

Реп. А = 1169
- 187



TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ALUSTATUD 1893. a.

VIINIK 187 ВЫПУСК

ОСНОВАНЫ в 1893 г.

ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ

X



ТАРТУ 1966

Ри-А-1169₁₈₇

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ALUSTATUD. 1893. a. ВІСНІК 187 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ в 1893 г.

ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ

X

ТАРТУ 1966

Редколлегия: Р. Н. Блюм, А. И. Горячева, Т. В. Лойт, М. Г. Макаров, Я. К. Ребане, Л. Н. Столович (ответственный редактор).

Tartu Riikliku Ülikooli
Raamatukogu

TV 06

О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ ПОДХОДА К АНАЛИЗУ ОБЩЕСТВЕННОЙ ИНФОРМАЦИИ

Я. К. Ребане

Дальнейшая разработка теории социального отражения является одной из центральных задач в области марксистских гносеологических исследований. Основные методологические принципы для раскрытия общественной сущности человека и для анализа человеческого познания как социального процесса были намечены Марксом и Энгельсом уже в середине сороковых годов прошлого столетия, при зарождении марксизма. Современное развитие разветвленной системы наук, изучающих различные стороны процесса познания, подтверждает жизненность этих методологических принципов.

Так как в настоящее время нельзя сделать буквально ни одного шага в области исследования мышления и познания вообще, полностью игнорируя общественную, социальную природу процесса познания, то социальность все больше привлекает внимание также буржуазных ученых: психологов, логиков, языковедов, педагогов, представителей кибернетики и т. д. Не случайно, что эта сторона гносеологических исследований сформировалась в специальную «социологию познания»¹.

В связи с применением принципов кибернетики делаются также попытки представить историческое развитие человечества или развитие познания в виде той или иной функциональной системы, проследить процессы накопления и переработки информации в такой системе. При этом исходят из того неоспоримого факта, что в обществе к биогенетическим механизмам информации прибавились новые, социальные механизмы. Правда, информационный аспект отнюдь не исчерпывает многостороннего про-

¹ «Социология познания» как самостоятельная область исследований и совокупность различных теорий (эти теории являются фактически очень разнородными) рассматривается, например, в книге Г. Беккер и А. Босков, Современная социологическая теория, М., 1961. Общую характеристику и критику «социологии познания» см. Н. В. Мотрошилова, О современной буржуазной социологии познания, сб. «Марксистская и буржуазная социология сегодня», М., 1964.

цесса познания, но познание и мышление — это всегда также и передача и обработка информации на самых различных «уровнях» (от знаний, значений, представлений до нервных импульсов, биохимических процессов). Поэтому с философской точки зрения надо относиться к таким попыткам функционального моделирования вполне серьезно, не отмахиваясь от них как от «увлечений кибернетической модой» (хотя они в отдельных случаях действительно ими являются) или же считая, что в результате применения количественных методов исследования автоматически снимаются философские, мировоззренческие вопросы. Наоборот, при использовании количественных методов для анализа общественных явлений больше, чем где-либо в другой области, ощущается необходимость в диалектико-материалистической методологии², в первую очередь — в материалистическом понимании истории. Но материалистическое понимание истории, естественно, для буржуазных ученых принципиально неприемлемо. Поэтому наряду с значительными успехами в области моделирования отдельных сторон производственной деятельности или конкретных экономических связей между предприятиями наблюдается полная беспомощность в попытках создания более обширных моделей общественных систем, многосторонних информационных процессов, происходящих в обществе.

Если говорить о марксистском анализе общественной информации, то для такого анализа существует много способов. Один из вариантов, представляющийся наиболее целесообразным для анализа *общественного процесса познания*, состоит в следующем³. Поскольку человечество, это — не сумма отдельных людей, а сложнейший социальный организм, то при анализе социальной информации, при различении социальной и биологической информации механическое, «пространственное» противопоставление отдельного человека или суммы всех людей условиям их общественной жизни практически ничего не дает. (Например, нельзя считать «голового» ребенка биологическим существом, находящимся в социальной среде; вряд ли можно отвлекаться уже от того, что в особенности его онтогенетического развития входит необходимость социальной детерминации, и уже с первых дней мозг ребенка «программируется» окружающей социальной средой.) Для выделения социальной информации целесообразно отличать (1) специфические социальные сред-

² См. П. П. Маслов, Моделирование в социологических исследованиях, «Вопросы философии», 1962, № 3, его же, Математическое моделирование в социологических исследованиях, «Вопросы философии», 1964, № 5.

³ См. Я. К. Ребане, Роль диалектической логики в связи с социальной природой мышления, Автореферат диссертации, 1963; его же, О гносеологических корнях идеализма, Ученые записки Тартуского гос. университета, Труды по философии, вып. 165, VIII, 1965.

ства, с помощью которых передается информация (исторически-конкретный человек как социальное существо, «функциональные органы» его нервной деятельности, социально запрограммированный мозг; орудия производства и овеществленные результаты труда, материальная культура в целом; естественные языки и различные их модификации; объективные общественные отношения, возникающие на основе производственной деятельности); (2) общественная информация, передаваемая с помощью этих социальных средств и выступающая в очень многообразных формах (знания; логическая структура мышления в самом широком смысле, включая мыслительные операции, категориальную структуру, математический аппарат и т. д.; формы общественного сознания; человеческие ценности вообще и др.)

Вышеприведенная схема требует, естественно, дальнейших уточнений. Она выдвинута с целью анализа общественного процесса познания, и это обстоятельство накладывает на нее свой отпечаток. Но даже в таком виде, в качестве первого приближения, предлагаемый способ анализа оказывается плодотворным в ряде отношений. Прежде всего, здесь отчетливо обнаруживается неразрывное единство диалектического и исторического материализма, тот факт, что *марксистская теория познания немыслима без материалистического понимания истории* и не может быть получена путем диалектических поправок к теориям познания материалистов-сенсуалистов 17—18—19 веков. Такой анализ позволяет вместе с тем утверждать, что к явлениям, которые обычно рассматриваются как гносеологические корни объективного и субъективного идеализма, можно также отнести неправильную трактовку роли прошлой социальной информации («общественной памяти»). Далее, при предлагаемом подходе четко выступает различие между соотносимыми понятиями «социальное — биологическое» и «генетически наследуемое — прижизненно приобретенное». Заметим, что это различие отнюдь не всегда проводится в современных марксистских исследованиях, в результате чего возникают различные недоразумения. Наконец, и это — главное, общественная информация передается всей системой сложнейших общественных явлений, основу которых составляет материальная производственная деятельность. Общественная информация, даже в том случае, если она рассматривается с точки зрения процесса познания, не может быть сведена только к передаче знаний посредством языка.

Как уже говорилось вначале, настойчивая необходимость учета общественного характера процесса познания привела к возникновению «социологии познания». Уроки развития различных направлений «социологии познания» наглядно подтверждают, что без материалистического понимания истории немыслимо раскрытие сущности познания как общественного процес-

са, субъектом которого является не «человек вообще», а конкретные люди, сменяющие друг друга поколения. «Социология познания» не представляет собою сколько-нибудь цельной теории и системы взглядов. Её представителей объединяет, главным образом, стремление исследовать общественную природу познания. При решении же конкретных проблем здесь встречаются различные философские взгляды — от последователей Э. Дюркгейма до «философской антропологии» М. Шелера. В результате вопрос о социальной сущности познания фактически снимается или заменяется другим — вопросом о сущности человека и человеческой истории. Это вполне понятно, ибо проблемы гносеологии, философской теории познания, могут и должны быть решены именно в этой плоскости. Но, вместе с тем, здесь лежит и демаркационная линия, самым решительным образом отделяющая марксистскую философию от *всех без исключения* направлений буржуазной мысли. Даже в том случае, когда буржуазные философы опираются на современные естественно-научные данные, правильно показывая на этой основе отдельные моменты общественного процесса познания, их концепции в целом оказываются построенными на неверном базисе.

В этом отношении интересна модель общественного процесса познания, предлагаемая американским социологом, исследователем проблем культурного развития, Г. Ф. Блюмом. У него имеется ряд работ о эволюции человеческой культуры. Зависимость модели общественного процесса от решения основного вопроса философии ярко обнаруживается в его статье «О происхождении и развитии человеческой культуры», где анализируется ускоряющийся характер социального развития.⁴ Автор пользуется данными современной генетики, в какой-то мере — также данными теории информации. Философско-методологической основой служит ему позитивистский, субъективно-эмпирический подход. Он убежден, что такой подход дает возможность избегать признания всяких мистических сверхъестественных сил. Концепция Г. Ф. Блюма испытывает сильное влияние Э. Дюркгейма (учение о коллективных представлениях), очевидно, с учетом некоторых дополнений М. Гальбвакса (социальная обусловленность индивидуальной памяти), и отчасти и Л. Леви-Брюля.

