя дело; это Единое сопровождало действительность близко, могло подниматься к трансценденции в беспроигрышном отношении, было той самой действительностью трансценденции». Этот процесс разрушения сознания современного человека напрямую связан с мрачными реалиями современного общества. Ясно видима здесь специфика экзистенциального стиля мышления Ясперса характерна для всего Э. в целом, который делает этические и социологические выводы из конечности человеческого существования. Правда, эти выводы могут быть принципиально разными. Например, преодоление страха перед смертью может быть объявлено иллюзией, которая зачастую принимается за реальность (М. Хайдеггер); страх перед смертью преодолевается самой жизнью человека, человек живет, всегда помня о своей конечности, всегда зная, что не бывает жизни без смерти, добра без зла (К. Ясперс); страх является организующим началом общественной жизни, политическим принципом, нивелирует и подавляет интересы личности, выдвигая на передний план коллективистские устремления (А. Камю, Н.А. Бердяев); страх преодолевается смирением, тревога снимается твердой верой (Г. Марсель); жизнь сама по себе не имеет смысла и ценностей, человек придумывает Бога, чтобы ввести универсальные ценности самого разного достоинства (Ж.-П. Сартр). Приведенные примеры рельефно представляют различные точки зрения на решение одной и той же проблемы. Большое внимание Э. уделяет этической проблематике (см. *Экзистенциализм этика*).

Экзистенциальная философия оказала большое влияние на развитие современной литературы, театра и других видов искусства, появилось большое число произведений, в которых страх стал основной темой, его

преодоление — главной проблемой, а все человеческие ценности стали рассматриваться через призму конечности человеческого существования, экзистенции.

Литература: Jaspers K. Vernunft und Existenz. Bremen, 1949; Jaspers K. Philosophische Logik. München, 1958; Хайдеггер М. Преодоление метафизики / Время и бытие. М., 1993; Он же. Письмо о гуманизме / Там же; Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993; Marcel G. Les hommes contre l'humain. P., 1951; Камю А. Бунтующий человек. М., 1990; Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Сумерки богов. М., 1989.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА ЭТИКА — этическая доктрина экзистенциализма — одного из влиятельнейших направлений западной философии XX в.

Согласно датскому философу С. Кьеркегору, термин «экзистенция» обозначает сугубо индивидуальное неповторимое человеческое существование, не ухватываемое ни в каких рационалистических схемах и понятиях. Кьеркегор считал заинтересованность в своей экзистенции основным долгом человека, связанным с радикальным выбором в пользу этического способа существования. Этот выбор знаменует переход человека с эстетической позиции (при которой человек ведет «непосредственную» жизнь, являясь тем, чем он является) на собственно моральную, когда человек делает себя тем, чем он должен быть. Наивысшей стадией жизни является религиозная, здесь предписания общезначимой морали оказываются обесцененными перед лицом божественной воли, обращенной непосредственно к конкретному человеку и имеющей значение только для него. С. Кьеркегора признают своим предшественником почти все современные экзистенциалисты, развивая и радикализируя его основные идеи: выбора, свободы, ответственности, значимости личностного начала и неповторимости каждого конкретного поступка.

В философии одного из главных представителей экзистенциализма Ж.-П. Сартра наиболее подробно рассматривается тема свободы. Свобода для него — это одно из основных определений человеческого бытия («человек осужден быть свободным») и в то же время основная цель существования (целью свободы может быть только свобода). Свобода как самая ткань экзистенции означает, что человек открыт для любых возможностей, что он

не есть нечто от века данное и предзаданное, напротив, у него «нет природы», он в этом смысле «ничто» и должен сам сделать из себя нечто. Человек никогда не равен сам себе, он всегда «не есть то, что он есть, и есть то, что он не есть». Его существование всегда «не закончено», и все будет зависеть от его выбора. Так в философии Сартра возникает тема творчества, которая в этике выливается в идею творения человеком моральных ценностей, связанную с отказом от признания идеального, объективно данного изначального добра, а также любых фиксированных норм нравственности. С. де Бовуар пишет работу с характерным названием «За мораль неопределенности». Реакция на подобные утверждения была во многом отрицательной. Сартра обвиняли в солипсизме и даже оправдании аморализма. Сартр обвинений не принял. Ответом на них должна была стать специальная работа по этике. Однако мы имеем лишь наброски, хотя и пространные, такой книги, которую издатели озаглавили «Тетради по морали». Здесь Сартр утверждает, что переход на позиции морали означает существенную перестройку сознания, сравнимую с «обращением». Основные моменты моральности таковы: принятие на себя полной ответственности за все свои проекты как за свободно принятые (мои цели желаемы мною — вот решающее основание того, чтобы быть ответственными за них); при «обращении» мир уже не объект присвоения и использования субъектом, последний, напротив, становится условием его раскрытия; другой человек не есть предмет объективации, насилия и угнетения, моральный субъект становится условием существования и раскрытия возможностей другого и не требует для себя ничего от других. Так на место конфликта, негации, попользования на свободу другого и т.п. (отношений, бывших в центре внимания «Бытия и ничто») встает великодушие. Мораль — это не следование каким-то извне данным предписаниям, а осуществление конкретного эффективного действия, необходимого именно в данной ситуации. Не может быть никаких универсальных норм поведения, а любые апелляции к общезначимым нормам есть попытка ввести в свободный акт внешний и чуждый ему элемент, «Другого». Общезначимая мораль не отдает должного ни самому человеку, ни его ситуации, ни его конкретным инди-

видуальным проектам. Такова мораль долга, ограничивающая свободу и творчество человека и посягающая на его автономию.

Сартр настаивает на гуманистическом характере экзистенциализма: существуют только люди и только от них зависит характер мира, в котором мы живем (в этом смысле «человек несет на своих плечах всю тяжесть мира»). Эту позицию абсолютно автономного индивида, полагающегося только на свои представления, не разделяет М. Хайдеггер. Человечность человека в гуманизме неверно представлена, по его мнению, лишь этим неоправданным волонтаризмом, утратившим представление об истинном назначении человека и смысле его бытия. Человеку дарован особый способ бытия — экзистенция, который он и призван хранить. В отличие от Сартра, Хайдеггер стремится умерить субъективистскую активность человеческой жизни с помощью некоей необъективируемой основы, в отношении которой адекватна только позиция принятия и хранения. Это — бытие, забвение которого (и ориентация вследствие этого лишь на исчисляемое сущее) привело к кризису современную европейскую цивилизацию. «Слушать бытие» становится своеобразным императивом, имеющим и этико-моральный смысл: все истинные моральные цели могут прийти только от бытия. Но прежде человек должен научиться практиковать необъективирующее экзистенциальное мышление, которое существует «до» разделения философии на традиционные дисциплины (онтологию, этику, гносеологию и т.п.) и которое не является ни теоретическим, ни практическим. Лишь экзистенциальное мышление открывает новые горизонты, лишь в нем мы оказываемся в стихии свободы и истины, оно изменяет самого человека и его ориентации, расчищает пространство для новых возможностей. Поэтому некорректно и преждевременно ставить вопрос о каких-то новых моральных нормах, не пройдя через горнило экзистенциального мышления.

Каковы бы ни были различия экзистенциалистских философов, им удалось заострить внимание на одной кардинально важной для этики проблеме: мораль — не просто следование известным и общепринятым нормам, а специфический и живой опыт переживания особого состояния, которое знаменует внутреннее изменение человека и

поднимает его на новую ступень жизни. Это состояние требует постоянного усилия, совпадающего по своему конечному смыслу с утверждением собственно человеческого существования.

Литература: Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, Air Land, 1994; Он же. Страх и трепет. М.: Республика, 1993; Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Время и бытие. М.: Республика, 1993; Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989; Сартр Ж.-П. Стена. Избр. произведения. М., 1992; Камю А. Бунтующий человек. Философия, политика, искусство. М., 1990; Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993; Sartre J.-P. Cahiers pour une morale. P. Editions Gallimard, 1983; Beauvoire S.de. Pour une morale de l'ambiguïté. P.: Gallimard, 1947; Jeanson F. Le problème morale et la pensée de Sartre. P. Editions de Seuil, 1965.

ЭКЗОГАМНЫЕ И ЭНДОГАМНЫЕ ТАБУ (греч. *ἐξω* — вне, *ἐνδον* — внутри и *τάφος* — брак) — религиозно-магические запреты, регулирующие брачно-половые отношения на ранних этапах развития человеческого общества. Экзогамные табу исключали браки и половые связи между близкими родственниками. Введение этих запретов обычно приписывалось первоначально, культурному герою или «небесному отцу», а их нарушение, по представлениям дикарей, грозило санкциями со стороны высших сил. Нарушение экзогамии каралось и самими людьми, которые изгоняли из племени или убивали виновных в кровосмешении. Экзогамные запреты, предохраняющие человеческое сообщество от вырождения, постепенно приобрели универсальное значение и вошли в религиозные, правовые и моральные кодексы всех народов. Эндогамные табу запрещали браки с чужеплеменниками или с представителями других социальных слоев и групп. Брачные запреты по отношению к чужеплеменникам, которые являлись носителями иных религиозно-мифологических представлений, ценностей и норм поведения, первоначально были достаточно жесткими, но со временем произошло их смягчение. По мере объединения племен и взаимопроникновения культурных традиций запреты на браки с чужеплеменниками практически исчезают. Эндогамные табу по отношению к представителям других социальных слоев и групп возникают на более поздней стадии общественного раз-

вития и связаны с далеко зашедшей социальной дифференциацией. Так, нарушение кастовой эндогамии в Индии рассматривалось даже как религиозное преступление, влекущее за собой суровое наказание. Иногда принцип эндогамии основывался на вероисповедных различиях. Например, христианские церкви долгое время не одобряли браков между людьми, принадлежащими к разным конфессиям. В настоящее время эндогамные запреты в большинстве стран не имеют официального статуса, но на уровне обыденного сознания они остаются в силе, а их нарушение может повлечь за собой общественное осуждение.

ЭКОЛОГИЗМ, энвайронментализм (от англ. *environment* — окружающая среда) — 1) в общественных науках — теория, обращающая внимание на важность окружающей природной среды для развития общества. Согласно теории средового детерминизма, физические условия жизни людей, включая природную среду обитания, географическое положение, природные ресурсы, климат, являются основным, определяющим фактором в формировании культуры. (Существует иная точка зрения, согласно которой среда обитания лишь создает возможности, из которых человек может выбирать. Крайняя форма подобной позиции отвергает какое-либо влияние окружающей среды на выбор людей.); 2) система взглядов, характеризующаяся критическим отношением к современной модели развития экономики (прежде всего индустриальной), ведущей к возрастающему загрязнению и деградации окружающей природной среды. Базируясь на концепции «пределов роста» и ограниченной «несущей способности Земли», умеренные сторонники Э. настаивают на необходимости создания соответствующих институтов экологической политики и проведения широкомасштабных природоохранных мероприятий, включая использование ресурсосберегающих и безотходных технологий, альтернативных источников энергии. Наиболее радикальные приверженцы Э. полностью отвергают приоритеты «общества потребления», призывают к изменению стиля жизни, стандартов потребления, переходу к новой гармоничной модели взаимодействия человека и природы, основанной на консервации невозобновляемых ресурсов.

ЭКОЛОГИЯ — отрасль знания, исследующая взаимоотношения человеческого сообщества с окружающей средой и связанные с этим производственные, технические, урбанизационные и другие антропогенные аспекты деятельности человека, приводящие к изменению окружающей среды и самого человека как биологического вида.

В XIX в. американский ученый Д.П. Марш исследовал различные формы разрушения человеком природы, нарушение экологического равновесия и сформулировал программу защиты природы. В XX в. французские ученые предложили концепцию географии человека и предприняли попытки исследовать деятельность человека в ее влиянии на окружающую природу и происходящие в результате этого действия изменения. Ряд исследований Э. связан с изучением взаимного влияния человека и ландшафта в рамках исторической географии, предпринятым Броделем и его последователями, для которых характерен географический детерминизм. Другое направление исследований, связанное с Э., анализирует связи между этническими группами и природной средой.

Предмет и статус Э. как самостоятельной дисциплины точно не определен, помимо указанных направлений с изучением Э. связаны также исследования по экологической философии, экологической этике, ряд работ в области социобиологии, а также деятельность чикагской школы по изучению взаимодействия социальной и пространственной среды. Э., следовательно, может определяться либо как системное понимание окружающей среды, программа изучения природы и общества как единой системы, либо как наука о социальных механизмах связи человеческого сообщества и окружающей среды, включая вопрос о рационализации и управлении отношениями между человеком и природой, либо как область исследований человека в качестве биологического вида. В рамках Э. природная среда может рассматриваться либо как сложная дифференцированная система, включающая в себя несколько уровней организации, в том числе биосферу и ноосферу, либо под влиянием экологического кризиса и разочарования в прогрессивистских моделях развития человеческого сообщества как некая естественная, органическая среда, источник и храм жизни и живого в духе Руссо.

В рамках экологической философии развивалась деятельность Римского клуба, возникло движение «нового спиритуализма», на которое оказала значительное влияние философия жизни. Новый спиритуализм утверждает гармоничность и целостность природы, а также духовное единство человека с космосом и в конечном счете направлен на трансформацию всего комплекса гносеологических и социальных проблем на основе тотального понимания феномена жизни и утверждения чувственного созерцания как решения традиционной субъект-объектной оппозиции, приведшей к идеям противостояния и покорения природы. В рамках экологической философии существует ряд политических экологических программ и движений. Э. также является предметом пристального изучения в рамках экологической этики, направленной на разработку и обоснование этических принципов и норм, регулирующих отношения человека к природе и включающих в себя ответственность человека перед животным, растительным миром и будущими поколениями людей.

Литература: Марш Д.П. Человек и природа. СПб., 1866; Уатт К. Экология и управление природными ресурсами. М., 1971.

ЭКСПЛИКАЦИЯ (от лат. explicatio — истолкование, объяснение, развертывание) — термин, зачастую употребляемый как синоним объяснения. В логике — аналитическая процедура по переводу исходного понятия (экспликандума), которое является недостаточно ясным, точным или простым, в другое понятие (экспликанс), обладающее этими характеристиками. В результате Э. данные понятия могут использоваться как взаимозаменяемые. Под Э. также понимают разъяснение путем точных формальных определений смысла (значения) употребляемых символов, логических констант и пр.

ЭКСТЕРНАЛИЗМ — философско-методологическая позиция, противоположная *интернализму*, согласно которой научное познание детерминировано внешними (социально-экономическими, историко-культурными, социально-политическими) условиями его формирования. Э. выступает основанием соответствующей стратегии в философско-методологической реконструкции научного познания и историографии

науки. Э. выражается в формах, различных в зависимости от того, касается ли он а) реального исследовательского поведения ученых; или б) эпистемологических стандартов оценки результатов научно-исследовательской деятельности (стандартов научности); или в) содержания научных утверждений, гипотез, теорий и т.д. В первом из этих аспектов важна роль социокультурных факторов, а также моральных норм и даже личная склонность — все это, безусловно, воздействует на выбор проблемы и наиболее эффективного метода ее исследования. Эти факторы могут как значительно стимулировать, так и затормаживать исследовательскую деятельность. Некоторые философы придерживаются более строгой разновидности Э., распространяя тезис о социокультурной детерминированности на второй аспект. Конкретными формами выражения такой позиции являются концепция локальных замкнутых культур и соответствующих им типов познания О. Шпенглера, концепция *парадигм* Т. Куна, концепция познания и интереса Ю. Хабермаса, концепция *финализации науки* и др. Еще более сильный Э. существенно нивелирует значение самих эпистемологических стандартов и рассматривает их лишь «в качестве лексиконов, используемых членами научных сообществ в дискуссиях относительно смыслов их собственных действий и действий их коллег» (М. Малкей). Соответственно, ставится вопрос о существовании «прямых внешних влияний на содержание того, что ученые считают подлинным знанием». Такую позицию занимают представители «сильной программы» в социологии знания (Д. Блур, Б. Барнс, К. Кнорр-Цетина, М. Малкей).

Литература: Кун Т. Структура научных революций. М., 1975; Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983; Философия и методология науки. М., 1996; Мамчур Е.А. Проблемы социокультурной детерминации научного знания. М., 1987.

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА — философская школа Древней Греции (VI—V вв. до н.э.), названная по полису Элей в Южной Италии и оказавшая значительное влияние на европейскую мысль. Основывалась на крайне резком противопоставлении мышления и чувственного восприятия, а также мыслимого и чувственно-воспринимаемого бытия. Вдохновителем философии элейцев был по-

лулегендарный рапсод из Колофона Ксенофан (середины VI в. до н.э.). Центральной темой лирической поэзии Ксенофана была критика антропоморфных представлений о богах традиционной олимпийской религии в изображении Гомера и Гесиода. Собственные взгляды Ксенофана представляют собой философский пантеистический монотеизм: *архе* (первоначало) греческой *натурфилософии* есть божество. Бог есть первопричина всех вещей, и он тождествен с мировым целым. Богу-миру приписывается качественное единство и внутренняя однородность, причем признак качественного единства продуман с такой последовательностью, что из понятия о божественном первоначале исчезает признак изменяемости. Это противоречит предшествующей философии, где превращаемость первоначала играла значительную роль.

Основателем Э.ш. считается Парменид, родившийся в Элее (сейчас Велия) во второй половине VI в. до н.э. По свидетельствам *доксографов*, Парменид был активным политиком, давшим законы своему городу. От его поэмы «О природе» до нас дошли лишь пролог, почти вся первая часть и фрагменты второй. Здесь Парменид излагает свое учение от лица богини, символизирующей Истину. В рамках философии Парменида традиционная греческая космология впервые трансформируется в *онтологию* (учение о бытии). Важнейшее положение философии Парменида: «бытие есть и не может не быть; небытия нет и не может нигде и никак быть». Интерпретаторы указывали на этот принцип как на формулировку принципа непротиворечия, согласно которому невозможно сосуществование во времени противоречащих друг другу суждений.

ЭЛЕМЕНТ (лат. *elementum* — «калька» греч. *στοιχεῖον* — элемент, начало, стихия) — член ряда, часть целого, термин античной философии. Первоначально — буквы (ср. лат. *i-m-n*): разные тексты порождаются одним и тем же набором букв (Лукреций). Графическое (буквенное) изображение Э. сродни использованию в тех же целях геометрической графики. Так, простые тела изображаются в виде правильных многогранников как графических синонимов физического Э. («Тезет» Платона). Однако «четыре корня» мироздания, введенные Эмпедоклом (земля,

вода, воздух, огонь), еще не отождествлены Платоном с многогранниками («Тимей» Платона). Это отождествление первым провел Цицерон. У Аристотеля Э. становится философским термином с широким спектром значений: это «первичная, имманентная составная часть, неделимая по виду» или неделимая «качественно» («Метафизика»). См. также «Начала» Евклида с его «элементом доказательства». Из четырех Аристотелевых «причин» лишь форма и материя выступают как «имманентные» начала. Далее значение термина сужается (в том числе и у самого Аристотеля), сводясь к «четырем Э.». Но здесь-то и начинается естественнонаучная история европейского элементаризма.

Вслед за натурфилософским элементаризмом древних начался «опытно-теоретический» этап знания о началах — Э. — вещества. Это была *алхимия*, соединившая опыт и теорию. Но элементная идеология относится скорее к первому, чем ко второй. Поэтому их следовало бы разделить. Но возможно ли разделить опыт и теорию в алхимии, как раз и претендовавшей на их неразложимый синтез? Например, что такое «философская ртуть»? Что за странный эпитет — «философская»? Эту ртуть можно взять и нагреть. Имя и вещь, удваиваясь, раздваиваются. С этого момента и начинается историческая переформулировка платоновско-аристотелевской традиции — учения о началах — в средневековом веществезнании, предшествующем химии Бойля.

Чем же были заполнены эти века? Алхимизированным Аристотелем? А может быть, не нужно было этих многих веков? Может быть, вслед за учениями Платона и Аристотеля о четырех первичных Э. — стихиях, носителях четырех фундаментальных свойств всех веществ, мог появиться Бойль, вовсе не самоутверждаясь на отрицании опыта алхимии? Нет, ибо натурфилософской греческой идеализации было недостаточно, чтобы выйти на идеализацию научную, а миксиса Аристотеля мало для обоснования целенаправленного смешения во имя конструкций веществ с заданными свойствами. Могла существовать лишь техника механического смешения с ускользающими от глаз подлинно химическими превращениями, бывшими всегда случайными. Так, собственно, и было: была практическая химия, обходившаяся без натурфилософских умозрений. Выходы в химию как науку были перекрыты. Нужна

была середина: средние века в культуре, а вместе с нею и алхимия с ее новым видением теоретико-опытной идеализации в отсутствующем «химическом» оперировании с веществом.

Э.-стихии следовало перемешать — не мысленно, а руками. Но как это сделать? Сначала переименовать, причем так, чтобы новые имена стали вещественной старей, и утвердить это как новую предпосылку. Алхимия так и поступила. Ей удалось наполнить смыслом вещественные онтологические модели, ставшие моделями гносеологическими. Далее в истории формируются алхимические представления, когда принцип обретает вещественность, а вещь — «принципиальность» (Александрийская алхимия II—VI вв., химия арабов XII—XIII вв., алхимия христианских докторов XIII—XIV вв., позднесредневековая алхимия XV—XVII вв.). По этим узловым точкам проходит путь к элементаризму Бойля—Лавуазье (см. *Алхимия*). По ходу этой истории намечаются тенденции, продвигающие алхимическую мысль к понятию «элементы-частицы».

Таким образом, герметическая традиция высокого средневековья выступает посредствующим звеном между созерцательным эмпирическим опытом Оксфордской школы и схоластическими умозрениями в сфере средневекового природознания (см. *Герметизм*).

Но алхимию интересуют конкретные познавательные проблемы, связанные с преобразованием вещества. Всеобщая превращаемость вещества, из которой следует возможность трансмутации металлов, коренится в идее первичной материи как совокупности всех свойств и Э. «Ртуть-соль-серная» теория алхимиков выглядит, на первый взгляд, переформулировкой Аристотелевой натурфилософии. Однако изучение алхимических первоначал свидетельствует о двойственной, номиналистически-реалистической, их природе, указывающей на связь элементаризма и атомизма (квазиатомизма) в средневековой теории познания. В Аристотелевых началах-стихиях, абстрактных качественных принципах, алхимик видит как то, что видел Аристотель, так и нечто иное — вещественное, рукотворно преобразуемое. Аристотелева вода, например, у алхимиков — знак холодного и влажного, а также та вода, которую можно пить, и aqua fortis (азотная кислота), и aqua redis (царская водка). Аристотелевы

начала-стихии обретают чувственную предметность, выстраиваясь в триаду принципов, являющихся одновременно веществами: ртуть, серу, соль. Имя и вещество слиты и разведены не только в одном термине, но и в одном предписании: «Возьми, сын мой, три унции серы и пять унций злости». Рационально-сенсуалистический кентавр, «понятийно»-художественный образ есть примета мышления, радикально отличного от нынешнего.

Но, может быть, алхимия — прообраз новой науки? Не случайно намечается движение мысли алхимиков от изучения функциональной зависимости «свойство—свойство» к изучению иной зависимости — «состав—свойство» (И. Ван-Гельмонт, О. Тахений, Р. Бойль). При этом антиатомистические представления алхимиков имеют тенденцию к атомистике новой науки. Если, однако, понимать атомизм как неучитожимость и неизменяемость единицы вещества, тогда следовало бы отказаться от Э.-принципов как кирпичей мироздания и признать реальные металлы простыми элементами в современном смысле. К этому, впрочем, и шло. Таким образом, атомизм — в некотором роде логическое будущее алхимии.

Учение об алхимической субстанции и акциденции (сущность всех металлов едина; различны их акцидентальные формы) обуславливает характер алхимического «экспериментирования», укорененного в двух как будто не взаимодействующих друг с другом тенденциях алхимического мышления, но вытекающих из «номиналистически-реалистической» природы алхимии. Первая тенденция: разрушение (уничтожение) видимых форм вещества, физическое и физико-химические воздействия на вещество для выявления сущности, формы форм, лишенной каких-либо свойств, кроме идеального совершенства (Александрийская алхимия II—VI вв.). На этом пути можно усмотреть предельную «физикализацию» алхимической мысли. Вторая тенденция: христианская одухотворенная предметность (алхимия в западной Европе в XII—XIV вв.), ведущая к формированию идеи химического индивида. Во взаимодействии этих тенденций можно усмотреть «предвосхищение» современной химии, мечущейся между всемогущей физикой и всеобещающей биологией.

XVIII в. в истории элементаризма отмечен именами Р. Бойля и А.Л. Лавуазье. Но это уже страницы истории химии, как, впрочем, и Э. у предшественников Д.И. Менделеева. Завершающей точкой в этой истории стало менделеевское понимание химического Э., уточненное в свете современной науки.

Литература: Кедров Б.М. Эволюция понятия элемента в химии. М., 1956; Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; Diels H. Elementum. Leipzig, 1899.

ЭЛИДО-ЭРИТРИЙСКАЯ ШКОЛА — древнегреческая философская школа, объединившая одну из небольших групп учеников Сократа (V в. до н.э.). Ее основал Федон из Элиды, по имени которого назван знаменитый диалог Платона. Федон был любимцем Сократа, присутствовавшим при смерти последнего. Основанная им школа была близка по воззрениям к *мегарской школе*. Ученики Федона перенесли школу в Эретрию, где она имела кратковременный успех.

ЭМПАТИЯ (англ. empathy — вчувствование) — понятие современной философии и психологии, означающее целостное восприятие, проникновение, сопереживание или вживание во внутренний мир другого человека, в котором сохраняются и принимаются все эмоциональные и интеллектуальные нюансы душевной жизни другого. В философии Дильтея способность к Э. рассматривалась в качестве условия возможности понимания реальных исторической, культурной и частной человеческой жизни. Согласно Дильтею, центральным понятием философии которого является «жизнь», необходимо проводить четкое разграничение между миром природы и человеческим миром. Задача философии как науки о духе — понять «жизнь» исходя из нее самой, основным методом для этого является понимание — непосредственное постижение, целостное переживание. Понимание собственной жизни происходит путем интроспекции, а чужой — посредством Э. Все феномены культуры возникают из единого целого человеческой души, следовательно, их адекватное понимание невозможно через концептуализацию, но возможно через проникновение, соотнесение себя с душевным миром другого, вчувствования в него,

а также через реконструкцию исходных состояний на основе Э. Таким образом, в применении к изучению культуры прошлого Э. выступала как один из основных методов интерпретации. Такая трактовка понимания, как Э., была подвергнута критике за излишний психологизм и не воспринята философской герменевтикой. Как трансцендентальный феномен Э. рассматривалась Гуссерлем при анализе проблемы intersubjectivity. Э. у него понималась как способ конституирования другого Я, как завершающая стадия симпатии, сознания в состоянии согласия с другим, позволяющая пережить возможность почувствовать себя другим, пожить в другом. В психологии и, в частности, в гуманистической психотерапии Роджерса Э. считается основным способом коммуникации в клиентоориентированной терапии. Благодаря Э. между клиентом и терапевтом становится возможен такой контакт, в котором терапевт деликатно и непредвзято поддерживает клиента во всех его проявлениях и переживаниях, а тот в свою очередь получает возможность обсуждения своих проблем и движения в сторону гармонизации своей личности.

Литература: Дильтей В. Описательная психология. М., 1997; Он же. Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах // Новые идеи в философии. 1912. № 1. СПб.; Rogers C. R., Stevens B. Person to person. CA, 1962.

ЭМПИРИЗМ — направление в философии, противостоящее рационализму и наиболее последовательно представленное в теории познания. Э. и рационализм расходятся в понимании опыта, знания и по-разному решают проблему врожденных идей.

Согласно Э., первой и главной частью знания являются результаты деятельности органов чувств, причем предмет познания является активным началом, а субъект познания пассивен. Знание зависит от органов чувств, а именно насколько точно и в каком объеме они могут воспринимать информацию о внешнем мире. Второй частью знания являются результаты деятельности разума, получаемые при помощи анализа, синтеза, индукции, дедукции, аналогии и пр. Рациональная деятельность сводится к комбинированию материала, поставляемого органами чувств, не дает — принципиально не может дать — нового знания. Рациональные способности — лишь средство для обработки

чувственных данных. Нет ничего в разуме, чего бы не было в чувствах. Самостоятельность разума относительна: пределы его творческой активности ограничены тем материалом, который уже дан при помощи органов чувств.

Понимание знания как описания результатов воздействия внешнего мира на органы чувств и как внутреннего состояния сознания, а также абсолютизация роли эмпирической ступени познания часто становятся причиной скептицизма, который представляет собой теоретико-познавательную установку на сомнение в достоверности получаемого с помощью органов чувств знания, зависящего от пределов возможностей последних.

Важнейшим структурным элементом в эмпирической модели познания выступает опыт. Главной частью опыта являются восприятия, образы, полученные в результате деятельности органов чувств. Такой опыт составляет эмпирическое знание о внешнем мире. Содержанием знания в данном случае являются свойства тел, действующих на наши органы чувств, которые подобны направленным на объект приборам наблюдения. Мы не знаем, как может повести себя внешний мир, мы ждем от него информационного сигнала от мира, наши чувства всегда настроены на восприятия таких сигналов. Разумеется, возможность фиксации сигналов из внешнего мира зависит от разрешающей способности органов чувств, от их «настройки». Поскольку у разных людей имеются различные пороги восприятия действительности, постольку знание, получаемое таким образом, не является одинаковым. Возникает возможность непонимания, появляются сомнения в познавательных способностях человека. Сама человеческая природа устанавливает границы проникновению в мир вещей при помощи органов чувств, заставляет человека изобретать все более сложные и тонкие приборы с одной лишь целью: увеличить разрешающую способность органов чувств и расширить в количественном отношении множество данных наблюдений, которые не зависели бы от индивидуальных особенностей наблюдателя.

Второй составляющей частью опыта является знание о субъективном мире, о деятельности нашего мышления (души). Оно приобретает при помощи рефлексии, разума, рассудка. Его иногда называют внут-

ренным чувством. Здесь знание возможно без деятельности органов чувств (припоминание, анализ, синтез, аналогия, различные типы логических выводов, мысленный эксперимент, обнаружение противоречий между мыслями и т.п.).

Понятие опыта является определяющим для эмпирических концепций теории познания. Оно связано прежде всего с проблемой существования подлинной реальности — основы нашего познания, в которой мы не имеем права сомневаться. Именно опыт делает наше познание убедительным и достоверным. Какое же знание о внешнем мире получаем мы при помощи восприятий? Принадлежат ли наблюдаемые качества реальным предметам или они являются свойствами образов предметов (идей, ощущений)? Иными словами, объективны они или субъективны, относятся к внешнему миру или к миру нашего сознания? Ясно, что физическое устройство мира не может обладать качествами человеческого восприятия его. В лучшем случае мы можем лишь сказать, что мир устроен таким образом, что после его воздействия на наши органы чувств мы получаем восприятия, которые называем определенными качествами, и фиксируем за ними конкретные наименования, закрепляем их в языковой лексике. Если же знание о внешнем мире совпадает с нашим восприятием его, то получается, что мы знаем о внешнем мире лишь то, что нами воспринято. Оставаясь на этой точки зрения, мы не можем с уверенностью утверждать о существовании внешнего мира независимо от нас. Даже если допустить, что состояния сознания возникают в результате воздействия предметов внешнего мира на наши органы чувств, то вывод о возможности познания будет довольно пессимистическим: знание есть совокупность внутренних состояний сознания, оно жестко обусловлено возможностью органов чувств, за пределы этих возможностей переступить нельзя.

Возможна ли иная постановка вопроса? Имеются ли в нашем знании какие-либо элементы нечувственной природы? Наличие в человеческом знании таких элементов было обнаружено достаточно давно. Например, идея причинно-следственных отношений не возникает как результат непосредственного наблюдения с помощью органов чувств. Мы можем прямо наблюдать лишь пространственное взаимодействие предметов,

временную последовательность их, но не само понятие причины, которое не дается нам как ощущение и в то же время явно присутствует в составе знания, является его важнейшим элементом. Наблюдая неоднократно повторяющиеся однопорядковые явления, следующие друг за другом во времени, человек приучается ожидать вслед за появлением первого ощущения второго. Так объясняется причина, и само объяснение опирается на привычку, т.е. явно иррациональную составляющую человеческой жизнедеятельности. Еще более ясной нечувственной природа идеи причинности становится при рассмотрении явлений более сложных, чем механическое взаимодействие, например таких, как болезнь. Можно прямо наблюдать определенные симптомы болезни, но причины возникновения ее определяются совсем другими методами. Элементами нашего знания, имеющими нечувственную природу, являются также идеи пространства, времени, субстанции, гармонии, симметрии, движения, покоя. Объяснение происхождения таких идей является одной из самых трудных проблем Э.

Если допустить, что все знание о внешнем мире субъективно и обусловлено внутренними состояниями сознания, то при этих условиях уже нельзя будет говорить о том, что знание верно отражает свойства, связи и отношения предметов внешнего мира, является объективно истинным, не зависит от состояния сознания конкретного индивида. Когда значение этого факта преувеличивается, возникает парадоксальная ситуация: с одной стороны, предметы внешнего мира активно воздействуют на познающего субъекта, а с другой стороны, поскольку все знание связывается лишь с внутренним опытом, у субъекта нет убедительных доводов для доказательства существования той самой реальности, которая на него действует. Такое положение дел является типичным для субъективистских форм Э. Ошибка субъективистской эмпирической модели теории познания заключается в подмене реального предмета познания результатом деятельности органов чувств: ощущениями, восприятиями и представлениями. Причина этой ошибки основана на противопоставлении субъекта и объекта познания, на разведении их, в результате чего субъект занимает в процессе познания пассивную, созерцательную позицию, выражающуюся в ожида-

нии воздействия внешнего мира на органы чувств. Его активность направлена не вне, а внутрь самого себя, он «включается» после получения сигнала из внешнего мира. Попытки обоснования объективистских моделей эмпирического познания опирались на идеи синтеза объекта и субъекта познания, активности субъекта, исключения элементов созерцательности.

Что касается проблемы врожденных идей, то, согласно Э., таковых человек не имеет. Все идеи без исключения производны от ощущений. Органы чувств предоставляют нашему уму различные ощущения и восприятия. До начала познания наше сознание подобно чистой доске, на которой еще ничего не написано. Начало знания (заполнения доски) связано с воздействием внешнего мира на наше сознание. Наши чувства и эмпирический опыт предоставляют первые «кирпичики» огромного здания знания.

Разновидностями Э. являются материалистический Э. (установка на понимание опыта как адекватного отражения объективной реальности), субъективно-идеалистический Э. (подлинной реальностью является лишь внутренний опыт), онтологический Э. (элементарные факты-восприятия существуют в действительности), логический Э. (см. *Логический позитивизм*).