Г. Ф. Блюм сравнивает, прежде всего, механизмы культурной и генетической наследственности. Эволюция, совершаю-

⁴ Harold F. Blum. On the origin and evolution of human culture. *American Scientist*, vol. 51, No 1, March, 1963. Его взгляды изложены также в работах «On the origin and evolution of living machines» (*American Scientist*, v. 49, 1961); «Time's arrow and the evolution of society» (*University, a Princeton Magazine*, No 9, 1961).

щаяся путем естественного отбора, базируется на передаче информационных структур от одного поколения к другому. Генетическая информация воплощена в клетках в виде «шаблонов», состоящих из молекул ДНК. При воспроизводстве наследственных структур имеют место случайные отклонения, которые, селективируемые механизмом естественного отбора, могут передаваться следующим поколениям (мутации).

Передача культурной информации совершается иным путем. Здесь нет точных молекулярных структур, допускается несравненно больше видоизменений. Основной единицей информации является «образ» (image) в индивидуальной памяти. Наглядно это можно представить так: из хранилища памяти (темогу storage) извлекается некоторый образ, например, образ мамонта; этот образ превращается посредством нервных импульсов в движения руки первобытного художника, рисующего его на стене пещеры; другой человек, смотря на нарисованный образ мамонта, воспроизводит его в своем сознании и сохраняет его в своей памяти. Такая же передача образа другим людям происходит с помощью слова, произнесенного вслух или написанного.

Биологически каждое новорожденное человеческое существо построено соответственно информации, содержащейся в генетических матрицах, передаваемых в неизменной форме от поколения к поколению. Но человек определяется также и культурной информацией. Высокоразвитая человеческая культура является неотделимой частью отдельного человека. Индивидуальный набор образов памяти (Г. Ф. Блюм отмечает, что под образами памяти следует понимать все виды информации, способные сохраняться в мозгу: как информация, относящаяся к человеческой деятельности и поведению, так и верования, эстетические концепции и т. д.) и является той информацией, на которой базируется культурное поведение отдельного человека. Эта информация приобретается каждым человеком в течение его жизни, а после его смерти не все образы, им приобретенные, умирают вместе с ним. Они продолжают жить дальше в мозгу других людей, которые общались с ним.

Для различения генетической и культурной информации Блюм вводит соответствующие термины. Термином «генотип» он обозначает генетическое (для него генетическое равно биологическому) построение отдельного представителя вида, определяемое наследственной генетической информацией и проявляющееся в морфологии и биологии индивида. Термином «мнемотип» он обозначает личное собрание образов памяти в отдельном мозгу. Вся культурная информация сводится к имеющимся мнемотипам. Вот высказывание Блюма, очень характерное в этом смысле: «Если мы не желаем призывать на помощь некую управляющую силу, неизвестную науке и не поддающуюся науч-

ному анализу, то мы должны принимать, что вся информация, определяющая характер и формы культуры общества, находится в мозгу его членов в виде индивидуальных наборов образов памяти или мнемотипов.»⁵ Конечно, хранилища информации могут быть дополнены при помощи таких средств как написанное слово или картина, но эти средства функционируют только через образы памяти, хранящиеся в мозгу индивидуума.

Хотя мнемотипы членов общества отличаются друг от друга, между ними должно существовать близкое сходство. Большее сходство наблюдается в мнемотипах людей, тесно связанных друг с другом семейными или клановыми узами. В то же время можно любое общество описать в терминах популяции мнемотипов, расположенных вокруг некоторого среднего с немногими крайними отклонениями. Такую популяцию Блюм называет коллективным мнемотипом. Социальные группы в том или ином обществе также отличаются друг от друга благодаря различию их коллективных мнемотипов.

Культурная эволюция общества, продолжает Блюм, базируется на изменениях коллективного мнемотипа. Коллективный мнемотип меняется в результате изменений в индивидуальных мнемотипах, составляющих коллективный мнемотип. Новые образы памяти могут возникать в результате нового опыта, относящегося к внешнему миру, а также в результате соединения и модификации имеющихся образов памяти в процессе их хранения и передачи. Прибавление новых образов памяти вместе с возникновением новых сочетаний старых образов обуславливает постоянное изменение коллективного мнемотипа. Полезные изменения сохраняются и распространяются. В то же время полезное может сопровождаться ненужным и т. д.

Дальше Блюм выступает против широко распространенного в буржуазной идеологии взгляда, преувеличивающего роль генетического и принижающего роль культурного фактора в поведении человека. При оценке этих факторов надо больше подчеркивать роль социального, культурного фактора, которая обнаруживается уже при анализе темпов эволюции человечества.

В целом эволюция человечества представляет собою ускоряющийся процесс. Блюм предлагает дать количественную характеристику культурной эволюции, беря за основу многообразие имеющихся в распоряжении общества образов памяти (коллективный мнемотип), независимо от того, сколько раз тот или иной образ повторяется в индивидуальных умах, принадлежащих к данному коллективному мнемотипу. (Другими словами, за основу берется информационное многообразие.) Возможность возникновения нового образа может в таком случае быть представлена как функция, зависящая от всего количества наличных

⁵ Там же, р. 39.

образов. В целях простоты можно считать темпы культурной эволюции прямо пропорциональными темпам введения новых образов памяти, а темпы введения новых образов — также прямо пропорциональными количеству образов в имеющемся наборе.

В таком случае формула накопления образов приобретает вид:

$$I = I_0 e^{rt}$$

где I — количество образов,
 I_0 — начальное количество образов,
 t — время,
 r — темп культурной эволюции.

Хотя нет никакого способа даже для очень приблизительного подсчета реального количества образов, имеющих в распоряжении общества в тот или иной исторический момент, Блюм все же изображает графически рост общего количества образов в коллективном мнемотипе человечества, исходя из допущения, что за последние 150 000 лет количество образов возросло в 10^3 , 10^6 , 10^9 раз.

При биологической эволюции генетический запас вида ограничен имеющимся набором молекулярных структур ДНК. Количество возможных комбинаций нуклеотидов в этих рамках для данного вида может быть велико, но оно, тем не менее, ограничено, конечно. Если выразить это обстоятельство по аналогии с культурной эволюцией, то получается.

$$M_t = M_0 (1 - e^{-st})$$

Здесь M_t — число мутаций в течение времени t после некоторого начального момента, когда число возможных мутаций было M_0 , и s — константа. Изобразив это графически, можно наглядно сравнивать кривые культурного и генетического развития.

Возможно ли, спрашивает Блюм, чтобы и в культурной эволюции число образов, принимаемых в коллективный мнемотип общества, было ограничено? (В таком случае кривая развития культуры приближалась бы к генетической кривой.) Он считает, что это может случиться, если маленькая группа попадает в очень тяжелые и ограниченные жизненные условия, к этому может привести заостренная система табу и т. д. Практически это наблюдается на примере изолированных групп, развитие которых шло в стороне от столбовой дороги человечества. Развитие же человечества в целом представляет собою чередование периодов замедленного и быстрого движения, с преобладанием ускоренного развития. Возможность истощения резервов культурного развития является спорной. Если такая возможность существует, то её источник надо искать скорее в факторах вне человеческого мозга (истощение ресурсов, абберация коллек-

тивного мнемотипа); чем в истощении индивидуальной способности к созданию новых образов.

В приведенной концепции правильно выделяется ряд моментов, характеризующих культурную эволюцию (нарастание темпов культурной эволюции, истощение запаса генетических изменений в рамках данного вида в зависимости от продолжительности жизни вида, практически неограниченные возможности роста культурной информации). В то же время в ней отчетливо выступают те методологические предпосылки, из которых исходит современное субъективно-эмпирическое миропонимание. В интересующем нас отношении их можно в общих чертах характеризовать следующим образом:

1. Признается, что человек — это материальное существо в материальной среде. Признается также, что среда, определяющая сущность человека, — не только биологическая, но и социальная. Более того, мы находим здесь прямые высказывания против чрезмерной биологизации человека, подчеркивание того факта, что причины ускоренного развития человечества надо искать в социальных (культурных) факторах,

Но фактически эти правильные идеи полностью снимаются самой концепцией, призванной обосновать их. Дело в том, что сама социальность понимается биологически: определяющим механизмом социального развития объявляется естественный отбор, который «сортирует» уже не биологические объекты, а «образы», «мнемотипы» и через них — человеческие коллективы.⁷

В этом отношении понимание Блюмом социального совпадает с взглядами тех, кто видит в социальном развитии простое продолжение биологической эволюции, без существенных качественных различий, только с некоторыми количественными изменениями (большие возможности сохранения информации, более быстрый темп развития).⁸

2. Основной ячейкой культурного развития выступает психический образ, несмотря на то, что Блюм неоднократно подчеркивает факт закодирования «образов» в мозгу людей. Ускорение общественного развития определяется накоплением и совершенствованием имеющегося запаса образов. Основным механизмом передачи общественной информации служит передача «образов» от одного человека к другому. Реальные, материальные

⁷ Идея группового отбора имеется уже у Дарвина. Она входит в рамки его биологической теории антропогенеза. Эта идея сама по себе правильна, но недостаточна: она является симптомом недостаточности биологической теории, запросом на социальную теорию антропогенеза. (Об оценке идеи группового отбора см. Ю. М. Семенов, Возникновение человеческого общества, Красноярск, 1962, стр. 78—83.)