Литература: Локк Д. Опыт о человеческом разумении / Соч. В 3-х т. Т. 1. М., 1985; Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. М., 1978; Юм Д. Трактат о человеческой природе / Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1965; Он же. Исследование о человеческом разумении. М., 1995; Он же. Опыт о происхождении человеческих знаний / Кондильяк Э. Соч. В 3-х т. Т. 1. М., 1980; Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1958; Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

ЭМПИРИЗМ МАТЕМАТИЧЕСКИЙ — взгляд на природу исходных математических понятий, согласно которому они, как и понятия других наук, порождены опытом, являются абстрактным выражением отношений, устанавливаемых в опыте и, вследствие этого, подчиняются в своем развитии всем законам развития понятий опытных наук. Первоначальная версия Э.м., сформулированная в «Метафизике» Аристотеля, сводилась к утверждению, что математические объекты находятся не в вещах и не вне вещей, а представляют собой абстракции от ве-

щей, удерживающие в своем содержании только те их свойства, которые связаны с формой и числом. Геометр и исследователь чисел, по Аристотелю, изучают отдельно то, что отдельно не существует. Эмпирических воззрений на математику придерживались такие ученые и философы, как Ф. Бекон, И. Ньютон, Ж. Д'Аламбер, Н.И. Лобачевский, Б. Риман и др. Последовательное эмпирическое воззрение на природу математики и логики защищал в XIX в. Дж. Ст. Милль. Это воззрение, однако, не вполне согласуется с практикой развития математики. Многие математические понятия, необходимые для построения математического знания, не могут быть представлены в виде абстракций опыта. Это стало очевидным уже при появлении в математике таких понятий, как мнимые и иррациональные числа. Кроме того, математические утверждения, будучи доказанными, не могут быть подвергнуты критике на основе какого-либо опыта. В сравнении с принципами опытных наук математические аксиомы выглядят вечными и непоколебимыми истинами, которые могут претендовать только на статус приближенного знания. Очевидная специфика математических понятий и утверждений, отличающая математику от опытных наук, привела к появлению априоризма и конвенционализма, как концепций математики, в которых математика противопоставляется опытным наукам как знание принципиально иной природы, базирующееся на априорных (внеопытных) интуициях.

Открытие парадоксов в теории множеств в начале XX в. и провал программ обоснования математики способствовали возрождению эмпирических тенденций в философии математики. Последовательное философское обоснование эмпирического воззрения на математику дано в работах И. Лакатоса, Л. Кальмара, М. Клайна, Ф. Китчера и ряда других современных философов и математиков. Э.м. XX в. имеет существенно иной характер, чем Э.м. Аристотеля или Милля. В нем внимание акцентируется скорее на методе, чем на предмете математики. Современные эмпирицисты не настаивают на оправдании всех математических теорий на основе опыта, они допускают существование внутренних понятий и теорий математики, не имеющих коррелятов в мире опыта, а также и наличие в основаниях математики утверждений, имеющих истинность иной

природы, чем истинность опыта. Они продолжают считать, однако, что исходные представления математики в конечном итоге имеют опытную основу, что логические принципы выработаны на основе опыта и что эмпирические по своему происхождению и корректируемые опытом представления неустранимы из процесса математического рассуждения. Последовательное проведение такой установки приводит к отказу от окончательной строгости математических доказательств и от возможности полного внутреннего обоснования математического знания в целом. Математика при таком подходе оказывается не особой наукой, стоящей над опытными науками, а скорее частью абстрактного теоретического знания, подверженного ошибкам и обоснованного не в большей мере, чем эмпирическое знание вообще. Современный Э.м. можно назвать методологическим, поскольку в его основе лежит стремление к отождествлению математики и опытного знания на единой методологической основе.

Литература: Аристотель. Метафизика. Кн. XIII; Милль Дж. Ст. Основы логики индуктивной и силлогистической. М., 1914; Lacatos I. A renaissance of empiricism in the contemporary philosophy of mathematics // British Journal for the Philosophy of Science. 1976. Vol. 27; Kitcher Ph. Mathematical naturalism / History and Philosophy of modern mathematics. Minneapolis University press, 1987; Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984.

ЭНЕРГЕТИЗМ — философская система, согласно которой вся реальность (либо первооснова всех явлений в мире) есть энергия, понимаемая как неуничтожимая субстанция, а не свойство материальных объектов, и все процессы, физические и психические, есть изменения энергии. Становление Э. связано с появлением в физике закона сохранения и превращения энергии, сопровождавшимся рядом общетеоретических исследований, рассматривавших феномен энергии (Ю.Г. Мейер, В. Ранкин, Г. Хельм). Гносеологической основой Э. является стремление мыслить движение без материи, поэтому это учение направлено на замену понятия материи, отождествляющейся с веществом, понятием комплекса известных энергий, подчиненного пространству.

Основоположителем Э. является немецкий химик В. Оствальд, переживший весной 1890 г. псевдомистический опыт, явившийся

стимулом к созданию учения, согласно которому «энергия есть самая общая субстанция, ибо она есть существующее во времени и пространстве и она есть самая общая акциденция, ибо она есть различимое во времени и в пространстве». Все явления природы могут быть подчинены понятию энергии, поэтому все физические науки должны быть основаны на философии Э., способного преодолеть материализм, механицизм и атомизм (дискуссия Оствальда и Больцмана). Оствальд также стремился решить с помощью Э. проблему единства материи и духа и распространить понятие энергии на социальные и психические явления, на все виды деятельности, провозгласив энергетический императив — наиболее общее правило всякого человеческого действия: «Не растрачивай энергии, используя ее!» Культура, по его мнению, также основана на энергии. Отголоски Э. можно обнаружить у Эйнштейна и Дюгема. С позиций Э. решалась психофизическая проблема в рефлексологии В.М. Бехтерева.

Литература: Оствальд В. Философия природы. СПб., 1903; Он же. Энергетический императив. СПб., 1913; Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963; Duhem P. Traité d'énergetique. P., 1911.

ЭНТЕЛЕХИЯ (греч. ἐντέλεια — завершение, осуществление, от ἐντέλης — заверченный и ἔχω — иметь, быть в состоянии) — термин-неологизм в учении Аристотеля, означающий актуальную действительность некоторой вещи, ее деятельное состояние или действие, либо завершенность, осуществленное единство самого предмета, его свойств и образа действия. Актуальному бытию вещи противостоит ее потенциальное, возможное бытие — δύναμις (термин означает как силу, способность, т.е. особенное свойство, качество, так и чистую возможность, еще не перешедшую в осуществленность, а именно так Аристотель понимает свою материю). С другой стороны, Э. — осуществленность, реализация вещью самой себя, поскольку сам термин образован от слова τέλος — граница, конец, предел, цель, поэтому Э. соответствует целевой причине. Достижение Э. — это обретение своей формы, своего предела и цели. Таким образом, в ряде значений Э. совпадает с термином «энергия», и они употребляются как синонимы, а в ряде они различаются и энергия обо-

ЭНТРОПИЯ

значает сам процесс перехода вещи из состояния потенциального в актуальное, а Э. — конечный результат, цель этого процесса.

Представление об Э. также тесно связано с аристотелевским учением о движении, которое занимает главное место в его «Физике», т.к. природа, являющаяся частью его исследования, есть начало движения и изменения (Физ. 200b). Движение определяется им через два пункта: «от» и «к», т.е. акцент Аристотель ставит именно на том, что движется, и на место, из которого и в которое движется тело. Движение в свое место есть движение к своей собственной форме, т.е. движение в свое место является пределом и целью любого естественного движения. Когда тело стремится к своему собственному месту, оно стремится к себе, достигая себя, оно реализует себя, осуществляет свою форму и предназначение. Таким образом, представление об Э. тесно связано с понятием формы (см. «О душе», 414a, 16). Осуществленность вещи, способность стать собой, т.е. переход ею в актуальное состояние, есть процесс обретения формы, достижение Э.

В зависимости от состояния вещей Аристотель в трактате «О душе» выделяет первую (или простую) и вторую (высшую) Э. Так, душа является первой Э. естественного тела, наделенного жизнеспособностью. На латинский термин «Э.», равно как и энергия, был переведен словом *actus* и в таком виде вошел в понятийный арсенал схоластики.

Литература: Аристотель. Собр. соч. Т. 1. М., 1975; Т. 3. М., 1983.

ЭНТРОПИЯ — как математическое понятие означает математическую абстрактную функцию, описывающую работу тепловых машин, в 1850 г. было введено Р. Клаузиусом. Из экспериментов известно, что количества тепла, которыми обмениваются в таких машинах нагреватель и рабочий газ, имеющие температуры T_1 и T_2 , пропорциональны отношению этих температур. Если эти количества тепла разделить на эти температуры, а затем просуммировать полученные величины по всему циклу работы тепловой машины, то полученный в итоге результат и окажется той функцией, которую Клаузиус назвал энтропией S . Знак приращения Э. в тепловом цикле принято считать положительным, если рабочее тело нагревается. Если при завершении теплового цикла ма-

шины суммарное изменение теплоты равно нулю, то Э. этого цикла остается постоянной (изэнтропический процесс). Э. определяется только с точностью до произвольной постоянной.

Хотя Э. вводится как математическая функция, она имеет простой физический смысл: ее величина равна количеству тепла, отнесенного к единице массы рабочего тела и к единице температуры. Поэтому Э. имеет ту же размерность, что и удельная теплоемкость.

Последующее развитие науки показало, что введение Э. в термодинамику оказалось весьма плодотворным, хотя первоначально это понятие вызвало ожесточенные споры и смысл его был раскрыт не сразу. Возникновение этого понятия — яркий пример проникновения человеческого разума в тайны материального мира. Понятие Э. явилось математическим отображением парадоксальной идеи о необратимости, которая может возникать в системах, где действуют вполне обратимые законы классической механики. С помощью этого понятия удалось предложить интерпретацию экспериментально установленных законов термодинамики на основе молекулярно-кинетических представлений.

При работе тепловой машины любого типа количество полезной энергии на каждом этапе ее преобразования необратимо уменьшается. Деградация полезной энергии одновременно означает увеличение Э. Рост Э. — это универсальное свойство любых необратимых процессов, происходящих в природе.

В случае тепловых процессов взаимодействие энергии и Э. описывается с помощью Н-теоремы Л. Больцмана (от англ. *heat* — тепло). Согласно этой теореме, в замкнутой системе в условиях сохранения энергии равновесию отвечает максимум Э. Переход системы к равновесию характеризуется возрастанием Э., а его конечным результатом, с точки зрения молекулярно-кинетической теории, будет максимальный беспорядок в распределении частиц по энергиям. Этот подход позволил Больцману предложить формулу, выражающую Э. через вероятность состояния системы. В соответствии с этой формулой, получившей название формулы Больцмана, Э. системы, находящейся в некотором состоянии, пропорциональна логарифму обратности вероятности этого состояния.

рифму вероятности этого состояния. Согласно формуле Больцмана, \mathcal{E} можно интерпретировать как меру беспорядка в системе, а также как меру нашего незнания деталей внутреннего строения системы.

Из кинетической теории ясно, при каких условиях \mathcal{E} должна стремиться к нулю. Это происходит с приближением к абсолютному нулю, поскольку при этом всякое движение молекул прекращается, их энергия становится минимальной и каждая из них занимает фиксированное положение. Термодинамическая вероятность такого состояния равна единице и, следовательно, \mathcal{E} , которая пропорциональна логарифму вероятности, равна нулю.

Наряду с \mathcal{E} Больцман ввел функцию H , позднее получившую название негэнтропии, которая отличается от S только постоянным отрицательным множителем. В отличие от \mathcal{E} негэнтропия во всех реальных процессах должна только расти. Это утверждение Больцмана вызвало критику Лoshмидта, который доказывал, что обратимость механических явлений препятствует их использованию для объяснения необратимых термодинамических процессов (парадокс Лoshмидта). Снятие этого парадокса потребовало уточнений основ кинетической теории. Если, например, газ находится в состоянии, отличном от равновесия, то скорости молекул не произвольны, а распределяются таким образом, чтобы сделать функцию H убывающей. Условия, необходимые для обращения скоростей, имеют так мало шансов осуществиться, что вероятность инверсии практически равна нулю.

Методологическое значение формулы Больцмана состоит в том, что она решает весьма нестандартную задачу — устанавливает связь между \mathcal{E} и вероятностью, т.е. весьма несхожими величинами. Если \mathcal{E} является физической величиной, то вероятность — величина математическая, она определяется числом способов, которыми может быть реализовано данное состояние газа. Соотношение между этими величинами разной природы обеспечивается введением в формулу коэффициента k — постоянной Больцмана.

Свои исследования проблемы \mathcal{E} Клаузиус закончил утверждением: «Энтропия Вселенной стремится к максимуму». Отсюда был сделан известный вывод о неизбежности тепловой смерти Вселенной. Приложение фор-

мулы Больцмана ко всей Вселенной в первом приближении дает тот же результат: Вселенная эволюционирует в направлении все более вероятных состояний. Более обстоятельный анализ показывает ошибочность подобных утверждений. Нет оснований считать Вселенную замкнутой системой, а также предполагать, что ее эволюция подчиняется законам математической статистики. Используя эти замечания, П. Шамбадаль с помощью оценки вероятности последовательных во времени состояний показал, что Вселенная эволюционирует в противоположном направлении — в сторону все менее и менее вероятных состояний. Этот результат он рассматривает как сведение к абсурду попыток приложения ко Вселенной в целом эволюционного закона, доказанного только для изолированной системы. Теорема Больцмана не может быть использована для описания эволюции сложных систем, находящихся вдали от равновесия. Описание самоорганизации таких систем, т.е. процесса самопроизвольного возникновения их структуры, осуществляется с помощью S -теоремы, сформулированной отечественным математиком Ю.Л. Климантовичем. Согласно этой теореме, если для системы вдали от равновесия возникает самоорганизация, то степень самоорганизации и ее зависимость от управляющих параметров можно определить, вычислив значение \mathcal{E} . S при данном неравновесном состоянии и сопоставив его со значением \mathcal{E} . S_0 такого состояния, которое осуществляется при отсутствии управляющих параметров. Величина разности $S_0 - S$ всегда положительна и служит количественным показателем степени самоорганизации системы. S -система используется как средство контроля управляющих воздействий на процесс самоорганизации.

Соотношения между \mathcal{E} и энергией определяют термодинамику всех реальных процессов и обеспечивают их воспроизводимость в природе. Энергия занимает положение контролера при росте \mathcal{E} , а \mathcal{E} конкурирует с ней — в борьбе за знаки приращений \mathcal{E} , которые определяют устойчивость состояний в процессах самоорганизации.

Литература: Шамбадаль П. Развитие и приложения понятия энтропии. М., 1967.

ЭОН (греч. αἰών — век, вечность) — одно из важных понятий позднего эллинизма и

ЭПИКУРЕИЗМ

христианского богословия. Э. одновременно обозначает время и мир, определенное историко-временное состояние как некую целостную завершенную структуру. Встречается уже у досократиков, однако не имеет там терминологического значения, обозначая преимущественно жизненный век. У Платона Э. означает вечность, которая противопоставляется текущему времени — хроносу — как некая тождественность, неизменность, отсутствие прошлого и будущего. Неоплатоники (Плотин, Прокл) определяют Э. как «всецелую и совокупную сущность бытия». В иудео-христианской апокалиптической традиции термин «Э.» приобретает метаисторический и эсхатологический смысл, сливаясь с ветхозаветным понятием «олам» и обозначая некий исторический цикл, охватывающий период от сотворения мира и до конца дней. Выделяется учение о двух Э. — двух мирах, Царствах, противостоящих и сменяющих друг друга — этом веке и веке грядущем. Широкое распространение термин получает также в гностической космологии, где означает многочисленные персонифицированные сущности или миры космической иерархии, являющиеся результатом эманаций, связывающие и разделяющие Бога и материальный мир.

Литература: Платон. Тимей; Плотин. Сочинения (О времени и вечности). СПб., 1995; Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988; The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1. Leiden, 1980.

ЭПИКУРЕИЗМ — этическая теория, получившая название по имени ее основателя древнегреческого философа Эпикура. Высшим благом Эпикур считал состояние блаженства, спокойствия духа. Стремление к наслаждению, с его точки зрения, присуще любому живому существу. Но наслаждения должны быть такими, чтобы они не приносили последующих страданий.

С другой стороны, Эпикур не признает ценности удовольствий процесса, например, поглощения пищи, а признает только ценность состояния, наступающего в результате удовлетворения чувства голода.

Удовольствия разделяются им на три класса: а) естественные и необходимые (элементарные телесные потребности); б) естественные, но не необходимые (изысканные яства); в) неестественные и не необходимые (честолюбивые замыслы). Приемлемой является только первая группа.

Решение относительно предпочтений тех или иных удовольствий принимает разум. Основной добродетелью у Эпикура является благоразумие. От благоразумия произошли все остальные добродетели. Оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо. Ограничение желаний необходимо, чтобы избежать привязанности к ним и не страдать в том случае, если достижение их невозможно.

Фактически для Эпикура целью оказывается не чувственное удовольствие, а достижение того же, что и у скептиков и стоиков — спокойствия духа, ощущения субъективной независимости от мира. Эпикур первым сказал, что человек может быть счастлив даже на дыбе.