⁸ Такая точка зрения проводится, например, американским генетиком Т. Добжанским. См., например, T. Dobzhansky, Man and natural selection, American Scientist, vol. 49, No 3, September 1961.

механизмы общественной информации являются только вспомогательными средствами в процессе передачи «образов».

В целом получается идеалистическое понимание истории и идеалистическое решение основного вопроса философии: решающим, определяющим в развитии человечества объявляются не материальные факторы, а «образы», т. е. представления и знания, а в конечном счете — совокупность индивидуальных сознаний.

3. Общество сводится фактически к сумме индивидуумов и индивидуальных сознаний. Введение «мнемотипа», коллективного сознания как некоего среднего в индивидуальных представлениях, не зависящего от индивидуального сознания и воли, является при таких условиях отклонением в сторону объективного идеализма. Признание надиндивидуального идеального фактора имелось, как известно, уже у Э. Дюркгейма.

4. Рассматриваемый пример еще раз подтверждает, что одно только применение данных теории информации, генетики и т. д. для анализа социальных процессов само по себе еще ничего не решает. Например, формула $I = I_0 e^{at}$ служит просто математическим выражением такого ускоренного движения, где рост зависит от достигнутого уровня. Этой же формулой можно математически выразить также идею Ф. Энгельса: «Наука движется вперед пропорционально массе знаний, унаследованных ею от предшествовавшего поколения.»⁸ При этом очевидно и то, что конкретный смысл высказывания Ф. Энгельса в корне отличается от рассмотренной выше концепции.

Более того. В исследовании общественных явлений само применение математики зависит в очень большой степени от методологических, философских предпосылок, которых придерживается исследователь. Методологические предпосылки Блюма приводят к тому, что за основу количественного учета общественной информации берется расплывчатое понятие «образа». Но дело в том, что количество образов заведомо не поддается сколько-нибудь разумному подсчету. Чтобы в этом убедиться, можно проделать мысленный эксперимент: попытаться определить количество «образов» у отдельного человека в какой-нибудь момент его развития. Поэтому формула ускорения общественного развития у Блюма фактически ничего не выражает, а служит в лучшем случае только иллюстрацией к действительно ускоряющемуся процессу общественного развития. Правда, такие иллюстративные математические модели тоже имеют известное значение, если они базируются на правильном понимании причинно-следственных отношений. Но в данном случае

⁸ См. М. М. Карпов, Закон ускоренного развития естественных наук, «Вопросы философии», 1963, № 4, стр. 108; его же, Основные закономерности развития естествознания, изд. Ростовского университета, 1963, стр. 190—199.

ее интерпретация исходит из неверного понимания общественно-го процесса.

Нахождение методов количественного учета общественной информации — очень трудная задача. Но трудная не означает невыполнимая. Эту задачу можно решить только на основе диалектико-материалистической методологии. Материалистическое понимание не только показывает реальную причинно-следственную связь в общественных процессах, но и ориентирует исследователя на открытие тех материальных явлений, которые можно сравнить с точки зрения структурного многообразия («информационного содержания»). Речь идет не только о таких косвенных методах, когда для сравнения количества научных знаний прибегают к сравнению количества научных работников, публикаций, ассигнований на науку и т. д. Возможен и более прямой путь: с точки зрения структурного многообразия могут быть охарактеризованы также и орудия производства, социальные отношения, языковые и др. общественные явления («механизмы общественной информации»), которые на любом этапе развития человечества являются основой и воплощением исторического процесса познания.

Поступила в редакцию 1 июня 1965 г.

О СТУПЕНЯХ ПОЗНАНИЯ

Р. Вихалемм

Во всех гносеологических исследованиях приходится так или иначе оперировать понятиями «чувственное и рациональное знание», «эмпирическое и теоретическое знание», «сущность и явление». Но, к сожалению, логическое соотношение этих понятий понимается не однозначно, что мешает исследованию многих гносеологических вопросов с достаточной теоретической чёткостью.

Автор многих статей и диссертации о категориях сущность и явление В. С. Никитченко, рассматривает процесс перехода от явления к сущности в познании как переход от знания чувственного к знанию рациональному. Он не выделяет при этом проблему эмпирического и теоретического знания. В. С. Никитченко приходит к выводу, что в чувственном знании есть какой-то элемент рационального, а рациональное знание в какой-то мере образно, наглядно. Он же отмечает, что не всякое мышление способно привести к познанию глубокой сущности, о чем свидетельствуют эмпирические определения в науке¹.

Другой исследователь категорий сущность и явление Н. К. Вахтомин, тоже не показывает соотношения понятий чувственное-рациональное значение и эмпирическое-теоретическое знание. Он предлагает различать процесс познания со стороны содержания и формы: в первом случае это — переход от явления в сущности, во втором случае — от ощущения к мысли². Н. К. Вахтомин приходит к следующему выводу: «... хотя характерной особенностью рассматриваемого отношения и является то, что переход от явлений к сущности предмета связан с переходом от чувственного созерцания к мышлению, но существуют и отклонения от этого общего правила, когда не только чувства, но и мышление имеет дело с явлениями и не раскры-

¹ В. С. Никитченко, Познание как процесс перехода от явления к сущности, от знания чувственного к знанию рациональному, Научн. труды Таш. ГУ, вып. 223. кн. 7, 1963.

² Н. К. Вахтомин, О роли категорий сущность и явление в познании, изд. АН СССР, М., 1963, стр. 122.

вается сущность предмета (эмпиризм), или когда явления совпадают с сущностью предмета и сущность предмета получает непосредственно чувственное отражение»³. Этот вывод, как и вывод В. С. Никитченко, можно, на наш взгляд, характеризовать как «эмпирический» и довольно поверхностный. (Утверждение Н. К. Вахтомина, что сущность и явление могут так совпадать, что иногда можно *непосредственно* чувственным созерцанием отражать сущность, представляется нам просто неверным. Сущность явления *всегда* опосредствована, так как сущность и явление существуют в единстве, т. е. сущность *никогда не переходит* в непосредственное явление и наоборот. Это значит, что сущность никогда нельзя познавать непосредственно, а только через непосредственное явление, или бытие, и наоборот, *познавать* явление в качестве явления можно только через сущность. Мы еще вернемся к этому вопросу.)

Ряд авторов⁴ считают, что деление процесса познания на чувственную и рациональную ступени ошибочно и как о ступенях можно говорить лишь об эмпирическом и теоретическом познании⁵. Например, Ю. П. Ведин пишет: «Ощущениям и восприятиям, как чувственным образам материального мира, не присуща функция суждения о вещах. Ощущения и восприятия не сравнивают, не сопоставляют себя с вещами, они только «показывают» нам вещи...»⁶ Ю. П. Ведин считает, что нельзя говорить о чувственном *познании*, так как атрибутом познания является понимание, осмысливание, истолкование действительности, «познание с самого начала является чувственно-рациональным».⁷ Чисто чувственное познание есть фикция, и в этом случае имеется в виду эмпирическое познание в простейшей форме⁸.

³ Там же, стр. 126. О значении термина «отражение» см. там же, стр. 119.

⁴ П. В. Копнин, Дialeктика как логика, Киев, 1961, стр. 165,—170; Ю. А. Богданов, Общая характеристика познавательного процесса, Сб. Проблемы мышления в современной науке, «Мысль», М., 1964, стр. 94—97; В. А. Смирнов, Уровни знания и этапы процесса познания, Сб. «Проблемы логики научного познания», «Наука», М., 1964, стр. 23—24; Ю. П. Ведин, Роль ощущений и восприятий в процессе познания. Уч. зап. Латв. ун-та (филос. н), т. 39, 1964.

⁵ Б. М. Кедров трактует этот вопрос следующим образом: «... *познавательная структура субъекта* предполагает две основные формы, или ступени, познания: а) эмпирическое познание, связанное с деятельностью органов чувств, осуществляющих непосредственную связь с субъектом, и б) рациональное, или абстрактно-теоретическое, познание, связанное с деятельностью мышления; обе эти ступени, или формы, находятся во взаимодействии и взаимно переходят друг в друга и обуславливают одна другую у субъекта с развитым сознанием; ...» (Единство диалектики, логики и теории познания, Госполитиздат, М., 1963, стр. 181).

⁶ См. Ю. П. Ведин, ук. соч., стр. 10.

⁷ Там же, стр. 15.

⁸ Там же, стр. 16.

В общем с этими положениями можно согласиться, но мы попытаемся показать, что существует как чувственное и рациональное, так и эмпирическое и теоретическое *знание*. Недоразумения могут возникнуть в связи с тем, какой смысл вкладывается в термин «рациональное». На наш взгляд, надо различать категории «чувственное» и «рациональное» (в процессе мышления и познания) от категорий «чувственное знание» и «рациональное знание». Категории «чувственное» и «рациональное» выражают две необходимые стороны мышления. А посредством мышления только и возможно познание, т. е. познание и мышление (а в нем чувственное и рациональное) находятся в единстве: одно существует посредством другого. Тем не менее можно говорить о чувственном *знании* или о рациональном *знании*, когда соответствующий момент имеет *относительную* самостоятельность в процессе познания (мышления). Мы попытаемся также показать, что так понимаемые чувственное и рациональное знание не тождественны с эмпирическим и теоретическим знанием.

Положение Энгельса о том, что «... существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»⁹, подтверждается многими исследованиями и является общепринятым¹⁰. Из этого положения и следует исходить при исследовании развития мышления и познания. (Этим объясняется и необходимость выделения *приема и способа* в изучении развития мышления¹¹.) Оно хорошо выражено в схеме «квадрата» (для изображения мышления) Г. П. Щедровицким¹². Эта схема иллюстрирует также чувственное происхождение всего содержания нашего мышления, единство чувственного и рационального.

Попытаемся сначала разобраться в соотношении понятий «познание», «мышление» и «знание».

Познание является специализированным видом трудовой деятельности¹³. Изменение природы человеком (чем является уже простейший труд) и *развитие* мышления с самого начала (т. е. и возникновение мышления) *предполагают друг друга*. А так как мышление есть *отражение* бытия, то исходным пунктом в мышлении является изменение природы человеком.

«Способ, каким существует сознание и каким нечто сущест-

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, изд. 2-ое, стр. 545.

¹⁰ См., напр., А. Леонтьев, Мышление, Философская энциклопедия, т. 3, М., 1964.

¹¹ См. И. С. Ладенко, История науки в свете теории мышления, «Вопросы философии», № 1, 1964.

¹² Г. П. Щедровицкий, О различии исходных понятий «формальной» и «содержательной» логик, Уч. зап. Томского ун-та, № 41, 1962.

¹³ Там же, стр. 85—86.

вует для него, это — знание», писал К. Маркс¹⁴. Знания приобретаются посредством мышления (хотя не только «чистым» мышлением), а осознание этих знаний в качестве знаний — есть познание. Здесь существует (в грубых чертах) аналогия с процессом производства. Перефразируя известные высказывания К. Маркса о процессе производства, можно сказать, что акт мышления во всех своих моментах, есть также акт познания, но если рассматривать мышление и познание как деятельность одного субъекта или отдельных индивидуумов, то они выступают как моменты процесса, в котором мышление есть действительный исходный пункт, а поэтому и господствующий момент¹⁵.

Таким образом получается, что изменение природы человеком, мышление и познание существуют в диалектическом единстве уже с момента возникновения человека, но не являются равноправными: изменение природы является первичным по отношению к мышлению, мышление — к знаниям и к познанию (а все эти моменты — как и при производстве — возникают одновременно, т. е. когда нет познания, нет ни знаний, ни человеческого мышления). Мышление возникает тогда, когда к чувственному «присоединяется» рациональное (когда возникает сознание). Рациональное — это нечувственное в чувственном, *абстрагирование на основе практики от чего-нибудь чувственно-конкретного*, т. е. возникновение момента нечувственного, *опосредствованного* в чувственном.

Возникновение момента рационального суть возникновение первого *знания* и начало познания. Возникновение знания есть и возникновение *незнания*, познанного и непознанного.

Для понимания логики познания надо иметь в виду также следующие необходимые условия его развития: 1) развитие познания, как и всякое другое развитие (если оно прогрессивное) идет от простого и наиболее общего к сложному; последующий этап должен основываться на предыдущем в строгой последовательности; 2) познание должно по необходимости начинаться с *результата* развития объекта познания (к моменту его познания), т. е. со сложного целого. А кроме того, надо учитывать, что изучая развитые явления, только и возможно целиком понять предшествующие и процесс развития, на что обратил внимание К. Маркс («Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны»¹⁶).

Таким образом, направление развития процесса познания и направление развития познаваемого процесса (его «история» до его познания) — противоположны (но в конце концов, по-

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, стр. 683.

¹⁵ См. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12, стр. 716, 720.

¹⁶ Там же, стр. 731.

знается, конечно, действительный процесс; иначе процесс не является познанным) ¹⁷.

Познание начинается всегда с постепенного осознания конкретной ситуации непосредственной общественно-практической деятельности (под влиянием изменения природы этой деятельностью).

Необходимо подчеркнуть, что в современном научном познании существуют в единстве не только чувственное и рациональное, но и эмпирическое и теоретическое. Но познание *по необходимости проходит последовательно чувственную, рациональную, эмпирическую и теоретическую ступени* в своем развитии в процессе изменения природы человеком, в познании нового, неизвестного в этом процессе изменения.

Попытаемся теперь изобразить на схеме ступени познания, Мы предлагаем следующую схему:

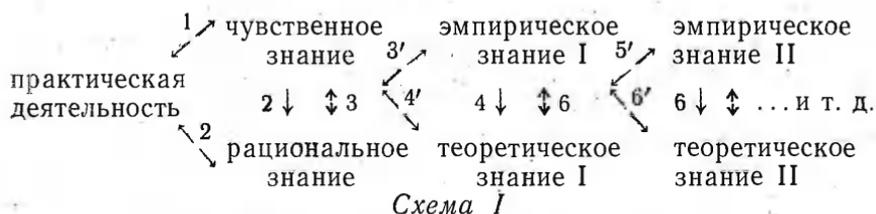


Схема I

(\leftrightarrow — взаимосвязь, единство

\rightarrow — становление относительно самостоятельным)

Следует с самого начала подчеркнуть, что мы имеем дело с *подвижной* схемой. «Практическая деятельность» (на схеме) включает и все знания данного этапа развития познания до рассматриваемого момента (а мы можем выбрать для анализа любой момент в истории человечества, когда только начинается познание какого-то нового явления — в смысле появления его впервые в сфере познания). Другими словами, практическая деятельность совершается всегда на основе уже имеющихся знаний (например, теорий, если рассматривать такой этап, где они уже выработаны). Практическая деятельность как бы ассимилирует все ступени познания, являясь вместе с тем и источником их и основой. «Первоначальная» практическая деятельность (исходный пункт в познании какого-то нового явления) развивается таким образом, что каждой ступени познания (рассматриваемого явления) соответствует «своя» практика.

¹⁷ См. статью В. А. Вазюлина (К вопросу о «механизме» развития теоретического познания, Вестник МГУ, № 2, 1964), работы Ю. А. Богданова (ук. соч., стр. 116—123; Сущность и явление, Киев, 1962, стр. 195—196 и 214—215), Н. К. Вахтомкина (ук. соч., стр. 37—39) и Б. М. Кедрова (Введение к сб. «Диалектика — теория познания» Проблемы научного метода, «Наука», М., 1964, стр. 25—40; Методологические проблемы естествознания, «Вопросы философии», № 3, 1964).

I ступень познания (Чувственное знание)

На каждой ступени развития познания есть известное и неизвестное, знание и незнание. Познание движется от известного к неизвестному. Известное для одной ступени познания превращается в неизвестное (в непознанное, новое, становится проблемой) для следующей и т. д. Первым известным, первым *знанием* в познании действительно *нового* может быть только его чувственное отражение. Однако, это чувственное отражение, как уже отмечалось, является *познанием* лишь при его осмыслении. Первоначальное же осмысливание и заключается в том, что выясняется что-то новое в практической деятельности.¹⁸ Возникает знание о незнании и чувственное обозначение такого знания. (Возникновение знания и незнания и означает возникновение осмысливания действительности, его познания: появляются моменты, которые в простом отражении только конкретной ситуации отсутствуют.)

Отметим, что например, теоретически предвиденное явление, хотя его чувственное представление возникает, может быть, впервые, не является совершенно новым, так как оно получено на основе знания, оно *следствие* из теории. Объяснение и *предвидение* явлений есть *познание* явлений на теоретической ступени. В познавательном же процессе возникают и такие явления, о которых первым знанием является лишь констатация их бытия в чувственном представлении, которые не являются следствием уже познанного. Познание таких новых явлений проходит, так или иначе, последовательно все приведенные ступени. Утверждать, что чувственной ступени в познании (в приведенном выше смысле) не существует, значит утверждать, что мы уже имеем или можем предвидеть чувственные представления абсолютно всех возможных явлений (которые появляются в процессе *изменения бесконечной природы!*), что ничего неизвестного в этом аспекте больше не может быть (это — своеобразная абсолютизация необходимости и отрицание случайности).