Важнейшей задачей философии является, с точки зрения Эпикура, избавление человека от страхов. Он выделяет три вида страхов: перед смертью, перед богами и перед природной необходимостью. Страх перед смертью преодолевается рассуждением: когда я что-то ощущаю, смерти еще нет, а когда смерть есть, я уже ничего не ощущаю. Страх перед богами преодолевается благодаря материалистическому объяснению природных явлений. При этом Эпикур утверждает, что дать какого-то однозначного объяснения природным явлениям невозможно. Например, нельзя сказать, из-за чего происходит смена дня и ночи: из-за того ли, что между солнцем и землей проходит какая-то черная пелена, или из-за вращения земли, но в любом случае можно утверждать, что боги не вмешиваются в этот процесс. Следовательно, нечего и бояться их. Вероятностное объяснение, которое здесь допускается, весьма примечательно. Эпикур считает, что такое объяснение вполне допустимо, ведь задачи философии состоят не в познании явлений природы, а в том, чтобы способствовать обретению спокойствия души. Страх перед природной необходимостью преодолевается благодаря инновационной для атомистических учений того времени идее отклонения атомов. Отсутствие жесткой необходимости в природных явлениях показывает, что человек должен достигать спокойствия духа в конкретных обстоятельствах своей жизни. В этом смысле философия Эпикура содержит призыв к активности. Последняя, однако, направлена не на преобразование мира, не на историческое творчество, а ориентирована лишь на инди-

видуальный путь обретения спокойствия души. Философия Эпикура содержит некоторые элементы последующего механистического воззрения на мир и была очень популярна в период формирования механистического мировоззрения в XVII в. В 1630–1640 гг. в Англии были опубликованы посвященные Эпикуру работы Гассенди («О жизни и смерти Эпикура» и «Свод философии Эпикура») и У. Чарльтона («Эпикур и его мораль»). В этот же период Т. Стенли публикует «Историю философии», в которой подробно рассматриваются древнегреческие атомисты. Работы самого Эпикура также были много раз переизданы в этот период.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (от греч. ἐπιστήμη — знание, умение и λόγος — слово, учение) — теория познания, гносеология — важнейшая часть теоретической философии, которая, начиная с Нового времени (Декарт, Бэкон) и особенно благодаря Канту, постепенно выделяется в самостоятельную философскую дисциплину. Этот процесс завершается в XIX в., когда и вводятся новообразованные термины *epistemology* (в англоязычных и франкоязычных странах) и *Erkenntnistheorie* (в Германии).

Э. исследует природу, предпосылки, условия, возможности и границы человеческого познания. Изучение реального познавательного процесса (дескриптивная Э.), как правило, подчинено задаче выработки стандартов и норм, обеспечивающих успешность познания (нормативная Э.).

К числу основных тем Э. относится прежде всего анализ понятия «знание». Что такое знать, если исходить из факта наличия знания? Каковы условия истинности высказываний в форме «S знает, что p»? Традиционная, восходящая еще к Платону, точка зрения выделяет три условия: а) p должно быть истинным; б) S должен быть убежден, что p; в) S должен обосновать или эпистемически оправдать свое убеждение. Однако каждое из этих условий является предметом дальнейших исследований и дискуссий. Вторая важная тема Э. — разработка норм и способов обоснования, «совершенного» познания. Здесь традиционная Э. занимала, как правило, позицию *фундаментализма*.

Современная Э. большей частью перешла на позиции *антифундаментализма*. По вопросу о способах обоснования в Э. выдели-

лись программы *эмпиризма* и *рационализма*. Эмпиризм, исходя из того, что «нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах», настаивал на обосновании (первоначально даже на выведении) знаний о природе с помощью чувственных данностей. Рационализм, исходя из того, что разум представляет собой самостоятельный и автономный источник знаний о мире, в качестве базы обоснования выдвигал «интуитивно ясные», «отчетливые», «врожденные» идеи. Важным этапом в развитии Э. явилась концепция И. Канта, предложившего, в частности, четко различать форму и содержание знаний. Доопытным, априорным, в его трактовке, является не содержание знаний, а форма, с помощью которой упорядочивается содержание. Третья из основных тем Э. — структура знания. Является ли наше знание системой, покоящейся на едином фундаменте, так что обоснование отдельных утверждений состоит в редуцировании к этому единому фундаменту? Если да, то каков характер этого фундамента, каково соотношение чувственных и рациональных элементов познания? Или отдельные утверждения связаны в когерентную систему, где они взаимно поддерживают друг друга, и поэтому имеет смысл говорить только об обосновании целостной системы (*холизм*)? Если да, то имеются ли различные, когерентные, но не совместимые системы? Четвертая тема — возможности и границы познания. В ответе на этот вопрос обнаруживается спектр позиций, основными из которых являются: а) *эссенциализм*, согласно которому возможно совершенно прочное и адекватное знание статичной сущностной структуры реальности, скрытой за миром явлений, открывающимся органам чувств; б) *скептицизм*, полагающий, что сфера знания ограничена состояниями нашего сознания, или допускающий, что знание является формой репрезентации внешнего мира, но отрицающий адекватность таких репрезентаций и рассматривающий научные теории лишь как средство (инструменты) упорядочения чувственных данных (*инструментализм*); в) *гипотетический реализм*, рассматривающий познание как принципиально гипотетическую репрезентацию, реконструкцию внешних, объективных структур в субъекте, адекватность которых вполне вероятна, но установить ее с полной определенностью невозможно. Пятая тема — концеп-

ции истинности и ее критериев. Согласно корреспондентской концепции, знание является репрезентацией внешнего мира и истинность состоит в согласовании репрезентаций с реальностью. Но каков критерий адекватности репрезентаций и может ли быть он в принципе указан? Согласно когерентной концепции, не только обоснование, но и истинность знания состоит в его согласовании с другим знанием. Или, может быть, знание не есть репрезентация реальности, а особое средство практического овладения реальностью и должно оцениваться с точки зрения его практической полезности (*прагматизм*)? Шестая тема — трактовки субъекта познания. Являются ли субъективные структуры, обеспечивающие познавательный процесс, статичными и универсальными (*трансцендентальными*) или имеют биологические предпосылки и детерминированы социокультурно (практическая деятельность, язык, общение). Какова роль в познавательном процессе субъективных интересов, целей и ценностей? Не следует ли само познание рассматривать как функцию субъекта деятельности и общения? Седьмая тема — соотношение между дескриптивной и нормативной задачами Э. Традиционная Э., в ее развитых формах, видела свою задачу в обосновании возможности, условий и универсальных норм познания до и независимо от конкретных видов реального познания, полагая, что в противном случае неизбежно возникал бы круг в обосновании. Тем не менее выяснялось, что претендующие на универсальность нормы коррелируют с конкретными образцами реальных видов познания. Современные разновидности дескриптивной Э. (*эволюционная эпистемология*, натуралистическая Э., генетическая Э.) переносят акцент на исследование реальных форм и видов познания, снижая в результате значимость нормативного аспекта.

Литература: Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание. М., 1980; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983; Рорти Р. Философия и зеркало природы. М., 1997; Chisholm R. Erkenntnistheorie, München, 1979; Dretske F. Knowledge and the Flow of Information. Oxford, 1981.

ЭПОХЕ́ (греч. *εποχή* — остановка, задержка) — в философии греческих скептиков означает воздержание от окончательного суждения. В феноменологии Э. Гуссерля в общем смысле означает приостановку, неиспользо-

вание в феноменологическом опыте тех или иных верований и полаганий, прежде всего полагания независимого существования трансцендентного сознания мира. Э. обеспечивает возможность перехода от *естественной установки к феноменологической установке*. Вместе с тем термин «Э.» нередко используется феноменологами как равнозначный термину «*редукция*».

ЭРИСТИКА (от греч. *ἐριστικός* — склонный к спорам; *τὸ ἐριστικόν* — искусство спорить) — искусство спора, заключающееся в допущении умышленных ошибок — софизмов. Эристическим называют спор ради победы, в отличие от спора диалектического, целью которого является достижение истины.

Литература: Аристотель. Соч. Т. 2. М., 1978; Ивлев Ю. В. Логика. М., 1998. Гл. 8; Поварнин С. Спор. О теории и практике спора. М., 1996; Шопенгауэр А. Эристическая диалектика. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1910.

ЭРОС — древнегреческое понятие, по преимуществу связанное с платонической традицией, обозначает особый род любви, отличный от филии Эмпедокла и христианской *агапэ*. У Платона («Пир», «Федон» и др.) и в *платонизме* Э. — побудительная сила духовного восхождения, эстетический восторг и экстатическая устремленность к созерцанию идей истинно сущего, Добра и Красоты. Согласно мифологическому учению об Э., изложенному в «Пире» Платона, Э. — не бог, а демон, некий полубог, рожденный от Пороса-богатства и Пении-бедности, а потому стремящийся к мудрости и красоте, но не обладающий ими вполне. Таким образом, Э. служит посредником между двумя мирами, он соединяет в себе идеальную природу с чувственной, добро со злом, мудрость с невежеством. Эротическая любовь в таком случае трактуется как ностальгия по абсолютному, как влечение несовершенного к совершенному с тем, чтобы восполнить собственную неполноту. Ее низшее проявление — половая любовь, служащая рождению тела, чем увековечивается смертная природа живых существ. Высшее проявление Э. в душах добродетельных также побуждает их к рождению, но не в смертном мире, а в красоте и бессмертии умного мира.

Концепция Э. в античности разрабатывается также Аристотелем, у которого он приобретает ярко выраженную космологиче-

скую функцию («Метафизика», 1072 b2), Платином («Эннеады», III 5), который перетолковывает миф Платона в духе стоической аллегории. В эллинистической философии Э. низводится до уровня недолжной «страсти», препятствующей *апатии* и *атараксии*, которыми должен обладать мудрец.

Исключительное влияние платоническая концепция любви оказала на Вл. Соловьева и эстетику русского символизма.

Литература: Платон. Пир. Федр./Соч. В 3-х т. М., 1990 и комментарии к ним; Lotz J. B. Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape. Fr. am Main, 1971.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ (нем. *ästhetische Urteile*) — в кантовской философии обозначение важнейшей разновидности рефлексивной способности суждения. Э.с. выражают не свойства предмета, а отношение субъекта к этому предмету. В сфере Э.с. Кант выделяет суждения о прекрасном (суждения вкуса) и суждения о возвышенном. С каждым из этих видов суждений связано особое эстетическое чувство. Оно отличается как от чувства приятного и неприятного (которое исключительно субъективно), так и от интеллектуально прозрачного морального чувства. Общими характеристиками всех суждений вкуса являются: а) незаинтересованность в существовании объекта этих суждений (точнее, незаинтересованность в том, чтобы эти предметы были в нашей собственности; бескорыстность эстетического чувства роднит его с моральным, что позволяет Канту говорить о нравственной пользе культивирования эстетической способности суждения); б) субъективная всеобщность (высказывая суждение «эта вещь красива», мы полагаем, что она должна нравиться всем, хотя и не можем доказать это); в) необходимость, а также г) бесцельная целесообразность (прекрасное подразумевает целесообразность, но исключает представление о конкретной цели или замысле: в противном случае воображение прекращает гармоническое взаимодействие с рассудком и эстетические переживания пропадают). Характеристики суждений вкуса могут рассматриваться и как отражение необходимых свойств предметов, которые называются прекрасными. Что касается суждений о возвышенном, то их будят в человеке величественные явления природы.

ЭСХАТОЛОГИЯ (от греч. *έσχάτος* — последний, конечный и *λόγος* — слово, учение) — религиозное или философско-религиозное учение о конечных целях исторического процесса и космоса в целом. Эсхатологические представления содержатся уже в античной философии. Так, Гераклит считал, что мир является «вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим», подобные же идеи развивались стоицизмом. Но в строгом смысле слова учение о цикличности ритмов бытия не является Э., ибо в нем отсутствуют представления о конечных целях мирового развития. Э. в собственном значении появляется в иудаизме, а затем в христианстве. Иудейское понимание прихода «нового неба и новой земли» под влиянием реальной истории еврейского народа приобретает не только мистические черты (воскресение праведников, мир с богом), но и национально-политические характеристики (объединение рассеянного еврейского народа, торжество иудаизма и др.). Согласно христианской Э., реализация высших духовных потенций, заложенных в человеке, невозможна в его земном существовании. Достижение «конца истории» связывается с торжеством Царства божия, черты которого в христианстве не имеют однозначного определения. В Новом Завете оно понимается в трех разных смыслах: в эсхатологическом — как «царство славы» божественного всемогущества, в духовном — особое состояние души, «мир с богом», в социальном — специфическая форма совершенного общества. В богословии и философии эти три характеристики часто противостоят друг другу, но есть у них и одна общая черта. В «будущем веке» произойдет окончательное разделение добра и зла и решающая победа «праведности над грехом» как в индивидуальной, так и в социальной жизни. Что касается достижения Царства божия, то в современном богословии наиболее распространенной является точка зрения на «созидание Царства божия» как на совместную деятельность бога и человека: провиденциальное воздействие бога реализуется «через историю человечества», т.е. посредством деятельности людей.

В отечественной духовной традиции эсхатологические представления дополняются мессианскими идеями об особом предназначении русского народа в мировом развитии. Россия начинает восприниматься как «един-

ственная хранительница истины Христовой», которой и предназначено осуществить конечные цели истории, т.е. достичь Царства божия. Эти положения в той или иной мере нашли свое отражение в русской религиозной философии. При этом важно подчеркнуть, что само понимание конечных целей истории опирается не только на христианское вероучение, но и несет на себе отпечаток личности самого мыслителя.

Так, для П.Я. Чаадаева неприемлема трактовка Э., как учения, согласно которому человечество «шестует к гибели и должно к ней идти». Он считает, что торжество Царства божия на земле будет вместе с тем торжеством христианской, социальной идеи, которая предполагает «восстановить порядок вещей, господствующий в мире, пока злоупотребления человеческой свободой не ввели в него зло». Поскольку главной движущей силой истории, по мнению Чаадаева, является католическая церковь, постольку именно ей принадлежит решающая роль в осуществлении providенциальных планов.

Для славянофилов подобное понимание движущих сил истории «исходит из неверных посылок». А.С. Хомяков подчеркивал, что единственным христианским направлением, сохранившим связь с апостольской церковью, преданность Никее-Царьградскому символу веры и принципам соборности является православие. Поэтому, несмотря на «все грехи исторического православия», именно оно выступает самым эффективным средством достижения Царства божия. Наиболее полно проблему эсхатологичности в отечественной философии раскрыл Вл. Соловьев. Царство божие, как считает философ, не может рассматриваться в статичном состоянии, его параметры постоянно меняются. Так, субъективный процесс спасения, т.е. созидание Царства божия в душе индивида, с необходимостью сопровождается и объективным процессом — трансформацией социального организма. Соловьев убежден, что христианский социальный идеал создается прежде всего на небесах, «в вечной божественной идее», но осуществляться он должен не в трансцендентном, а в земном мире, отсюда его рост «предполагает деятельное участие индивидуальных сил». В последний период творчества Соловьева в его историософских взглядах начинают преобладать пессимистические настроения.

Проповедь идей социального развития сменяется призывами к ожиданию конца света, ибо только в результате эсхатологического переворота произойдет победа добра над злом. Современное человечество характеризуется Соловьевым как «больной старик», а всемирная история рассматривается как подготовка к потустороннему Царству божью.

Философские искания начала XX в. окрашены «мрачной эсхатологичностью». Н. Бердяев, С. Булгаков, Л. Карсавин, В. Розанов, Е. Трубецкой, С. Франк, П. Флоренский и другие настойчиво говорили о «крушении веры» в период так называемого прогресса человечества. Будущее они воспринимают трагически, чувствуя, что «мы висим над бездной, в которую обречены провалиться». В их трудах критичная оценка современного общества сочетается с ожиданием новой эпохи, «нового Откровения», выходящего за «эмпирические рамки истории», а философия прогресса трансформируется в «философию конца света». Представители русской религиозной философии почувствовали трагичность предстоящего периода истории. Они в мистической форме предсказали и истребительные войны, и тоталитарные режимы, уничтожившие миллионы человеческих жизней, и разрушение среды обитания. Эсхатологичность, как правило, сопровождается отказом от рационализма при анализе исторического процесса. Но иррациональные интуиции русской историософии не были бесплодными, они углубляли представления о природе человека и мотивах его поведения, раскрывали противоречивый характер культуры и материального прогресса, показывали неоднозначное влияние общества на индивида.

Литература: Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969; Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993; Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории / Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1988.

ЭТИКА (греч. *ἠθικά*, от *ἠθικός* — касающийся нравов, нравственный и *ἦθος* — нрав, обычай, характер, темперамент) — раздел философии, изучающий человеческое поведение и совместную жизнь людей в аспекте их обусловленности законами свободы; наука о морали; как термин и особая система-

тизированная дисциплина восходит к Аристотелю.

Термин «Э.» входит в название трех сочинений Аристотеля, посвященных проблемам нравственности: «Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика». Аристотель говорил об Э. по крайней мере в трех смыслах: как об этической теории, этических книгах, этической практике (см.: Вторая Аналитика. Кн. 1. Гл. 33—98 в; Политика. Кн. 2. Гл. 5—1261 а; Большая этика. Кн. 1. Гл. 1, 1181 в; Риторика, 1356 а). Цицерон (см.: О судьбе. Кн. 1. Гл. 1) с прямой ссылкой на Аристотеля переводит на латинский язык греческий термин *ἠθικός* словом *moralis* (моральный) и, в частности, использует его в словосочетании «моральная философия». В последующем от прилагательного «моральный» было образовано существительное «мораль» (*moralitas*), которое и является латинским эквивалентом греческого термина «Э.». Учебно-академическая традиция понимает под Э. по преимуществу область знания, а под моралью (или нравственностью) ее предмет. В общественном опыте и живом языке такое разграничение жестко не закрепилось; например, в русском языке слова «этика», «мораль», «нравственность» остаются взаимозаменяемыми.

Этические размышления начались с констатации того, что обычаи и нравы людей изменчивы и разнообразны. Сократ считал, что при оценке различных нравов и выборе между ними следует руководствоваться суждениями разума. Платон развернул это положение в учение о том, что человек может быть нравственно совершенным только в рационально организованном государстве, управление которым доверено философам-мудрецам. По мнению Аристотеля, добродетель изучается практическими науками (науками о деятельности). Целью Э. являются поступки, она имеет дело с проявляемым в поступках людей благом. Тем самым Э. как практическая философия отличалась Аристотелем от теоретической философии (метафизики). Исходным пунктом Э. является опыт общественной жизни. В ней поэтому нельзя достичь той степени точности, которая свойственна, например, математике, истина в ней устанавливается «приблизительно и в общих чертах» (Никомахова этика, 1094в). Аристотель ставит вопрос о высшей (последней, конечной) цели, которая желанна ради нее самой и никогда не может быть низведена до

уровня средства по отношению к какой-либо иной цели. Она будет благом в собственном смысле слова или высшим благом, определяющим меру совершенства человека, нравов и институтов полиса. Общеизвестным обозначением высшего блага является *счастье*. Счастье предполагает наличие внешних благ, благосклонности судьбы, но решающим образом зависит от совершенной деятельности души или, что одно и то же, от деятельности души, сообразной с добродетелью. Этически добродетельные поступки представляют собой такое соотношение рациональных и аффективных моментов, когда последние подчиняются первым, подобно тому, как ребенок следует указаниям отца. Они ведут к счастью и одновременно составляют его основное содержание, имеют самоценное значение и сопровождаются особыми, только им свойственными удовольствиями. Добродетели человека соотнесены с привычными формами, принятыми образцами полисной жизни; совершенный человек и совершенный полис предполагают друг друга. Реализуя себя в качестве разумного существа, человек становится существом политическим (полисным), поэтому Э. является политической наукой (т.е. наукой о полисе), к тому же высшей политической наукой, т.к. рассматривает высшую цель человеческой деятельности, задает основу и для политики, имеющей своим содержанием устройство государства, и для экономики, имеющей своим содержанием домашнее хозяйство. Аристотелево отделение практической философии от теоретической, расчленение практической философии на Э., политику и экономику, предложенная им структура Э. как состоящей из трех частей — учение о высшем благе, учение о добродетелях вообще, учение об отдельных добродетелях — оказали существенное влияние на византийскую философию, арабскую философию, философию латинского средневековья (в особенности после Фомы Аквинского). «Никомахова этика» надолго стала своего рода каноном этического образования.

В платоновской академии сложилась традиция разделять философию на логику, физику и Э.; она была воспринята стоиками, Эпикуром и стала парадигмальной для европейской философии. Некоторые древние сводили философию к двум или к одной части (так, стоик Аристон отождествлял ее с

одной Э.). Однако своеобразие философского знания более соответствует трехчастное деление. Секст-эмпирик приводит три аналогии, которые образно представляли строение философии (см.: Против ученых. Кн. 1. 17–20). Одни сравнивали ее с садом, в котором растущие растения — физика, плоды — Э., крепкая ограда — логика. Другие считали, что философия похожа на яйцо, где желток (или зародыш) — Э., белок — физика, скорлупа — логика. Третьи уподобляли ее живому существу, в котором этическая часть символизирует душу, физическая — кровь и мясо, логическая — кости и мускулы. Вопрос о конкретном соотношении этих частей философии решался по-разному. Однако превалирующей в послеаристотелевской философии стала точка зрения, согласно которой в этой взаимосвязанной триаде решающей была природа. Упорядоченный, разумно организованный космос рассматривался в качестве плодотворной почвы Э. Существенно новым по сравнению с Платоном и Аристотелем было то, что Э. эмансипировалась от политики, и нравственное совершенство человека не ставилось в зависимость от устройства общественной жизни. Августин также принимает разделение философии на физику, логику и Э., полагая, что Платон лишь поставил вопрос об объективно данном порядке вещей и его отражении в философии, но не ответил на него. Августин считал, что внутреннее единство всех частей философии воспринимается таковым, потому что задано Богом. Декарт уподоблял философию дереву (см.: «Первоначала философии». Предисловие), корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви — практические науки, сводящиеся к медицине, механике и Э. Как плоды собирают не с корней и не со ствола, а с ветвей, так и полезность философии связана с Э., которая является «высочайшей и совершеннейшей наукой». Кант (см.: «Основоположение к метафизике нравов». Предисловие) считал трехчастное деление философии исчерпывающим.

Важнейшими темами Э. как философской науки являются: а) соотношение теоретической и практической философии; предлагавшиеся решения колеблются от рассмотрения Э. как специальной, производной от гносеологии и онтологии философской дисциплины (Декарт, Юм) или даже просто частной дисциплины (Дюркгейм, аналити-

ческая философия) до философского панэтизма, усматривающего в Э. основу всей духовной жизни (Эпикур, Швейцер); б) соотношение счастья и добродетели: рассмотрение добродетели как средства и пути к счастью является принципом эпикурейско-эвдемонистической традиции; рассмотрение же счастья как следствия добродетели — стоической традиции; в) соотношение разума и чувств в поведении человека: различные концепции этического интеллектуализма (Кант) и этического сентиментализма (Шефтсбери, Хатчесон); г) соотношение самооценности морали и ее эмпирической обусловленности: на этой основе возникла антитеза этического абсолютизма (стоики, Кант, Швейцер) и релятивизма (скептицизм, марксизм, Ницше, прагматизм, ситуативная Э.); д) соотношение индивидуального и социального в морали: этические теории располагаются между двумя крайними полюсами — моралью как способом самосовершенствования личности (Спиноза, Л.Н. Толстой) и моралью как формой упорядочения общественной жизни (французские просветители, Маркс); е) соотношение моральных и сверхморальных перспектив личности: расхождения связаны с вопросом о том, является ли возвышение добра над злом, добродетели над пороком пределом идеальных устремлений человека (Пелагий, В.С. Соловьев) или для него доступен прорыв в сверхморальную реальность (Августин, Ницше).

Существенным своеобразием Э. является ее нормативность. Отделяя Э. как практическую философию от теоретической философии (физики, математики, учения о первопричинах), Аристотель имел в виду, что ее основной задачей является формулирование ценностей, а не знаний. Она задает ценностную основу человеческой деятельности, определяя, на что эта деятельность в конечном счете направлена и в чем состоит ее совершенство. Э. изучают не для того, чтобы знать, что такое добродетель (мораль), а для того, чтобы стать добродетельным (моральным). Э. не только отражает свой предмет, она в определенной мере его формирует. Э. имеет дело с практикой в той мере, в какой последняя является пространством человеческого свободы. Э. с самого начала нормативна, ее основная задача — ответить на вопрос, в чем заключается человеческий смысл

жизни (Л.Н. Толстой). Одно из основных и специфических оснований классификации этико-философских систем — качественная определенность их нормативных программ. По этому критерию выделяются Э. удовольствия (*гедонизм*), Э. счастья (*эвдемонизм*), Э. опрошения (*кинизм*), Э. созерцания, Э. внутренней стойкости, Э. любви, Э. сострадания, Э. пользы (*утилитаризм*), Э. героизма, Э. сентиментализма, Э. разумного эгоизма, Э. ненасилия, Э. благоговения перед жизнью и др. Нормативность Э. нельзя путать с моралистикой, подобно тому, как научные знания нельзя путать с их зубрежкой. Будучи нормативной, Э. остается сферой научного знания, она не просто прокламирует определенную нормативную программу, а обосновывает ее, апеллируя к разуму, к логической убедительности и опытной достоверности своих суждений и выводов. Этим философская Э. отличается от *религиозной этики*, которая возводит свои нормативные программы к Богу и связывает необходимость их выполнения с верой в Него.

Вопрос о своеобразии Э., ее месте в системе знаний долгое время не был предметом дискуссий. Общие теоретико-методологические конструкции, предложенные Сократом, Платоном и Аристотелем, взаимно дополняя друг друга, считались вполне достаточными для решения нравственных проблем. С XVIII в. стало вырабатываться более строгое понятие науки Э. Начало переосмыслению статуса Э. положило замечание Д. Юма в «Трактате о человеческой природе», что в этических суждениях происходит необоснованная замена обычно употребляемой в предложениях связки «есть» и «не есть» на «должно» и «не должно» (О морали. Ч. 1. Гл. 1). Он поставил под сомнение законность этой процедуры. Кант, отталкиваясь от безусловной необходимости как главного признака нравственности, пришел к выводу, что последняя тождественна чистой (доброй) воле и является сферой безусловного долженствования; нравственный закон не только не выводим из эмпирической реальности, но он и не требует и в принципе не может иметь опытного подтверждения. Из Э. устраняется традиционное со времен античности учение о целях, она становится метафизикой нравов и в этом качестве оказывается независимой не только от психологии, социологии, других наук о человеке и обществе, но и

от собственной прикладной части, именуемой Кантом прикладной антропологией. К. Маркс, Ф. Ницше (каждый на свой манер) исходили из убеждения, что задача философской Э. состоит не в обосновании моральной аксиологии в том виде, в каком она сложилась и осознает себя, а в ее дешифровке, критике, отрицании. Следующим этапом на пути осуществляемого в Новое и Новейшее время переосмысления предмета Э. явилась предпринятая в рамках позитивистско-аналитической традиции (Дж. Мур, Айер, Р. Хейр и др.) попытка научной критики морали и отделения на этой основе теоретической Э. от нормативной. Было установлено, что моральные суждения, как суждения о ценностях, не выводятся из суждений о фактах. Следовательно, нет объективных оснований для предпочтения одних моральных суждений другим и следования некоему определенному нормативному идеалу, если же Э. будет этим заниматься, то она будет низведена до уровня идеологически двусмысленной моралистики. Поэтому предлагалось различать систематизацию и концептуализацию морали от научно-теоретических размышлений над ней, т.е. нормативную Э. от научной Э.; первая включается в моральную практику, вторая входит в систему научного знания и может претендовать на обоснованность своих утверждений. Предметом научной (теоретической) Э. при таком подходе становится анализ морального языка и критика на этой основе двусмысленности, неадекватности реально функционирующих в обществе моральных понятий и норм. Антинормативистский поворот в Э. получает свое завершение в постмодернизме, где окончательно разрушается просветительская концепция Э. как науки об абстрактных принципах и всеобщих определениях морали. Предметом Э. становится живой моральный опыт в каждом его индивидуальном проявлении. Э. становится открытой, множественной, многоголосой. Вопрос о предмете и научном статусе Э. остается предметом дискуссий и философских изысканий, в которых, разумеется, продолжают по-новому жить и старые — аристотелевские, кантианские, утилитаристские и др. — традиции.

Литература: Аристотель. Никомахова этика / Соч. В 4-х т. Т. 4. М., 1984; Кант И. Основположения к метафизике нравов / Соч. В 6-и т. Т. 4(1). М., 1965; Ницше Ф. К генеалогии мора-

ЭТНОС

ли / Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1990; Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия / Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1988; Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1984.

ЭТНОС, этническая общность — совокупность людей, которые имеют общую культуру, говорят, как правило, на одном языке и осознают как свою общность, так и свое отличие от членов других таких же человеческих групп. Э. являются русские, французы, чехи, сербы, шотландцы, валлоны и т.п. Э. может состоять из: а) **этнического ядра** — компактно живущей на определенной территории основной части Э.; б) **этнической периферии** — компактных групп представителей данного Э., так или иначе отделенных от основной его части, и, наконец, в) **этнических диаспор** — отдельных членов Э., рассеянных по территориям, которые занимают другие этнические общности. Ряд Э. подразделен на **субэтнсы** — группы людей, отличающиеся своеобразием культуры, языка и определенным самосознанием. В таком случае каждый из членов Э. входит в какой-либо из составляющих его субэтнсов.

Э. нередко отождествляют с обществом и приписывают ему социально-экономическую и политическую структуру, что неверно. В действительности Э. и общество — хотя и связанные, но совершенно разные явления. Люди, принадлежащие к одной и той же этнической общности, могут входить в состав нескольких разных обществ, причем иногда с совершенно различным экономическим и политическим строем (так было, например, с немцами ГДР и ФРГ). С другой стороны, в одном и том же отдельном обществе могут жить несколько Э. И последние представляют собой подразделения не общества, а населения общества. Процессы изменения этнической принадлежности людей и самих Э. носят название **этнических**. К чис-

лу их относятся: этническая ассимиляция (растворение), этническое включение (инкорпорация), этническое слияние (консолидация), этническое расщепление (дивергенция).

ЭФФЕКТ Н.А. КОЗЫРЕВА. В 1977–1978 г. в Крымской астрофизической обсерватории Н.А. Козырев провел серию опытов по наблюдению истинного положения звезд. В качестве приемника использовался резистор, включенный в сбалансированный мост Уинстона. Телескоп последовательно наводился на три точки — видимое изображение звезды, или положение в прошлом, истинное положение в момент наблюдения и положение в будущем, или фантом. При использовании телескопа зеркального типа, в котором окуляр был заменен на резистор, прибор зарегистрировал сигналы от звезды в ее истинном положении, а также от фантома. Поскольку результаты этих опытов резко расходились с современной физической парадигмой, большинство специалистов оценило их как ошибку наблюдений. Однако в 1989–1991 гг. опыты Козырева были повторены двумя независимыми группами под руководством М.М. Лаврентьева и А.Ф. Путаца, которые получили сходные результаты.

Механизм этого явления до конца не ясен. Однако можно утверждать, что реальными претендентами на роль переносчиков сигналов в этих опытах, включая сигналы от фантома, могут быть торсионные волны *физического вакуума*. Их скорость намного превосходит световую, и переносят они не энергию, а информацию. Получение «фантомных» сигналов можно связать с тем свойством физического вакуума, что он не подчиняется стреле времени: прошлое, настоящее и будущее для него синхронны.

Ю

ЮАНЬ ЦИ (изначальная пневма) — понятие китайской философии и культуры, обозначающее изначальную субстанцию мироздания. Впервые зафиксировано в трактатах II в. до н.э. У реформатора *конфуцианства* Дун Чжуншу (190 или 179—120 или 104) Ю.ц. фигурирует в двух модусах: а) гармоничность и благоприятность в Поднебесной, приносящие из праведности правителя; б) *ци* (пневма), духовно-материальная субстанция, полученная человеком от родителей и содержащая генетическую информацию: «распространение изначальной пневмы есть передача структуры (*ли* — принципа) кожи и волос». В даосском (см. *Даосизм*) памятнике «Хэ Гуань-цзы» («Мудрец в шляпе из перьев фазана») утверждается, что «Небо и Земля исходят из изначальной пневмы». В даосских сочинениях процесс космогенеза воспринимался как дифференциация Ю.ц. В даосскую антологию начала XI в. «Юнь цзи ци цян» («Семь грамот из облачного хранилища») включен трактат «Юань ци лунь» («Об изначальной пневме»), в котором Ю.ц. отождествляется с *дао*; тем самым подразумевается, что *дао* субстантивировано в изначальной пневме. В построениях основоположников неоконфуцианского учения о принципе (*ли* сюэ, см. *Конфуцианство*) фигурирует понятие «пневма истинной изначальности» (*чжэнь юань чжи ци*); из нее рождается внешняя пневма, из которой образуются вещи. Редуцированная форма этого четырехслога — *чжэнь ци* (истинная пневма) стала синонимом Ю.ц. и обозначением здоровых жизненных сил организма, а омофон «юань ци» в китайской медицине означает субстанции, полученные от родителей; в медицине, психотехнике (*нэйгун* — внутренняя работа, или *цигун* — работа с пневмой-ци) и боевых искусствах накопление истинной пневмы считается важнейшей задачей.

ЮЙ ЧЖОУ (пространство— время) — категория китайской философии и культуры, выражающая единство пространственного и временного аспектов Вселенной и ее структурную упорядоченность. Основное современное значение термина «Ю.ч.» — космос. Этимологически восходит к обозначению

двух перпендикулярных балок в основании кровли. В «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н.э.) толкования понятий «юй» и «чжоу» сопряжены с пониманием *дао* как пространственно-временной сущности. Словом «юй» там выражена пространственная беспредельность («[то, что] имеет реальность/вещественность, но не пребывает в [конкретном] месте»), понятием «чжоу» — временная безграничность («[то, что] имеет протяженность, но не имеет корня и верхушки», т.е. конца и начала) (XXIII). Термин «Ю.ч.» стал применяться в философском контексте начиная с даосского в своей основе трактата «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.), где юй определено как «четыре стороны света, верх и низ», а чжоу — как «минувшая древность и приходящее сегодня» (XI 12). Там же Ю.ч. соотносено с единотелесностью вселенной: Небо и Земля и Ю.ч. сравниваются с «телом одного человека» (VII 115). Это сравнение выражает идеи органической целостности мироздания и гомоморфизма макро- и микрокосма.

ЮРИДИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ — направление философии права, которое видит в праве совокупность норм или правил поведения, установленных и обеспеченных принуждением со стороны власти. Характерными чертами данного подхода к праву являются: формальное определение права (когда под правом понимается то, что признается таковым в данном сообществе); отождествление права с наличным законодательством; автономный характер права (его независимость от морали и исторические традиции).