То обстоятельство, что всякое новое чувственное отражение на современном этапе познания возникает в условиях единства чувственного, рационального, эмпирического и теоретического (и *через это единство*), еще не превращает *нового чувственного отражения (первого знания о новом явлении)* в нечто нечувственное (о чисто чувственном *познании*, как мы видели, вообще бессмысленно говорить). Единственным источником познания является только живое созерцание — такова *познавательная*

¹⁸ На этой ступени происходит в основном абстрагирование свойств предметов непосредственным отождествлением на основе общественной практики; выделяются такие свойства и стороны предметов, которые обуславливали однозначность практического результата (см. Д. П. Горский, Вопросы абстракции и образование понятий, изд. АН СССР, М., 1961, стр. 176—219). Д. П. Горский отмечает: «Отношения... более непосредственно связаны с практической деятельностью человека, чем свойства... Именем изменения в свойствах исходных предметов, возникающие в результате установления каких-то взаимоотношений между этими предметами, и заставляют нас всегда абстрагировать эти свойства в их первоначальном виде у предметов, рассматриваемых вне взаимодействий (там же, стр. 203).

структура субъекта¹⁹. Дальнейшее познание уже выделенного нового явления происходит тоже в тесной связи с практической деятельностью (на схеме — 1) и является некоторым знанием только в этой деятельности и в отношении к уже известному (в большой мере только как неизвестное). Познание, выявление новых положительных знаний, происходит наглядно-образным мышлением. Это не значит, что абстрактно-логическое мышление отсутствует (хотя можно рассматривать такой этап развития познания, где об абстрактно-логическом мышлении еще вообще нельзя говорить²⁰), а что *новые* знания имеются пока только в *чувственно-конкретном*, целостном виде, и что абстрактно-логическое мышление, все имеющиеся знания и т. д. служат лишь для фиксации, описания конкретной ситуации. (К примеру сказать, на этой ступени находятся, до настоящего времени, по-видимому, наши знания о случаях телепатии в повседневной жизни. Ведь о таких случаях нельзя пока, кроме описания их, ничего положительного сказать).

II ступень познания (рациональное знание)

В наглядно-образном мышлении постепенно фиксируется повторение непосредственного опыта. Известно положение В. И. Ленина о том что: «... практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики»²¹. Так было в истории человечества, но и на современном этапе *познание* логики *нового*, неизвестного предполагает повторение соответствующей практической ситуации. Лишь тогда может произойти «отрыв» мышления от ситуации практической деятельности, т. е. возникнуть рациональное мышление, рациональный момент в мышлении становится относительно самостоятельным (на схеме — 2)²². (Это не означает, что раньше вообще

¹⁹ Б. М. Кедров, Единство диалектики, логики и теории познания, Госполитиздат, М., 1963, стр. 181.

²⁰ О развитии наглядно-образного мышления см. статью В. Н. Сага-товского «От представления к понятию» (Уч. зап. Томского ун-та, № 41, 1962). См. также статью И. Б. Михайловой «О характере обобщения в представлениях» («Вопросы философии», № 7, 1963).

²¹ В. И. Ленин, Соч., т. 38, стр. 203.

²² На этой ступени происходит абстрагирование не непосредственным отождествлением, а через отношение типа равенства, а также абстрагирование отношений (см., ук. соч. Д. П. Горского, стр. 219—276). Возникают знания (в основном, знания об отношениях), которые являются относительно безразличными к конкретным свойствам и после выделения свойств являются следующими наиболее изменчивыми сторонами в установленных в практике взаимоотношениях между предметами (которые определены по их непосредственно воспринимаемым свойствам). Следовательно, приходится абстрагировать эти новые моменты для дальнейшего определения предметов вне взаимодействий (и для характеристики конкретной ситуации по этим моментам). А так как эта новая сторона явлений опосредствована уже *абстрагированными* свойствами (образным «определением» предметов по этим

не было относительно самостоятельного рационального мышления, хотя можно рассматривать и такой этап развития познания).

Однако вторая ступень базируется все-же на практике, на непосредственном жизненном опыте и знание является достоверным только в этих рамках (на схеме — 2¹).

Дальше практического опыта можно пока видеть лишь при помощи *догадок* (на схеме — 3). Но правильно отмечает В. Н. Сагатовский: «Размышление без эксперимента, характерное для античного периода, не случайно предшествовало опытным исследованиям, так как для того, чтобы не вести опыты вслепую, необходимо было построить какие-то предварительные гипотезы²³, установить связь нового предмета с системой уже установившихся знаний»²⁴. (На нашей схеме это отображено таким образом, что через 3 происходит переход к 3¹. 3 и 3¹ являются в какой-то степени «однопорядковыми»). Эти спекулятивные знания фиксируются не в понятиях, а в «именах»²⁵. На этой ступени еще не возникают понятия о новых явлениях (был период, когда понятия вообще отсутствовали).

III ступень познания (эмпирическое знание)

На этой ступени становится возможным, так сказать, *сознательное расширение практики* (изменения природы, объекта), так как на предыдущих ступенях был выяснен эмпирический объект познания. Это — начало науки, идущей дальше повседневной практики. Вместо «имен» возникают на основе эксперимента *эмпирические понятия*²⁶.

Если чувственное знание является, как мы видели, осмысливанием (на основе практики) действия вещей (явлений, среды) на наши чувства (вернее — осмысливанием действительности на основе этого действия), то на эмпирической ступени выяс-

свойствам), то знание об этой стороне может стать относительно самостоятельным, абстрактным, не связанным непосредственно с конкретными предметами (в отличие от свойств, которые являются *знанием*, определением предметов, лишь в отношении к конкретной ситуации).

²³ Это — догадки, а не гипотезы, как показано в работе П. Копнина (Гипотеза и познание действительности, Киев, 1962).

²⁴ В. Н. Сагатовский, ук. соч., стр. 113. Д. П. Горский называет способ абстрагирования, посредством которого получают эти догадки, абстрагированием с помощью гипотез (см. его ук. соч., стр. 291—303).

²⁵ В. Н. Сагатовский, ук. соч., стр. 112—113.

²⁶ Там же, стр. 114. В развитии понятий существуют две ступени: 1) эмпирические и 2) теоретические понятия. О развитии понятий см.: Б. М. Кедров, Эволюция понятия элемента в химии, изд. АН СССР, М., 1956; его же, Оперирование научными понятиями в диалектической и формальной логике, сб. «Диалектика и логика». Формы мышления, изд. АН СССР, М., 1962; Э. В. Ильенков, Диалектика конкретного и абстрактного в «Капитале» Маркса, изд. АН СССР, М., 1960; А. К. Сухотин, Значение понятия как узлового пункта познания, Уч. зап. Томского ун-та, № 41, 1962.

няется действие вещей друг на друга (на основе эксперимента и имеющихся знаний).²⁷

Степень эмпирического познания является периодом «анатомизации» природы, периодом расчленения целого на части. Возникают качественные и количественные *экспериментальные* методы исследования²⁸. Господствует формальная логика и индуктивный метод. На этой ступени теоретические рассуждения еще не становятся относительно самостоятельными и не имеют прямой познавательной ценности²⁹. Открываются *эмпирические законы* (фактически только повторяющиеся связи между вещами), которые получают лишь *мнимые* объяснения. (но это обнаруживается позднее), т. е. их теоретическое истолкование фактически ничего не добавляет, понятия являются тоже лишь эмпирическими³⁰.

На этой ступени в процессе обобщения эмпирических данных достигается лишь *особенное*, особые закономерности³¹. Обобщение не охватывает *различные законы и противоречия*. Различные эмпирические (индуктивные) законы остаются *изолированными* и возникают прямо *противоположные взгляды*, так как открываются противоположные стороны единого явления, происходит «раздвоение» единого³².

Но и в эмпирических законах фактически уже существует единство (хотя оно еще *не осознанно*) качественной и количественной стороны процесса (мера) и через познание этого единства происходит переход к следующей ступени, к теоретическому знанию, к плоскости сущности (на схеме — 4).

Например, первым крупным представителем эмпирической науки был Галилей (1564—1642). Галилей соединял рациональное познание с опытом. Как пишет Б. М. Кедров: «...Галилей решил не только гносеологическую и

²⁷ На этой ступени, по-видимому, пользуются принципами всех главных способов абстрагирования (см. ук. соч. Д. П. Горского), но характерными и высшими являются *идеализация* (см. там же, стр. 276—290) и *установление математической зависимости* (там же, стр. 303—312). Это все происходит на базе эксперимента.

²⁸ См. Б. М. Кедров, Историческое и логическое в химии, Известия АН СССР (сер. ист. и филос.), т. 2, № 6, 1945; его же, О количественных и качественных изменениях в природе, Госполитиздат, 1946.

²⁹ Ф. Энгельс отмечал: «Исключительная эмпирия, позволяющая себе мышление в лучшем случае разве лишь в форме математических вычислений, воображает, будто она оперирует только бесспорными фактами. В действительности же она оперирует преимущественно традиционными представлениями, по большей части устаревшими продуктами мышления своих предшественников...» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 455—456.)

³⁰ В истории естествознания, например, возникали на этой ступени теории флогистона и теплорода, «объяснения» при помощи различных сил и т. п.

³¹ Об особенном в познании см. Б. М. Кедров, День одного великого открытия, Соцэкиз, М., 1958, стр. 214—235 и 253—274.

³² См. Б. Кедров, ук. введение к сб. «Диалектика — теория познания», стр. 40—62; его же ук. соч. Единство диалектики, логики и теории познания, стр. 199—212.

методологическую задачу различения видимости и действительности, но в неразрывной связи с этим поставил и стал решать другую, несравненно более сложную задачу научного познания, предполагающую выяснение соотношения между сущностью и явлением в области естествознания, особенно механики»³³. Эта видимость казалась действительностью, с точки зрения повседневной практики. Спекулятивное мышление основывалось на экстраполяции повседневной практики и на такие явления, которые не были непосредственно связаны с этой практикой (это было возможно, так как рациональный момент в мышлении, который возникал на основе повседневной практики, стал относительно самостоятельным, а результаты таких размышлений не подвергались практическому контролю).

Логикой познания на эмпирической ступени в основном является индуктивная логика Ф. Бэкона.

IV ступень познания (теоретическое знание)

На этой ступени становится относительно самостоятельным теоретическое мышление (на схеме — 4), изучается природа эмпирических понятий³⁴ и фиксируется сущность законов³⁵ в теоретических понятиях³⁶. Формой развития науки становится гипотеза³⁷. В обобщении эмпирических данных достигается всеобщее; охватываются различные, до сих пор изолированные законы в одном законе и различные, противоположные взгляды в единой теории³⁸. Но на этой ступени еще не раскрывается сущность полученных теорий (теория не может быть выведена из другой общей теории, ибо такой другой теории просто еще нет).

Если предшествующий этап является преимущественно аналитическим, когда происходит расчленение целого на части, то теоретическое познание является синтетическим, является познанием взаимосвязи частей в целом — структуры. Вместо проблемы «состава целого» возникает проблема структуры (и элементов)³⁹. Структура уже не может быть познана на эмпири-

³³ Б. М. Кедров, *Метод Галилея*, «Вопросы философии», № 12, 1964, стр. 82.

³⁴ Теоретическое мышление является диалектическим (в начале стихийно диалектическим). Ф. Энгельс писал, что «... диалектическое мышление... имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий...» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 537—538).

³⁵ О соотношении категории «сущность» и «закон» см. М. Г. Хадиков, К вопросу о соотношении сущности и закона, сб. научн. трудов Сев.-осет. мед. ин-та, вып. 11, 1964.

³⁶ См. ук. в примеч. 26 литературу.

³⁷ См. ук. соч. Ф. Энгельса, стр. 555—556; П. Копин, Гипотеза и познание действительности, и др.

³⁸ Б. М. Кедров, Единство диалектики, логики и теории познания (ук.) стр. 199—212; его же статья в ук. сб. «Диалектика — теория познания», стр. 40—62.

³⁹ В докладе Б. М. Кедрова (*Die dialektische Logik und die Naturwissenschaft*, в сб. «Naturwissenschaft und Philosophie», Berlin, 1960) показано, как последовательно возникают проблемы: свойства, свойства-состав, состав-структура, структура-свойства (см. также «Вопросы философии», № 4, 1965).

ческой ступени (как возможно было познать состав). Структура находится в плоскости сущности, ее возможно познать только опосредствованно, через теоретическое истолкование посредством *теоретических понятий* (эмпирия лишь «показывает» структуру). На этой ступени оказывается, что полученные анализом вещи (части целого) не являются изолированными, а познаются *отношения и связи* как их сущность⁴⁰, и вещи становятся *элементами структуры*⁴¹. (Структура и элементы познаются как бы одновременно)⁴².

Логика теоретической ступени познания выражена, хотя и в мистифицированной форме, в диалектической логике Гегеля (1770—1831), а многие проблемы теоретической ступени были поставлены уже Кантом (1724—1804)⁴³.

В становлении теоретического знания имеется аналогия с возникновением рационального знания. Если рациональное знание базируется (на второй ступени — 2—2¹) на повседневной практике (это понятие, конечно, — относительное) и до опыта возможно видеть дальше повседневной практики лишь при помощи догадок (3), то теоретическое знание базируется вначале (на четвертой ступени 4—4¹) на, так сказать, *первичном* (до теорий) эмпирическом материале (материал первой эмпирической ступени познания — (3) — 3¹), является его *обобщением* (достоверными являются и получают практическое доказательство предсказания, сделанные на основе теории⁴⁴ в *рамках сущности первичного эмпирического материала*⁴⁵ — 4¹) и на ступень дальше можно видеть пока только при помощи гипотез и догадок (5). Для превращения этих гипотез и догадок в достоверные знания, надо открыть принципиально новые факты (5¹).

⁴⁰ Правильно пишет, на наш взгляд, М. Г. Хадиков: «... в своих связях с другими вещами предмет не остается тождественным себе ... I... I... сущность сама есть совокупность связей и отношений».

Материалистическая диалектика не растворяет чувственную предметность вещей в отношениях, а наоборот, «опредмечивает» отношения между вещами и тем самым «расплавляет» непроходимые грани между ними» (ук. соч., стр. 282).

⁴¹ О различии понятий «элемент» и «часть» см. Л. О. Вальт, Соотношение элементов и структуры, «Вопросы философии» № 5, 1963, стр. 45—46; а также, Р. В и х а л е м м, О «двуслонности» структуры и о соотношении квантовой механики и химии, Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 165, 1965, стр. 77—78.

⁴² Впервые в истории естествознания демонстрировал относительную самостоятельность теоретического мышления Дж. Дальтон, открыв, сначала теоретически, закон кратных отношений (1803), (см. Б. М. Кедров, Атомистика Дальтона, Госхимиздат, М.-Л., 1949).

⁴³ В этой связи см. также П. В. Копнин, Рассудок и разум и их функции в познании, «Вопросы философии», № 4, 1963.

⁴⁴ Гипотеза является тоже разновидностью теории. См. П. В. Копнин. Гипотеза и познание действительности, стр. 141—142.

⁴⁵ Развитие науки лишь на одной ступени познания, все больший охват явлений вширь, можно назвать экстенсивным. Так, например, М. Э. Омеляновский и пишет, что развитие классической физики — экстенсивное («Философские науки», № 6, 1964, стр. 4).

Это уже опосредствованный, вторичный (в отношении цикла 3^1-4-4^1) эмпирический материал, который является дальнейшим сознательным расширением практики и нуждается также в новой теории (6) и т. д.⁴⁶

Переход к новой ступени познания (на схеме — 5^1-6-6^1), к плоскости сущности второго порядка является уже познанием сущности вещей не только как их взаимоотношений и связей (так сказать, «верхний слой» структуры⁴⁷, но и как отношений и связей их возникновения, т. е. возможности взаимоотношений этих вещей) (так сказать, «нижний слой» структуры⁴⁸. Сущность тоже оказывается изменчивой и относительной⁴⁹. На этой ступени раскрывается сущность теории четвертой ступени. Становится возможным вывести положения теории четвертой ступени теоретически, из другой, более фундаментальной теории (принцип соответствия⁵⁰ и принцип микроредукции⁵¹).⁵²

Попытаемся теперь показать на общей схеме последовательность самых общих категорий (которыми мы уже пользовались) при движении познания от явления к сущности (ведь категории являются тоже ступенями познания⁵³). На наш взгляд эта схема выглядит так:

⁴⁶ Так, например, открытый Д. И. Менделеевым периодический закон химических элементов выражает химическую сущность этих элементов и является обобщением химических знаний того времени. Теоретическое предсказание Д. И. Менделеевым новых элементов базировалось на периодическом законе (и это являлось прямым доказательством закона). Б. М. Кедров показывает, что опираясь на тот же периодический закон, «Менделеев близко подходит к предвидению не только превращаемости элементов, но даже явления, известного ныне как дефект массы. Однако все это были только догадки» (Б. М. Кедров, *Философский анализ первых трудов Д. И. Менделеева о периодическом законе*, изд. АН СССР, М., 1959, стр. 256). (Позднее Менделеев даже отрицал превращаемость элементов. В этом обнаружилась метафизическая сторона его мышления). Эти догадки оказались верными лишь после открытия новых фактов и теорий физики после открытия физической сущности периодического закона (там же, стр. 256—266).

⁴⁷ См. В. Вихалемм, ук. статья.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ См. Б. М. Кедров, ук. статья в «Вопросах философии», № 12, 1964, стр. 86.

⁵⁰ И. В. Кузнецов, *Принцип соответствия в современной физике и его философское значение*, Гостехиздат, 1948.

⁵¹ G. Schlesinger, *Method in the Physical Sciences*, London, 1963; В. Швырев, Рецензия ук. кн. Шлезингера, «Новые книги за рубежом по общественным наукам», № 6, 1964.

⁵² В истории естествознания переход к этой новой ступени происходил, например, на рубеже XIX—XX веков (открытие электрона, радиоактивности и др.). См. Б. М. Кедров, ук. статья в «Вопросах философии», № 12, 1964, стр. 86.

⁵³ См. об этом А. П. Шептулин, *Категории диалектики как ступени познания*, «Вопросы философии», № 6, 1964.