Первыми представителями Ю.п. были И. Бентам (1748—1832) и Дж. Остин (1790—1859), труды которых и сегодня признаются авторитетными источниками. Наиболее известные позитивистские концепции XX в. связаны с именами Г. Кельзена, Г.Л.А. Харта и Дж. Раца.

Литература: Austin J. The Province of Jurisprudence Determined. L., 1955; Kelsen H. Reine Rechtslehre. Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik. Leipzig & Vienna, 1934; Hart H.L.A. Concept of Law. Oxford, 1961; Raz J. The Authority of Law. Oxford, 1979.

ЮРИДИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ — направление американской философии права первой половины XX в., которое определяет право как конкретную деятельность судов и судей,

«функцию судебных решений». Данное направление оформилось в 20–30-е гг. XX в. в среде американских юристов и преподавателей права. Его основателями считаются Дж. Ч. Грей и О. У. Холмс. Среди наиболее известных последователей их учения следует назвать К. Н. Ллевеллина, Ф. Когена, М. Радэна, Дж. Франка, У. У. Кука и Г. Олифанта. Непосредственное влияние на Ю.р. оказала философия прагматизма (Дж. Дьюи и У. Джеймса). Основные вопросы, на которые ищет ответы Ю.р., касаются мотивации судебных решений. К таким вопросам относятся следующие: какие из элементов рассматриваемого дела и на каком основании признаются судом важными, непосредственно относящимися к делу? Что заставляет судей ссылаться на определенные прецеденты? Какие факторы побуждают судей реализовывать в отношении дела определенной категории совершенно новый подход? Оригинальность подхода Ю.р. заключается в том, что решающими мотивами для принятия конкретного судебного решения здесь признаются человеческие склонности, ценности, социальная и политическая значимость, а не логика рассуждения, способ вывода, юридически обоснованный выбор соответствующего нормативного акта или прецедента.

Литература: Cohen F. Transcendental non-sense and the functional approach // Columbia Law Review 1935. № 35. P. 809–849; Llewellyn K. Some realism about realism — responding to Dean Pound // Harvard Law Review. 1931. 44. № 1. P. 222–264; Radin M. The theory of judicial decision: or how the judges think // American Bar Association Journal. 1925. № 11. P. 357–362.

Ю—У (наличие/бытие—отсутствие/небытие) — устойчивая категориальная оппозиция в китайской философии, в отличие от западной дихотомии «бытие—небытие» фиксирующая соотношение двух видов бытия —

наличного, характеризующегося наличием форм (см. *Син*) и реалий (см. *Сюй—ши*), и неналичного, в котором формы и реалии отсутствуют. В обыденном языке значения ю — «иметь», «находиться», «быть в наличии», «имущество», «достояние», у — «не иметь», «отсутствовать», «не быть в наличии». В основополагающем для *даосизма* трактате «Дао дэ цзин» (ок. III в. до н.э.) зафиксировано положение о первичности «у» по отношению к «ю»: «В Поднебесной десять тысяч вещей рождаются в наличии/бытии, а наличие/бытие рождается в отсутствии/небытии» (40). Вместе с тем там содержится тезис о взаимопорождении «ю» и «у», вероятно, характеризующий их соотношение собственно в процессе мировых трансформаций.

Соотношение «ю—у» стало центральной проблемой философии *сюань сюэ*. Ее ведущий представитель Ван Би (226–249) объявлял «у» корнем и сущностью всего сущего, а Пэй Вэй (267–300) доказывал, что «ю» — это самородная сущность, по отношению к которой «у» выступает лишь как отсутствие или недостача. Го Сян (252–312), солидаризируясь с Пэй Вэем, отрицал возможность порождения наличного из отсутствующего.

Чжан Цзай (1020–1077) первым из неоконфуцианцев определил «ю» и «у» как различные формы трансформаций вселенской субстанции *ци* (пневмы), реализованные соответственно в наличии и отсутствии форм, и квалифицировал «отсутствие [даже] отсутствия/небытия» (у у) как тождественную пневме «Великую пустоту» (тай сюй). В китайском буддизме категория «ю» была использована для определения чувственной реальности, противоположной пустоте—*шунье*.

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

Я

Я — в психологическом смысле обозначает феноменальное Я, сознание эмпирической индивидуальности и совокупность психофизических детерминант, посредством которых субъект определяет и осознает себя. Понятие Я отсылает к факту первичной индивидуации, которая характерна только для человека. Таким образом, Я означает устойчивую и неизменную реальность, которая выступает в качестве субстрата всего множества биологических, психологических и социальных переживаний и нацелена на осознание единства и идентичности одного и того же субъекта, связующего собой дисперсные временные переживания, относящиеся к нему. В метафизическом смысле Я является субстанцией и обозначает душу, отличную от эмпирического сознания. Так, у Декарта Я есть «субстанция, вся сущность и природа которой — мышление и которая, чтобы быть, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какого материального объекта. Следовательно, Я или душа, посредством которой «я есть тот, кто я есть» целиком отлична от тела. Декарт также впервые понимает разум и мышление как Я (*Ego cogito*). У Канта единство и идентичность Я является необходимым условием осуществления соединения различных данных интуиции, опыта и синтеза чувственного созерцания с категориями рассудка в сознании; таким образом, трансцендентальное Я обозначает функцию объединения различных эмпирических интуиций чувственного опыта в форме «Я мыслю» (априорное синтетическое единство апперцепции), без чего невозможна мыслительная деятельность и познание. С другой стороны, Я предстает у Канта в качестве внутреннего самоощущения, т.е. осознания своего существа как феномена, а не как «вещи в себе», поэтому Я не является понятием, но лишь простым представлением, сознанием, сопровождающим нашу мыслительную деятельность.

Понятие Я, его полагающая деятельность и диалектическое развитие, вытекающее из этой деятельности, находится в центре учения Фихте, направленного на решение проблемы деятельности субъекта. Всякая реальность есть продукт деятельности Я, и задача

заключается в том, чтобы показать, как и почему деятельность с необходимостью превращается в предмет. Не допуская возможности существования вещи в себе, Фихте вводит два различных Я: одно тождественно индивидуальному сознанию, другое нетождественно — это абсолютное Я. Вместе с самосознанием «я есть» полагается его противоположность не Я. Таким образом, в самом Я заключено не Я, а в глубинах абсолютного Я коренится тождество эмпирического Я и не Я.

Сосуществование этих противоположностей в одном Я возможно только путем ограничения ими друг друга. Если Я определяется через не Я, то субъект выступает как эмпирический, если наоборот — то как практический. Все, что для теоретического сознания представлено как сфера независимых от него вещей, есть продукт бессознательной деятельности воображения, полагаемых ее ограничений, которые предстают в сознании как ощущение, представление, созерцание, разум и пр. Полагание этих ограничений, как и само теоретическое Я, вообще необходимо, чтобы существовало практическое Я, ставящее цели и реализующее их. Таким образом, деятельность Я абсолютна, она сама обеспечивает себя задачами, совершая это бессознательно, поскольку то Я, которое ставит препятствия, и то, которое их преодолевает, ничего не знают друг о друге. При этом мир, порожденный бессознательной деятельностью абсолютного Я, есть лишь объект преодоления, независимо не существующий. Преодолевая препятствия, практический субъект, сам того не сознавая, все более приближается к тождеству с самим собой, т.е. осознает, что предметная сфера есть лишь продукт деятельности Я, отчужденный от него и противопоставленный в качестве внешней ему действительности.

В теории Фрейда Я — психическая инстанция, отличная от двух других — Оно и Сверх-Я. С точки зрения топики Я зависит от требований Оно, так же как и от императивов Сверх-Я и запросов реальности. Хотя Я и выступает как посредник, защищающий интересы личности, в целом его самостоятельность относительна. С точки зрения динамики Я представляет собой защитный пояс в невротическом конфликте. В ответ на неприятный аффект Я приводит в действие защитные механизмы. С точки зрения эколо-

номической Я выступает как связующее звено между различными психическими процессами, между энергиями различных влечений, само выступая в качестве некоторого первичного процесса с чертами навязчивости и ирреальности. Само понятие Я приобрело строгий психоаналитический смысл в 20-х гг., после выдвижения Фрейдом теории инстанций. К радикальному переосмыслению традиционного Я Фрейд пришел на основе клинического опыта лечения неврозов, изучая изменения и раздвоение личности, что привело его к утрате понятия единого и устойчивого Я. В рамках психоанализа также выделяют понятие идеального Я для обозначения внутриспсихического образования, которое определяется как идеал нарцисстического всевластия, созданный по модели детского нарциссизма. У Лакана, оспорившего классическую психоаналитическую трактовку, Я есть результат оппозиции самости и Другого и определяется как функция инстанции Воображаемого, т.е. место выражения желания.

Литература: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994; Фихте И. Собр. соч. Т. 1. М., 1984; Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989; Он же. Я и Оно. М., 1998; Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1996.

ЯЗЫК — семиотическая (знаковая) система, хранящая и передающая информацию. Существует большое число самых разных знаковых систем (ср.: системы сигнализации, «язык» музыки, «язык» религиозных литургий и т.д.). Важнейшую роль в процессе развития человека играет естественный (в отличие от искусственных) вербальный Я. человеческого общения.

Коммуникативная функция является основной функцией Я. Система материальных языковых средств, начиная от фонемы и ее конкретных манифестаций и кончая сложными синтаксическими конструкциями, возникла и сформировалась в процессе употребления Я. как средства общения (Серебренников).

Однако человеческий Я. — не просто средство для обмена информацией. Извлекать информацию из окружающей среды, используя ее в определенных целях при взаимодействии с этой средой, могут и должны все живые организмы. Существует в животном мире и биологически детерминирован-

ная сигнальная коммуникация, которая действует в строго ограниченном пространственно-временном радиусе. Диапазон действия человеческого Я., напротив, практически неограничен. Я. является необходимым инструментом обобщающей деятельности мышления, что обуславливает его особую, ни с чем не сравнимую роль в познании, осмыслении и преобразовании мира человеком.

Познание осуществляется с помощью Я. и через языковой знак, в значении которого фиксируются выделенные совокупной общественной практикой характерные свойства объекта или явления. Фиксация, или кодирование, в форме языкового знака воспринятого и по-своему «осмысленного» человеком опыта делает возможной передачу информации от одного носителя к другому и сохранение ее во времени и пространстве. Фиксированное значение, которым обладает слово благодаря его социально-исторической конвенциональности, обуславливает опосредующую роль Я. в процессе познания.

С помощью слов осуществляется языковая репрезентация действительности, ее языковое осмысление. Познавательная функция Я. неотделима от его репрезентативной функции, в чем состоит основное отличие Я. от прочих семиотических систем.

В качестве базисного элемента социальных систем Я. представляет собой особую форму взаимодействия людей. Это — центральный механизм социального поведения человека, проводник его социальных установок, посредник-медиатор в манифестации человеческих отношений.

Такое понимание Я. основывается на теоретической концепции, в соответствии с которой человеческое сознание является сложной когнитивной системой, способной к развитию и саморазвитию, моделирующей мир и преобразующей его в процессе деятельности. Эта система несет в своих структурах присвоенный субъектом общественный опыт, неразрывно связанный с развитием конкретного Я.

Идея связи сознания с Я. глубоко разработана Гегелем. Согласно его трактовке, сознание представляет собой особую форму выделения субъекта из природной среды через установление отношения к ней посредством слова. Продолжением и развитием этой идеи можно считать свойственное прежде всего психологической школе

Л.С. Выготского понимание сознания (в его внешнем выражении) как со-знания, т.е. совокупного социального и культурно-исторического опыта определенного исторически сложившегося сообщества людей.

В этом плане конкретный Я. является автономной самоориентирующейся и самоорганизующейся социальной системой, обладающей собственной динамикой развития (Луман). Благодаря общему социально-историческому прошлому все члены данной социальной системы «наследуют» общую модель действительности и соответственно — общие когнитивные, эмотивные и нормативные принципы ее восприятия. Конкретный Я. — это не просто знаковая система, это еще и инструмент, по-своему координирующий социальное развитие человека — носителя данного Я.

Я. оказывает влияние на поведение человека, которое первоначально вызывалось (или должно было вызываться) определенными ощущениями. Согласно Л. Витгенштейну, необходимым условием для такого поведения может быть только одинаковая для всех говорящих на данном Я. естественная реакция на соответствующее ощущение. Значение слов, отражающее познавательный опыт конкретного сообщества людей, говорящих на одном Я., обеспечивает человеку возможность конвенциональной ориентации в мире. В этом состоит опосредующая роль слова как знака.

Опыт многих поколений, зафиксированный и систематизированный в Я., по-своему формирует представление человека об окружающем его мире. Членение действительности, как известно, осуществляется каждым Я. по-разному, т.к. строительным материалом мысли является конкретный Я. со своей неповторимо-национальной спецификой.

Когнитивно-культурологическая информация, заложенная в слове, может «поставлять» сведения о самом факте существования соответствующих реалий, об источниках их появления, о контактах народа — носителя данного Я. — с другими народами, об уровне развития культуры этих народов.

Когнитивный метод лингвистических исследований позволяет выявить выраженные в языковой форме знания и опыт конкретных культурно-исторических и социальных общностей и групп. Типовые когнитивные структуры, соответствующие распро-

страненным и общепринятым ситуациям в коммуникативной общности, к которой принадлежит говорящий, определяются как сценарии или фреймы. Это стереотипные, специфические для конкретных социальных групп модели (со)знания, требующие соответствующего поведения, продиктованного конкретными знаниями.

Я. — своего рода знаковая память человека как общественного индивида, необходимая для сохранения приобретенных знаний, трудовых навыков, и передачи в процессе общения накопленного социального опыта. Конкретные (национальные) Я. представляют собой своеобразную информационную запись, которая выражается в определенной знаковой системе, отличается спецификой культурно-исторического отражения и является одной из основных форм познавательной активности человека. Значение в этом смысле приобретает исторически фиксированную функцию орудия познания.

Уникальная способность людей — с помощью Я. в процессе деятельностного общения познавать и изменять окружающую действительность — позволяет рассматривать Я. как творческое, созидательное начало. Социальная природа языкового коллектива состоит в том, что, формируя условия для согласованного языкового общения, он, с одной стороны, создает необходимые предпосылки для включения каждого члена в общий и единый процесс познания мира через конкретный Я., а с другой — диктует «правила игры», обязательные в процессе коммуникации для каждого члена данного коллектива.

Языковая коммуникация всякий раз предполагает построение языковых образований (например, предложений или текстов) на основе определенных моделей, которые по-своему преломляются в сознании партнеров. Общаться — значит прежде всего взаимно предоставлять друг другу в процессе коммуникации «осознанную свободу выбора» при формировании языковых единиц, которые, с одной стороны, строятся по определенным моделям конкретного Я. (грамматика, синтаксис), а с другой — зависят от воли и возможности партнера.

Динамика общения предполагает существование особого поля напряжения, возникающего между двумя полюсами: а) необходимостью следовать норме, что позволяет «сходное осмысление» конструируемых

языковых единиц, и б) свободой выбора в процессе данного конструирования. С этим связана обязательная потенциальная «непредсказуемость» результатов коммуникативной ситуации, которая является движущим механизмом, оптимизирующим сам процесс общения.

Если бы коммуникация заключалась только в обмене «ожидаемыми результатами», она превратилась бы в своеобразный механизм контроля, ограничивающий и сдерживающий возможности преобразования информации, циркулирующей в процессе общения. Следствием этого могла бы стать полная нивелировка человеческого сознания, развитие которого стимулируется качественными изменениями информации, постоянно возникающими в результате общения.

Указывая на границы, в пределах которых можно говорить о Я. как о знаковой системе, Вильгельм фон Гумбольдт отмечал: «Слово, действительно, есть знак до той степени, до какой оно используется вместо вещи или понятия. Однако по способу построения и по действию это особая и самостоятельная сущность, индивидуальность... Язык — это мир, лежащий между миром внешних явлений и внутренним миром человека».

«Огромный выигрыш человека, обладающего развитым языком, заключается в том, что мир удваивается. С помощью языка, обозначающего предметы, он может иметь дело с предметами, которые непосредственно не воспринимаются и которые не входят в состав его собственного опыта. Человек имеет двойной мир, в который входит и мир непосредственно отражаемых предметов, и мир образов, объектов, отношений и качеств, которые обозначаются словами... Слово — это особая форма отражения действительности. Человек может произвольно называть эти образы, независимо от их реального наличия... может произвольно управлять этим вторым миром» (Лурия).

Значение Я. заключается не только в констатации и фиксации добытых человеком знаний. Посредствующая функция языкового знака (или символа) играет решающую роль в творческом, преобразующем процессе научного познания. Выполняя функции источника и хранителя информации, Я. одновременно является способом выражения на-

копленного знания и базой для формирования нового.

Ю.С. Степанов определяет Я. как «пространство мысли», в соответствии с чем «образ языка» приобретает черты «пространства реального, видимого, духовного, ментального...», являясь, с одной стороны, неотделимым от познания, от процедур добывания знания и операций с ним а, с другой — неразрывно связанным с глубинным, философским постижением действительности.

Вопрос о роли Я. в научном познании выступает как вопрос о взаимосвязи Я. и мышления. Являясь «орудием познания» действительности, мышление выполняет свои познавательные функции через Я. Категории мышления взаимодействуют с категориями Я., и последние в свою очередь могут становиться «орудиями познания».