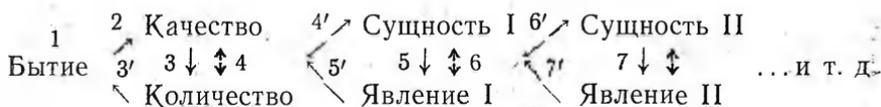


Схема II

(→ — переход

↔ — опосредствование, единство)

Познание переходит от констатации бытия к качественному определению, к абстрагированию свойств (1—2). Затем становится возможным абстрагировать уже и чисто количественную сторону предметов (3). Вместо определения предметов, их бытия через свойства (качество), начинается исследование бытия количества («кольцо» закрывается — 3¹). На эмпирической ступени познания (на первой схеме — 3¹) категории бытие-качество-количество как бы возникают вторично, *они определяются теперь экспериментально*. Сначала изучается экспериментально качественная сторона — свойства (причем здесь свойства рассматриваются уже как отношения вещей), затем — количественная сторона (открываются количественные свойства) и возникает проблема свойства-состав⁵⁴, определяется качество через состав, открывается единство качества и количества — мера (4) и происходит переход к сущности⁵⁵ (4—4¹).

Положение, что познание движется от явления к сущности, понимается в нашей литературе нередко так, что сначала *познаются* явления, а затем сущность. На наш взгляд такой отход от Гегеля (и Маркса) в понимании последовательности этих категорий фактически и логически не оправдан⁵⁶. Хотя познание и начинается с явлений, последние не могут быть познанными в *качестве явлений*, а познаются как *непосредственное бытие* и его определения. В плоскости сущности же, как указывал Гегель, все опосредствованно⁵⁷. Явление становится явлением лишь *в отношении сущности*. А первое определение сущности — сущность в своем непосредственном бытии — есть видимость. Сущность, определенная через видимость, открывается уже на эмпирической ступени познания (а догадки возникают

⁵⁴ См. работы Б. М. Кедрова, ук. в примеч. 39.

⁵⁵ Диалектическую обработку истории естествознания с точки зрения применения категорий качества и количества см. в ук. работах Б. М. Кедрова: «Историческое и логическое в химии» и «О количественных и качественных изменениях в природе».

⁵⁶ На то, что именно познание сущности является первым, специально обращено внимание и в статье В. С. Никитченко («Познание сущности — основа научного объяснения явлений», Научн. тр. Таш. ГУ, философия, вып. 246, 1964), а также в работе Н. К. Вахтомина (ук. соч.). В книге Ю. А. Богданова «Сущность и явление» применяется следующая последовательность: видимость-явление-сущность и восхождение от абстрактного к конкретному.

⁵⁷ Гегель, Соч., т. I, стр. 189—192.

уже на рациональной ступени), как мы видели (на первой схеме — 3—3¹).

Познание (открытие) сущности происходит на теоретической ступени познания (на первой схеме — 4). После открытия существенных сторон бытия, сущности (4—4¹) приступают ко всестороннему изучению ее проявлений (5), в непосредственном бытии находят ее явления (5¹)⁵⁸. (На схеме показано также, что сущность не переходит в непосредственное бытие, что она опосредствована явлением). В начале использовали проявления сущности для открытия самой сущности, теперь уже исходят из сущности, чтобы открыть ее проявления. Иначе ни логически, ни фактически поступать невозможно. Переходу от сущности к явлению соответствует достижение единства теории и практики (на первой схеме — 4¹; причем практика содержит на этой ступени уже 1—2—2¹—3¹). В этом процессе (5—5¹) выясняется единство сущности и явления (6) и происходит переход через их действительность (здесь обнаруживаются факты, которых не охватывает данная сущность и ее проявления) к сущности более глубокого порядка (6¹) и т. д.⁵⁹ Соответственно на схеме I: в единстве теории и практики выясняется и то, что еще не познано, возникают новые гипотезы и т. д. (5) и открывается новый эмпирический материал (5¹). Переходу 6 на схеме соответствует — 6¹ на схеме II; 6¹ на схеме I соответствует 7—7¹ на II.

Бытие, от которого происходит переход к сущности второго порядка (1—2—3—3¹—4—5¹) не есть, строго говоря, *непосредственное* бытие, оно содержит и познанные явления, хотя и не данной сущности. Но для данной сущности, т. е. для сущности второго порядка, *все* явления непознанные, и поэтому переход к сущности второго порядка все же происходит от *непосредственного бытия*. Как показывает история естествознания, путь к раскрытию сущности высшего порядка происходит часто как бы независимо от сущности первого порядка и начинается раньше ее раскрытия⁶⁰. И лишь позднее, в процессе познания проявлений глубокой сущности оказывается, что она является более глубокой сущностью сущности первого порядка; сущность первого порядка оказывается частным случаем сущности более глубокого порядка. Проявления этой глубокой сущности опос-

⁵⁸ См. ук. статью В. С. Никитченко («Познание сущности — основа научного объяснения явлений»), ук. книгу Н. К. Вахтомина (стр. 127—173) и ук. статью Б. М. Кедрова в «Вопросах философии» (№ 3, 1964, стр. 46).

⁵⁹ В выяснении сферы действия (действительности) данных сущности-явления играет важную роль экстраполяция законов. См. М. В. Асатрян, Проблема экстраполяции закона в свете работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», Уч. зап. Томского ун-та, № 41, 1962.

⁶⁰ См. Б. М. Кедров, ук. доклад в сб. «Naturwissenschaft und Philosophie».

редствованы («преломляются») и сущностью первого порядка⁶¹. (Принцип соответствия и принцип микроредукции имеют большую познавательную ценность⁶².)

В этом переходе познания от одной ступени-категории к другой важно подчеркнуть, что мы имеем дело с диалектическими, относительными категориями. Действительное содержание какой-то категории становится ясным лишь после исчерпывания всех возможностей в одном цикле и перехода к следующему циклу (после выяснения границ с обеих сторон). Все ступени-категории не изолированы друг от друга и предлагаемая схема является изображением как бы процесса «функционированной дистилляции». Так, например, действительное содержание сущности первого порядка выясняется лишь после перехода к сущности второго порядка и т. д. Следует также иметь в виду, что каждая последующая ступень (как на первой и на второй схеме) является и конкретизацией, развитием предшествующей (развитие происходит согласно закону отрицания). Это значит, что например, на ступени сущности получает дальнейшее определение и качество и т. д. (сущность сама есть и определенное качество и т. д.).

Поступила в редакцию 14 июня 1965 г.

⁶¹ См. Б. М. Кедров, ук. введение к сб. «Диалектика — теория познания...», стр. 14—21.

⁶² См. ук. работы И. В. Кузнецова и В. Швырева.

ВООБРАЖАЕМАЯ МОДЕЛЬ КАК ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ОБРАЗ

Л. О. Вальт

Вопрос о месте и роли метода моделирования в познании — один из наиболее актуальных гносеологических и методологических проблем современного естествознания. В последние годы различные аспекты этой широкой проблемы интенсивно разрабатываются философами-марксистами как в СССР, так и за рубежом. Если всего 7—8 лет тому назад философские вопросы моделирования были почти безраздельно почвой для спекуляций идеалистов разных направлений (им противостоял в основном только стихийный материализм естественников), то сейчас положение коренным образом изменилось. Ныне мы имеем как основательную критику идеалистических и метафизических толкований роли моделей в познании (особенно в работах В. А. Штоффа), так и конструктивное решение многих частных вопросов проблемы.

В настоящей статье речь будет идти в основном о мысленных, воображаемых моделях («модельных представлениях»), т. е. о моделях, которые являются не вещественными объектами, а определенными представлениями об оригиналах, созданными на основе аналогии с ранее известными явлениями. Опираясь на такое упрощенное модельное представление и зная общие законы изучаемой предметной области, можно развивать математическое или логическое построение, интерпретируемое как возможное описание оригинала. К этой категории относятся, например, модели, которыми оперируют в теоретической физике (модель атома, молекулы, кристаллической решетки и т. д.).

Известно, какую большую эвристическую роль играли модельные представления в классической физике. Правда, метафизически настроенные ученые, например В. Томсон, были склонны рассматривать модель как вспомогательное средство в сведении всех физических явлений к механическим процессам; однако наиболее дальновидные физики (Дж. К. Максвелл, Л. Больцман) уже в период расцвета классической физики в какой-то мере поняли невыполнимость программы механицизма.

Л. Больцман тонко отметил: «То, что механические образы будут нам еще нужны в будущем, не может быть доказано с математической достоверностью из той пользы, которую они уже принесли», но тем не менее эти образы не только представляют определенные группы явлений, но и «... являются прямым указанием к новым рассуждениям и экспериментам»¹.