В теоретическом познании на первый план выступает абстрагирующая способность Я. Он употребляется в качестве знакового инварианта, как средство формализации. Процесс понятийного определения конкретного содержания происходит одновременно с процессом его фиксации каким-либо характерным знаком. Познавательная способность Я. во многом связана со степенью его формализации, т.е. с возможностями «формально», через знаки (символы) и их конфигурации выразить то, что обычно выражается семантически. Выступая как «заместители» понятий, формальные знаковые представления могут привести к «непостижимой эффективности» (Вигнер).

На необходимость символической репрезентации научного знания и его эвристический характер указывал Кассирер, подчеркивая, что «философия, которая осуществляется лишь в четкости понятия и ясности «дискурсивного» мышления», не может не опираться на символику и семиотику, ибо «каждый «закон» природы для нашего мышления принимает образ общей «формулы» — а каждая формула выражается не чем иным, как сочетанием общих и специфических знаков».

Эвристический характер символической репрезентации научного знания становится особенно понятным, если воспринимать символ как самостоятельный тип мышления, который сочетает в себе непосредственность и многозначность образа с логической силой понятия (Вяч.Вс. Иванов). Содержа-

ние и форма знания представляют собой два взаимосвязанных уровня отражения действительности — «образный» и «знаковый». Этим в свою очередь определяются и два уровня существования самого знания, что во многом обуславливает эвристическую роль Я. в познании.

Через языковой знак прежде всего осуществляется идентификация и конкретизация предметов или явлений внеязыковой действительности, благодаря чему они становятся объектами познания. Экономная форма конвенционального языкового знака выступает как средство их объективизации, которая необходима для научного мышления. Объективированная форма языкового знака позволяет предметам и явлениям внеязыковой действительности стать достойным научной коммуникации.

Обеспечивая эффективность коммуникации в специальных сферах и выполняя функцию репрезентации конкретных научных знаний, языковые знаки могут и должны играть эвристическую роль в процессе познания. Это объясняется прежде всего тем, что форма знания как содержательная форма, инвариантная по своей сути, вступая в отношения с другим содержанием, способна развиваться по собственным законам и опережать в своем развитии существующее содержание.

Известны разные точки зрения относительно символического характера языковых знаков. В соответствии с первой, языковые знаки не являются символами (Соссюр). Вторая точка зрения наделяет статусом символов только имена существительные, которые связаны общим символическим полем (Пирс, Моррис, Бюлер). Согласно третьей точке зрения, Я. в целом имеет символический характер. При этом с помощью Я. можно совершать заклинания (Амман), создавать абстрактные автономные модели действительности, которые невозможно было бы создать иными средствами (Кассирер), а также достигать новых форм кооперативной коммуникации через понятийные символы в интерактивном процессе (Мид).

Идею об активной роли Я. в процессе познания выдвинул Вильгельм фон Гумбольдт, сформулировавший важнейшее положение о том, что «языки являются не только средством выражения уже познанной истины, но, более того, средством открытия ранее неиз-

вестной». В работах Гумбольдта мысль об опосредующей роли Я. в познании перерастает в идею опосредования человеческого развития.

Конкретный Я. как «носитель информации» выступает в качестве инструмента социальной наследственности, благодаря которому человек может обращаться к знаниям и опыту предыдущих поколений, чтобы затем, совершая мысленный эксперимент, получать новые знания. Именно поэтому с помощью Я. в процессе активной познавательной трудовой деятельности человеку удалось радикально изменить информационную картину мира.

Если под информационной картиной мира понимать всю совокупность знаковых систем, сигналов и проявлений информационных связей, то Я. можно рассматривать как особый вид социальных информационных связей. Благодаря Я. информационная картина мира получает возможность социального репродуцирования, связанного с активным отношением к прошлому опыту, когда отбирается, сохраняется и создается то, что способствует дальнейшему развитию общества.

Необходимо подчеркнуть двойственный характер процессов, связанных с производством, хранением и передачей информации. С одной стороны, данные процессы зависят от человека, деятельность которого их определяет, а с другой — они в известной степени свободны от него, поскольку вызваны к жизни развитием социально-общественных отношений, которые формируются независимо от сознания отдельного индивида, принимающего в них непосредственное участие и способного осознать их объективность.

Очень похоже складываются, по мнению А.Ф. Лосева, взаимоотношения между «чисто вещественным или материальным» бытием и бытием «языковым или словесным». «...Однажды возникнув из отражения действительности и из теоретического мышления, т.е. став интерпретацией, языковые знаки начинают жить своей собственной жизнью, создают свои собственные законы, методы и просто навыки и традиции и становятся условно свободными, условно независимыми, условно самостоятельным...»

Принципиально важным в этой связи является определение понятия «посредник-медиатор». В русской культурно-историче-

ской традиции идея медиации понимается как идея опосредования человеческого развития. В соответствии с этим выделяются четыре главных медиатора — знак, символ, слово и миф. Вопросу о роли и месте медиаторов в процессе развития человека и его духовной культуры большое внимание уделяли представители религиозно-философской православной мысли В.С. Соловьев и П.А. Флоренский, к этой же проблеме обращались Л.С. Выготский, М.М. Бахтин и А.Ф. Лосев.

Согласно основным положениям данной философской концепции, создателем и носителем медиаторов является сам человек. Медиаторы, говоря словами Бориса Пастернака, представляют «духовное оборудование» или «духовную мастерскую» человека. Эвристическая функция медиаторов заключается в том, что они не только «инструменты» или «орудия» духовной деятельности, но и «аккумуляторы живой энергии, своего рода энергетические сгустки» (Зинченко). Однако именно деятельная природа медиаторов, их мощные энергетические свойства объясняют, что и слово, и символ, и миф могут обладать как созидательной, так и огромной разрушительной силой. Поэтому можно говорить, что Я. выполняет также репрессивную функцию.

Важнейшее условие существования медиаторов состоит в том, чтобы люди относились к ним в основном как к посредникам, основываясь на свободной, осознанно-ответственной деятельности по их использованию. Но когда медиаторы перестают быть только посредниками, они приобретают власть над человеком, их создавшим, никогда не оставаясь индифферентными или безучастными к тому, что они опосредуют.

Процесс воздействия знака на человека, его способ мышления, его поведение и т.п. рассматривает прагматика. В прагматическом аспекте Я. — орудие осуществления целенаправленной деятельности человека. Я. служит для передачи определенной информации, ценность которой (ее прагматический уровень), зависит от того, насколько эта информация способствует достижению поставленной цели.

Особыми Я. информационного воздействия насыщена общественно-политическая практика, располагающая специфическими средствами и символами для создания в

массовом сознании соответствующей картины мира. В этой связи очень актуальной предстает проблема регулирования общественного мнения через средства массовой информации. Как определенная социально-информационная система, средства массовой информации концептуально оформляют действительность, создавая идеологизированный аудиовизуальный мир. В общественно-политической сфере повторяющийся контекст способен обрести системную силу, которая конденсирует наиболее актуальный текстовый смысл, превращая его в термин, играющий роль символа. Невозможно переоценить роль Я. в создании стереотипов, формирующих общественное сознание.

Главная особенность использования Я. в современном «информационном» обществе — массовый характер коммуникации, глобализация информационных процессов, расширяющих формы воздействия на реципиента за счет новых масс-медиа (Интернет), которые по-новому структурируют «старые» формы и возможности языковой коммуникации.

Информационное воздействие Я. на человека очень велико. Оно может носить положительный или отрицательный заряд в зависимости от целевой установки. Являясь основным средством для передачи и хранения информации, Я. одновременно выступает как инструмент, с помощью которого формируются понятия, определяющие способ человеческого мышления и тем самым процесс восприятия и воспроизведения действительности.

Литература: Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1998; Виноградов В.В. Избранные труды. Исследования по русской грамматике. М., 1975; Реформатский А.А. Введение в языкознание. М., 1955; Бодуэн де Куртэнэ И.А. Избранные труды по общему языкознанию. В 2-х т. М., 1963; Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984; Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977; Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. Л., 1974; Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989; Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек, текст, семиосфера, история языка русской культуры. М., 1996; Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989; Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 1985; Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985.

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ — одно из главных понятий позднего этапа эволюции философ-

ских взглядов Л. Витгенштейна (30—40-е гг. XX в.). Служит для обозначения целостных и законченных систем коммуникации, подчиняющихся своим внутренним правилам и конвенциям, нарушение которых может приводить к выходу за пределы конкретной «игры». В текстах Витгенштейна встречаются три основных понимания Я.и., дополняющие друг друга. Во-первых, это исходные лингвистические системы, с которых начинается обучение языку путем включения обучаемого в определенные виды практической деятельности. Во-вторых, «игры» рассматриваются как упрощенные, идеализированные модели употребления слов, последовательное усложнение которых демонстрирует динамику и многофункциональность языка. И наконец, социокультурный аспект «игр» отражен в понятии *формы жизни*. У Я.и., по Витгенштейну, не может быть общего им всем признака; их следует классифицировать по принципу семейного подобия, т.е. описывая цепочки взаимосвязанных или пересекающихся по отдельным совпадающим признакам «игр». Пристальное внимание к «естественным» контекстам употребления слов должно, согласно Витгенштейну, способствовать «терапии» философских заблуждений, вызванных смешением правил различных «игр». После Витгенштейна понятие Я.и. получило широкое распространение в западной философии и культуре.

ЯСНОСТЬ — одно из регулятивных требований при определении слов и терминов, означающее четкость, понятность, отсутствие двусмысленности. В классическом рационализме XVII в. Я. связывалась с понятием истины. Согласно Р. Декарту, истинно то, что постигается нами ясно и отчетливо с помощью «естественного света» разума. Ясная идея, считал он, легко отличима от всех других идей. Г. Лейбниц усовершенствовал рационалистический критерий истинности идеи, которая, по его мнению, должна быть не только ясной (яркой, очевидной), но и отчетливой (т.е. все ее признаки могут быть перечислены) и адекватной (символически или интуитивно). В конце XIX в. родоначальник американского прагматизма Ч. Пирс подверг критике рационалистическое понимание Я. Прояснение содержания понятия о некотором объекте связывалось им с выявле-

нием его возможных практических последствий (например, прояснение понятия «вес» сводится к утверждению о том, что если тело обладает тяжестью, то оно в отсутствие противоположно направленной силы упадет). В различных школах аналитической философии ставится задача прояснения смысла и значения слов и выражений путем логико-лингвистического анализа, опоры на верификацию, метод перефразировки, включение в тот или иной контекст употребления («языковую игру»). В логической семантике понятие Я. («прозрачности») референции противопоставляется референциальной неясности («непрозрачности»), когда не удается специфицировать обозначаемые в языке сущности.

ЯТРОХИМИЯ (от греч. *ιατρός* — врач) — иатрохимия, или лекарственная, целительная *алхимия*. Ее адепты рассматривали процессы, происходящие в живом организме, как химические, а болезни связывали с нарушениями химического равновесия. Химические же средства должны были восстановить нарушенное равновесие. Выдающимся иатрохимиком и практикующим целителем был Парацельс (Paracelsus — псевдоним, означающий «выше Цельса», т.е. выше древнеримского энциклопедиста, знатока медицины I в. до н.э. Авла Корнелия Цельса; настоящее имя Парацельса — Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм, von Hohenheim (1493—1541)).

Парацельс следует платоновско-пифагорейской традиции и *герметизму* (герметической философии). Это связано прежде всего с пониманием природы как живого целого, с невидимой «звездной душой» (астральным телом), внепространственно и магически воздействующей на другое астральное тело. «Звездная душа» — синоним понятия «мировая душа» (*spiritus mundi*), деятельного начала природы, близкого по значению не только к Аристотелю эфиру и «квинтэссенции» (пятой сущности) в алхимической традиции, но и неоплатоническому образу пространства как посредника между умом (нусом) и материей. Парацельс принимает также идею параллелизма микро- и макрокосмоса. Исходя из этой идеи он считает, что человек, владеющий арканами (тайными средствами), может магически воздействовать на природу. Самопознание ведет к природознанию и

помогает усмирить силы природы и подчинить их человеческой пользе. Воображение, согласно учению Парацельса, магически материализует мысль как волю души, устремленной к практическим делам.

Эти идеи определили медико-алхимические (иатрохимические) изыскания Парацельса, а также его новое представление о главной задаче врачевания — восстановление гармонического порядка в больном организме, порядка, который нарушен вторжением в здоровый организм чуждых духов и который в здоровом состоянии обеспечивается археем — верховным жизненным духом. Отсюда и представление о профессиональном универсализме врача: он — целитель и тела, и души, и духа.

Изготовление целительных «арканумов» — основной технологический пафос химии Парацельса. Но здесь, как и во всей его теории, явлен спиритуалистический подход: планетно-зодиакальные флюиды, одухотворяющие вещественный мир «арканумов», специфических лекарственных сил веществ, соотносен с частями тела. Но часть тела не тождественна телу в целом. Она относительно самостоятельна. В связи с этим разрабатывается идея «симпатического сродства» веществ: сходства духовного и химических признаков их. Конструируется органо-химическая система, предусматривающая воздействие на пораженные части тела химическими средствами. Из этой системы, овеществившей бесплотные категории алхимического элементаризма, естественно следуют медико-химические предписания врача-алхимика. Так, чаютку Парацельс лечит, сочетая мистическое целение с целением диетическим. В самом деле, архей и арканумы Парацельса, свидетельствуя о собственных спиритуалистических возможностях, предстали тем не менее в вещественных обличьях, формируя опыт практикующего врача, действующего в

рамках позднесредневековой мистико-физической алхимии, в том числе Я. Парацельс как иатрохимик исследует «химическую» теорию функций живого организма, разработанную в противовес Галену (II в.), лечившему растительными соками. Нематериальная квинтэссенция александрийских алхимиков и отчасти средневековых алхимиков-христиан у Парацельса вполне материальна: она извлекается им из растений или минеральных сурьмяных, мышьяковых и ртутных препаратов. Парацельс уповал и на питьевое золото (коллоидный, красного цвета, раствор золота). Но тут-то и возникает оккультный антипод земным целям: Парацельсовы духи Архей, многочисленные арканы, в шелевающей позолоте которых сначала меркнут, а потом и вовсе обесцвечиваются эмпирические факты, открытые Парацельсом (tartarus vini — винный камень на дне винных бочек, первое (?) описание цинка как еще одного металла, установление нетождественности квасцов как «земли» купоросу как «металлу», качественное различие ковкости веществ — и в связи с этим деление их на металлы и «полуметаллы»). Традиционные алхимические устремления у Парацельса отодвинуты на второй план. Основная цель — исцеляющийся организм. Новые идеи Парацельса противостоят традиционной средневековой алхимии.

В дальнейшем влияние идей Парацельса просматривается у натурфилософов химической, химико-технологической и медицинской ориентации (Я.Б. ван Гельмонт, О. Тахений — XVII в.), у мистического философа Я. Бёма (XVII в.), немецких романтиков (Шеллинг, Новалис — XVIII в.).

Литература: Проскураков В. Парацельс. М., 1935; Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; Paracelsus. The hermetic and alchemical writings. Vol. 1. Hermetic chemistry. L., 1894.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

ФИЛОСОФСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ, ШКОЛЫ, КОНЦЕПЦИИ

Структурализм, постструктурализм, модернизм

- | | |
|--|---|
| <i>Артамонова Ю.Д.</i> | археология знания, деконструкция, постструктурализм, игра, структурализм, диалог, коммуникация |
| <i>Вархотов Т.А.,
Кошовец О.Б.</i> | симуляция, шизоанализ |
| <i>Вархотов Т.А.</i> | ризома |
| <i>Мизунов А.С.</i> | модерн, модернизм, постмодернизм |
| <i>Мизунов А.С.,
Вархотов Т.А.</i> | сублимация |
| <i>Костикова А.А.</i> | гендер, дискурс, деконструктивизм, постмодерн, различие, новая критика, франкфуртская школа, новая философия |
| <i>Полякова С.В.</i> | неоплатонизм, абсолют, атомизм, адиафора, автаркия, Академия, Александрийская школа, Антиохийская школа, античная философия, антропоморфизм, апатия, апейрон, архе, герметизм, гилюзоизм, гомеомерия, демиург, доксографы, досократики, идея (в античной философии), киники, киренаики, космос, Мегарская школа, Милетская школа, мимесис, нус, орфики, перипатетики, пифагореизм, плерома, пропедевтика, семь мудрецов, софиология, софисты, сократический метод, Элейская школа, Элидо-эритрийская школа, эрос, апория, атараксия, историософия |
| <i>Кошовец Е.Б.</i> | волюнтаризм, иррациональное, предустановленная гармония, фидеизм, физикализм, персонализм |
| <i>Брызгалина Е.В.</i> | антропосоциогенез, витализм, евгеника, социобиология |
| <i>Вазюлин В.А.</i> | восхождение от абстрактного к конкретному, марксизм, противоположность, противоречие (диалектическое), развитие, различие, тождество |

Философия Канта

- | | |
|---------------------------|---|
| <i>Васильев В.В.</i> | аналитические и синтетические суждения, антиномия, апперцепция, архитектоника чистого разума, аффицирование, вещь в себе, воображение, идеал высшего блага, идеал чистого разума, идеи чистого разума, категории, конститутивные и регулятивные основоположения, моральный закон, неокантианство, основоположения чистого разума, ноумены, паралогизм чистого разума, постулаты практического разума, разум, рассудок, способность суждения, схематизм, трансцендентальная дедукция категорий, трансцендентальная философия, трансцендентальное, трансцендентальный идеализм, трансцендентное, чувственность, эстетические суждения |
| <i>Гаджигурбанов А.Г.</i> | стоицизм |

<i>Грязнов А. Ф.</i>	логический атомизм, языковые игры, формы жизни, семейные подоби́я, рационализм, универсальная характеристика, семиотика, логический позитивизм, аналитическая философия, сенсуализм, скептицизм
<i>Володина М. Н.</i>	язык*
<i>Доброхотов А. Л.</i>	метафизика, онтология, бытие, аналогия сущего
<i>Иванов А. В.</i>	аксиология, антропология
<i>Карпенко А. С.</i>	логический фатализм
Герменевтика	
<i>Кузнецов В. Г.*</i>	герменевтика, универсальная герменевтика, герменевтическая феноменология, герменевтика фактичности, герменевтическая логика, логика событий, герменевтический методологический стандарт, понимание текстов, обоснование наук о духе, проявление жизни, формы понимания
<i>Артамонова Ю. Д.</i>	действенно-историческое сознание, интерпретация, историзм
<i>Кузнецов В. Г.</i>	агностицизм, идеализм, материализм, монизм, положительная и отрицательная философия, теоретическая философия, экзистенциализм, эмпиризм
<i>Кузнецов В. Г., Миронов В. В.</i>	логос, хаос
<i>Вархотов Т. А.</i>	панлогизм, натурализм, панпсихизм, релятивизм, солипсизм, детерминизм, индетерминизм, махизм, техника, объективный дух
<i>Кошовец О. Б.</i>	гармония, гений, идеальный тип, утопия, харизма, инструментализм, креативность, нигилизм, ментальность, эон, сомнение, спекуляция, тоталитаризм, энергетизм, сциентизм – антисциентизм, конвергенции теории, экология, Я
<i>Лесков Л. В.</i>	психофизика, самоорганизация
<i>Миронов В. В.</i>	меризм, холизм
<i>Павлов А. Т.</i>	воскрешение, общее дело, одействование, психократия, западничество, славянофильство, солидарность, народничество
<i>Рабинович В. Л.</i>	алхимия, астрология, культурология, спиритизм, элемент, ятрохимия
<i>Разин А. В.</i>	космизм, эпикуреизм
<i>Резниченко А. И.</i>	психоанализ, имя, имяславие, исихазм, философия имени, ипостасность, ипостась, аутопойесис, ценность
<i>Северикова Н. М.</i>	жизнестроения теория
<i>Соколов В. В.</i>	Возрождения философия, двойственность истины, деизм, натурфилософия, номинализм, пантеизм, панентеизм, патристика, реализм схоластический, спинозизм, схоластика, микрокосмос и макрокосмос
<i>Сорина Г. В.</i>	психологизм
<i>Шапошников Л. Е.</i>	византизм, духовно-академическая философия, соборность, культурно-исторический тип

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Грант «Язык средств массовой коммуникации», № 00-04-00184а.

Феноменология

Шкуратов И.Н.

горизонт, естественная установка, жизненный мир, идеация, интенциональность, интересубъективность, конституирование, ноэсис, ноэма, редукция, смысл, созерцание сущности, структура времени феноменологическая, феномен, феноменологическая психология, феноменологическая теория значения, фундирование, эпохэ, феноменологическая установка, феноменологический метод, феноменологическая редукция, феноменологическое Ego (Я), феноменологическая философия науки, феноменология, философия как строгая наука, эйдетическая редукция

Теория познания и методология

Полякова С.В.

антропоморфизм, вечность

Бочаров В.А.

истина, гипотетико-дедуктивный метод, формализация

Брызгалина Е.В.

биологическое время

Грязнов А.Ф.

экспликация, ясность, семантическое определение истины, истинность аналитическая

Вархотов Т.А.

неявное знание, отчуждение, объект, субъект

Доброхотов А.Л.

дух, культура, символ, цель, анамнезис

Дубовицкий В.В.

ассоциация

Зайцев Д.В.

верификация

Иванов А.В.

дискурсивное, интеллигенция, мысль, мышление, переживание

Ивлеев Ю.В.

Бэкона—Милля методы

Кезин А.В.

антифундаментализм, фальсификация, генетическая эпистемология, идеал научности, интернализм, натуралистическая эпистемология, мезокосмос, плюрализм методологический, редукционизм методологический, редукционизм, «финализация науки», фундаментализм, эволюционная эпистемология, экстернализм, эпистемология

Кузнецов В.Г.*

универсалии, познавательные способности, образ, ощущение, восприятие, представление, память, воображение, интуиция, воля, талант, анализ, синтез, сознание

Кошовец О.Б.

эвристика, деструкция, опыт, теория

Кошовец Е.Б.

эмпатия, энтелехия

Лесков Л.В.

наука, причинность, неклассическая рациональность, классическая рациональность

Мержиевский А.Л.

ничто

Резниченко А.И.

бессознательное

Сиятицкая И.И.

парадигма, научное сообщество, научная революция, демаркации проблема, несоизмеримости теорий принцип, кумулятивизм, номотетический и идеографический методы, критический рационализм, факт, протокольные предложения

Суворов В.В.

интеллект, интеллектуальные орудия труда, искусственный интеллект

Яблоков И.Н.

вера

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ. Грант «Язык средств массовой коммуникации», № 00-04-00184а.

ЛОГИКА

<i>Бочаров В.А.</i>	логика, аксиоматический метод, алгебра логики, алгоритм, логический квадрат, логические парадоксы, металогики, семантические парадоксы, свободная логика, традиционная логика, определение, предикабилин, силлогистика
<i>Грязнов А.Ф.</i>	коннотация
<i>Зайцев Д.В.</i>	вероятность, логическое следование, отрицание, противоречие, релевантная логика
<i>Иселев Ю.В.</i>	аналогия, аргументация, гипотеза, индукция, классификация, модальная логика, модальность, суждение, высказывание, софизм, тождества принцип, эристика
<i>Карпенко А.С.</i>	непротиворечия закон, ложь, многозначные логики, неклассические логики, паранепротиворечивая логика, философская логика, символическая логика
<i>Кузнецов В.Г.</i>	суппозиция
<i>Маркин В.И.</i>	вывод логический, дедукция, интерпретация (в логике), логическая форма, логический закон, рассуждение, умозаключение, формализованный язык, знак, именованная теория, имя (в логике), понятие, обобщение и ограничение понятий, классическая логика, исчисление логическое, временная логика, интуиционистская логика, логика высказываний, логика предикатов
<i>Перминов В.Я.</i>	тавтология
<i>Смирнова Е.Д.</i>	семантические категории, логическая семантика

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ, ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

<i>Гобозов И.А.</i>	война, государство, исторический материализм, класс, общественно-экономическая формация, общественные законы, общественный прогресс, периодизация исторического процесса, политика, революция и эволюция, смысл истории, социальное время, социальное познание, социальное пространство, социальный детерминизм, социология, способ производства, философия истории, цивилизация
<i>Вархотов Т.А., Кошовцев О.Б.</i>	власть
<i>Демчук А.Л.</i>	бихевиорализм, институционализм, постматериализм, экологизм, рациональный выбор, коммунизм, национализм, либерализм, консерватизм, реализм политический, феминизм, политическая культура, демократия
<i>Иванюшкин Г.А.</i>	смертная казнь
<i>Колесниченко Ю.В., Пашенко В.Я.</i>	симфоническая личность
Философия права	
<i>Чичева Е.А.</i>	право, философия права, естественное право, историческая школа права, юридический позитивизм, юридический реализм, критические юридические исследования

<i>Кузнецов В.Г.</i>	цивилизационная и формационная концепции государства и права, источники права, естественное правосознание
<i>Мезенцев С.Д.</i>	общее благо
<i>Пашенко В.Я.</i>	идеократия, идеология, месторазвитие, правящий отбор, свразийство, пассионарность
<i>Резниченко А.И.</i>	резонирующая общественность
<i>Семенов Ю.И.</i>	капитализм, случайность и необходимость в истории, этнос, феодализм, нация, объективное и субъективное в истории, народ, политаризм, первобытность, первобытное общество, собственность, рабство, общественное бытие, общественное сознание, общественные отношения

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ, МИФОЛОГИЯ, МИСТИКА

<i>Аржанухин С.В.</i>	масонство
<i>Давыдов И.П.</i>	ареопагитики, Библия, библейская критика, гностицизм, догма, догматическое богословие, докетизм, душа, икона, канон, канон ветхозаветный, канон новозаветный, катафатическое богословие, патрология, православное богословие, православие, премудрость, антитринитарии, апофатическое богословие
<i>Дмитриева Н.К.</i>	ислам, Коран
<i>Ершова И.И.</i>	протестантизм, христианство, богоподобие, хилиазм, ортодоксия, вездесущность, теология диалектическая, теология культуры, теология надежды, теология протестантская
<i>Забияко А.П.</i>	аватара, генотеизм, деификация, теургия, иерофания, кенозис, керигма, нуминозное, персонификация, пралогическое мышление, прамотеизм, преанимизм, профанное, святое, теофания, ремифологизация, демонология
<i>Калитин П.Н.</i>	синергизм, анагогия, кенотизм
<i>Кошовец Е.Б.</i>	томизм
<i>Красников А.Н.</i>	аниматизм, анимизм, антропоцентризм, гармонии веры и разума теория, демифологизация, табу, тотемизм, фетишизм, экзогамные и эндогамные табу
<i>Мезенцев С.Д.</i>	верующий разум, христианский социализм
<i>Кузнецов В.Г.,</i> <i>Миронов В.В.</i>	инициация, мистерия
<i>Овсиенко Ф.Г.</i>	католицизм, неотомизм, окказионализм
<i>Павлов А.Т.</i>	иосифляне, Вселенская церковь, нестяжатели
<i>Полякова С.В.</i>	аллегорический метод, догмат, креационизм, Троица
<i>Попов А.С.</i>	ревелиационизм
<i>Трофимова З.П.</i>	авеста, джайнизм, дзэн-буддизм, зороастризм, индуизм, ламаизм, сикхизм, синтоизм
<i>Тажуризина З.А.</i>	атеизм, суеверие
<i>Шапошников Л.Е.</i>	антроподицея, эсхатология
<i>Элбакян Е.С.</i>	метемпсихоз, теодицея, естественная религия

Яблоков И.Н.

Бог, вера религиозная, монотеизм, религиоведение, религия, секуляризация, теизм, теология, философия религии, политеизм, мифологическое мышление

ЭТИКА

Алексина Т.А.

счастье

Анисимов С.Ф.

консеквенциальная этика, мотив, нравственная ответственность, нравственная ответственность ученого, нравственные отношения, поступок

Апресян Р.Г.

альтруизм, гедонизм, индивидуализм, милосердие, мораль, нормативная этика, перфекционизм, прагматизм, сентиментализм этический, совесть, утилитаризм, эволюционная этика, эгоизм

Брызгалина Е.В.

биоэтика

Валитова Р.Р.

толерантность

Волченко Л.Б.

бережливость, благоразумие, достоинство, умеренность, честность, честь

Гаджикурбанов А.Г.

судьба

Гараджа В.И.

религиозная этика

Гусейнов А.А.

золотое правило нравственности, категорический императив, справедливость, талион, эвтаназия, этика

Добрынина В.И.

интуитивизм, любовь, патриотизм

Дубко Е.Л.

метаэтика, моральный кодекс, политическая этика, язык морали

Кузьмина Т.А.

экзистенциализма этика

Пороховская Т.И.

дружба

Разин А.В.

абсолюты (моральные), благо, грех, гуманизм, добро, добродетель, долг, зло, индивидуальность, мужество, норма моральная, нравственность, нравственный прогресс, нравы, обоснование морали, обычай, партикуляризм, смерть, стыд, традиция, тщеславие, универсализм, ценности (моральные), эвдемонизм, общественный договор

ЭСТЕТИКА

Волкова Е.В.

идеализация в искусстве, композиция, созерцание эстетическое, тема художественная, форма художественная, хронотоп, шедевр, содержание и форма в искусстве

Волкова Е.В.,

Оруджева С.З.

катарсис

Качанов А.А.

восприятие музыки

Мигунов А.С.

вещь в искусстве, массовая культура, художественный образ, художественный текст

Мигунов А.С.,

Рукоусева Е.И.

синестезия

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Юркевич А.Г.

Понятийное выражение истоков и субстанций мироздания

Дао, Дэ (благая сила), Ю—у (наличие/бытие — отсутствие/небытие),
Ци (пневма), Цзин (семя), Шэнь (дух),
Юань ци (изначальная пневма)

Категории космогенеза и динамической структурированности мироздания

Тай цзи (Великий предел), Инь и ян, У син (пять элементов),
Юй чжоу (пространство — время), Дун—Цзин (движение — покой),
Сюй—Ши (пустота — наполненность),
Ти—юн (тело/субстанция — функция/акциденция), Хэ (гармония)

Атрибуты и свойства мироздания

Ли (принцип), Син ([телесная] форма), Цзы жань (естественность)

Человек в мире и обществе

Тянь ди жэнь (Небо—Земля—Человек),
Вэнь (письменность/культура), Жэнь (гуманность),
И (долг/справедливость), Ли ([этико-ритуальная] благопристойность),
Мин (предопределение), Син ([индивидуальная] природа),
Синь (сердце/разум), Синь (благонадежность/доверие),
Сю шэнь (самосовершенствование),
Сяо ти (сыновняя почтительность (благочестие) и почитание старшего брата), У вэй (недеяние), У цзин (Пять канонов),
Цзюнь цзы (благородный муж), Чжи (мудрость),
Чжун шу (преданность — взаимность/великодушие),
Чжун юн (срединность и постоянство), Чжэн мин (выправление имен),
Чэн (искренность), Шэн (совершенная мудрость)

Направления, школы и идейные течения

конфуцианство, неоконфуцианство, даосизм, легизм, моизм,
Бин цзя (школа военной философии), Мин цзя (школа имен),
ицзинистика, Цза цзя, Цзин сюэ (каноноведение),
Цзунхэн цзя (школа дипломатов), Сюань сюэ (учение о сокровенном)

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Аникеева Е.Н.

адживика (отрицание души), анвикшики (философия), ану (атом),
атман (душа), брахма (личный бог), брахман (безличный бог),
бхагавадгита (божественная песнь), бхакти (любовь),
бхакти-марга (путь любви), бхашья (толкование), бхута (сущее),
вайшешика, джайнская философия, дравья (предмет, вещь),
ишвара (Господь), параману (атом), пракрити (первоматерия),
пуруша (первочеловек), санхья (число, размышление, исчисление),
сутра («нить», правило, руководство)

Канаева Н.А.

абхидхарма (разъяснение учения), анумана (вывод), ахимса (ненанесение вреда), буддийские школы, ведическая литература, Веды («Священное знание»), виджняна (понимание, сознание), даршана (видение, познание), джива (живущий), джняна (знание—сведение), джняна-марга (путь знания), дхарма (доктрина, правило, причина, бытие), йога, карма (действие, дело, жребий), карма-марга (путь действия), майя (творение), миманса, праджня (истинная мудрость), прамана (источник достоверного знания), прана (абсолют, жизнь, дыхание, жизненные органы), пратьякша (восприятие), смрити (предание), типитака («три корзины»), шабда (слово, звук), шрути (услышанное), шунья (пустота), веданта, гносеология индийская, индийская философия, локаята, мокша, нирвана, ньяя, пратитья-самутпада (возникновение в отношении других), сансара (прохождение через серию состояний), Упанишады, чарвака

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кирабаев Н.С.

ашариизм, калам, мутазилиты, суфизм, фальсафа

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ МАТЕМАТИКИ

Григорян А.А.

парадоксы в математике, конструктивизм, математическая модель, математическое предвосхищение, теория множеств, теория типов, чистое доказательство существования в математике

Перминов В.Я.

априоризм математический, бесконечность, идеальные объекты в математике, интуиционизм, исключенного третьего закон, конвенционализм, логицизм, математика, метатеория, номинализм математический, объект математический, операционализм математический, основания математики, очевидность (в математике), платонизм (в математике), реализм математический, существование математическое, фикционализм математический, философия математики, финитизм, число, эмпиризм математический

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЗИКИ

Лесков Л.В.

антропный принцип, взаимосвязь энтропии и информации, время, второе начало термодинамики, завершения физики проблема, квантовая телепортация, материя, необратимость, объект и субъект (в физике), парадокс Эйнштейна—Подольского—Розена, парадоксы квантовой физики, принцип дополнительности, принцип соответствия, семантическое пространство, симметрии принципы, синергетика, сингулярность, случайный процесс, соотношения неопределенностей, стохастичность, сохранения законы, теория относительности, физическая реальность, физические основания квантовой теории, физический вакуум, философия физики, фундаментальные взаимодействия, эволюция Вселенной, эволюция и устойчивость жизни, эффект Н.А. Козырева, классическая картина мира, энтропия

Словарь философских терминов

Редактор *А.В. Матешук*
Корректор *Е.А. Морозова*
Компьютерная верстка *В.Г. Курочкин*
Художественное оформление *А.Н. Антонов*

ЛР № 070824 от 21.01.93

Сдано в набор 10.02.2003. Подписано в печать 20.09.2003
Формат 70х100/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Newton»
Печать офсетная. Усл. печ. л. 60,63. Уч.-изд. л. 75,0
Тираж 100 000 экз. (5001 — 10 000 экз.). Цена свободная
Заказ № 1296

Издательский Дом «ИНФРА-М»
127214, Москва, Дмитровское шоссе, 107
Тел. (095) 485-71-77
Факс (095) 485-53-18
E-mail: books@infra-m.ru
<http://www.infra-m.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов
во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14