Переворот в физической картине мира, начатый теорией относительности и квантовой механикой, и бесплодность попыток сведения этих теорий к классической физике привели к некоторой дискредитации модельных представлений как элементов творческого мышления физика. Модели стали многими физиками рассматриваться как нечто, относящееся исключительно к классическому объяснению. Но качественное различие классических и квантовых явлений состоит вообще не в том, что первые могут отражаться в чувственных образах, а вторые — нет. Можно сопоставить наглядные модели либо корпускулярному, либо волновому аспекту микрообъекта. Конечно, такие модели не будут исчерпывающими отражениями объекта ни порознь, ни взятые вместе, однако таковыми не были и модели в классической физике².

Неправильно ссылаться на ограниченные возможности наших органов чувств, якобы принципиально лимитирующие возможности чувственной схематизации. Представление (а мысленная модель в психологическом аспекте является обобщенным представлением) формируется в тесном диалектическом взаимодействии с дискурсивным, языковым мышлением. В силу этого элементы чувственного образа могут по-разному осмысливаться, а это намного расширяет возможность представить сложные соотношения в виде чувственных схем. Переосмысливание элементов чувственного образа было обычным приемом в «творческой кухне» физика и в классический период. Вопреки мнению некоторых физиков (Марх, Вейцеккер) классическая физика вовсе не является наглядной в том тривиальном смысле, что она будто пользуется исключительно только понятиями, почерпнутыми из повседневного опыта³.

Возможность создания модельного представления — это конструктивная способность человеческого сознания, способная развиваться и углубляться на базе общественно-исторической практики. Познание и практическое воздействие на такие объекты, которые раньше были недоступны человеку, дают возможность построить наглядные воображаемые модели этих объектов. На это обращали внимание многие ученые. Немецкий

¹ L. Boltzmann, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, 1904, Bd. III, S. 616—617.

² В. А. Штофф, О роли моделей в квантовой механике, «Вопросы философии», № 12, 1958.

³ См. A. March, *Natur und Erkenntnis*, Wien, 1948, S. 1.

физик Г. Хебер пишет относительно ненаглядной, немодельной природы квантово-механических объектов: «Я полагаю, что наша неспособность придумать наглядную модель микромира не является неизменной; с течением времени мы будем в состоянии создавать наглядную модель атомных объектов. Ведь наша способность созерцания (*Anschauungsvermögen*) развивается как и способность абстракции (*Abstraktionsvermögen*)». ⁴

Близкую к этому мысль высказывает и Л. де Бройль: «... нельзя утверждать, ... что в один прекрасный день не появятся на свет новые, более интуитивные образы и не помогут осветить все еще довольно темные глубины микрофизики». ⁵ Советский физик М. А. Марков отмечает, что при обсуждении попыток модельного представления элементарных частиц возникает целый ряд возможных экспериментов, которые представляют интерес сами по себе, независимо от истории их возникновения. ⁶ Высказывания такого же порядка встречаются и в работах Макса Борна ⁷ и многих других физиков.

Можно сказать, что в настоящее время большинство естественников признает по крайней мере эвристическую ценность модельных представлений как своего рода «строительных лесов» теории. В естественнонаучных работах можно найти немало тонких замечаний о роли таких моделей. Однако обобщение этих данных и последовательный гносеологический анализ природы моделей — дело философа. Тут еще немало неясного и спорного. Этим мы сейчас и займемся.

Начнем с определения понятия «модель». В советской философской литературе уже отмечалось, что это понятие употребляется в разных контекстах, в существенно различном, иногда в довольно неопределенном значении. Например для обозначения какого-то соотношения, без точного указания, что с чем и как соотносится. Такое расширительное употребление термина «модель» следует, несомненно, признать неудачным.

Семантическим анализом выделено несколько десятков различных значений и оттенков значения слова «модель». ⁸ Нам представляется целесообразным выделить три основных группы значения, в которых выступает упомянутый термин:

1) Модель как образцовый экземпляр, репрезентирующий группу тождественных на определенном уровне объектов;

⁴ G. Heber, *Über einige philosophisch wichtige Aspekte der Quantentheorie*, in «*Naturwissenschaft und Philosophie*», Berlin, 1960, S. 30. По этому поводу см. тоже: Th. Vogel, *Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis*, Leipzig, 1937, S. 175.

⁵ Л. де Бройль, *По тропам науки*, М., 1962, стр. 303.

⁶ См. М. А. Марков, *Гипероны и К-мезоны*, М., 1958, стр. 170.

⁷ См. М. Борн, *Физика в жизни моего поколения*, М., 1963, стр. 223 и 269.

⁸ См. Yuen Ren Chao, *Models in Linguistics and Models in General*, in «*Logic, Methodology and Philosophy of Science*», Stanford, 1962, pp. 558—566.

2) модель как более или менее точное отображение объекта — оригинала, его части или аспекта;

3) модель как объект, подлежащий воспроизведению в другой форме.

Модель как гносеологическая категория выступает только во втором из указанных значений. Первое значение относится целиком в область технологии (конечно, в последней имеют дело и со значением (2)). С третьим значением мы встречаемся в искусстве.⁹

Существует ряд попыток определения модели в смысле (2) как категории гносеологии. Чисто формальное определение, основывающееся на понятии изоморфизма, предложено в работе И. Дамбской: «Объект O является моделью M (p) объекта O' тогда и только тогда, когда сознательный субъект, т. е. определенное лицо P ставит объекты O и O' в соответствие таким образом, что структура S' объекта O' (или его часть) является изоморфным по отношению к структуре S объекта O .»¹⁰ Дамбска не подчеркивает тот важный момент, что модель всегда выступает в некоторой познавательной связи в качестве заменителя оригинала; кроме того, отношение изоморфизма Дамбска склонна рассматривать как нечто необъективное, как устанавливаемое субъектом, а не раскрываемое им.

В работе А. А. Зиновьева и И. И. Ревзина дано удачное определение логической модели¹¹, но оно охватывает лишь один подкласс моделей в смысле (2). Мы в одной из своих работ¹² определили модель в указанном раньше смысле как объективно существующий или вообразимый предмет, изучение которого дает информацию о другом объекте — оригинале. Более развернутое определение в этом же духе дано в интересной работе И. Б. Новика¹³, с которым мы вполне согласны.

Спорным является проблема классификации моделей, в частности вопрос о правомерности выделения класса идеальных, мысленных моделей. Ряд исследователей (В. А. Штофф, А. И. Уемов, В. Шехляну, И. Т. Фролов) пользуются понятием идеальной модели, рассматривая такую модель как специфи-

⁹ Иногда такое значение, обратное обычному, встречается и в гносеологии. Ленин, критикуя «теорию иероглифов» Гельмгольца, писал: «Бесспорно, что изображение никогда не может всецело сравниться с моделью, но одно дело изображение, другое дело символ, условный знак». (Ленин, Соч., т. 14, стр. 223).

¹⁰ I. Dambska, Le concept de modèle et son rôle dans les sciences, «Revue de synthèse», vol. 80. № 13—14, 1958, p. 43.

¹¹ А. А. Зиновьев, И. И. Ревзин, Логическая модель как средство научного исследования, «Вопросы философии», № 1, 1960.

¹² Л. О. Вальт, Познавательное значение модельных представлений в физике, Тарту, 1963, стр. 5.

¹³ См. И. Б. Новик, Гносеологическая характеристика кибернетических моделей, «Вопросы философии», № 8, 1963, стр. 92.

ческий гносеологический образ. Другие же авторы, — И. Б. Новик, А. А. Зиновьев, И. И. Ревзин и Я. К. Ребане¹⁴, утверждают, что модель нельзя рассматривать как гносеологический образ объекта, как отражение объекта в сознании. Они считают, что понимание моделей как образов объектов в философском смысле дает повод к смешению общих понятий гносеологии с понятиями, специфическими для моделирования.

Нам представляется, что указанные авторы упустили из поля зрения один важный класс моделей, о котором и будет идти речь в дальнейшем. Ясно, конечно, что вещественные модели (ни типа физического, ни типа функционального воспроизведения) не являются гносеологическими образами. Они — предметы материального мира. Но иначе обстоит дело с мысленными (воображаемыми) моделями, которые уже давно нашли себе место в методологическом арсенале физики. (Традиционным примером такой модели является модель атома Резерфорда-Бора). Они, безусловно, связаны с логическими моделями (в смысле Зиновьева-Ревзина), но отнюдь не тождественны им. Будучи объективированы в форме суждений и математических уравнений они выступают как логические модели. (Например, математическая теория атома Бора). В этом случае от реального процесса познания ретроспективно абстрагируют его логический аспект. Такая абстракция, сама по себе совершенно законная и необходимая в *логике*, является, повидимому, чрезмерной в *гносеологии*. Она сводит реальный процесс познания к логическому выводу. Такая «проекция процесса познания на плоскость логики» недостаточна, если нас интересует не только результативное выражение процесса познания, но и «механизм» его протекания, в частности — взаимодействие логической и чувственной ступеней познания.

Ю. А. Жданов, который раньше считал правомерным понятие мысленной модели, в своей новой работе¹⁵ отказался от такого взгляда. Сейчас он считает, что любую модель следует считать вне и независимо от нас существующей реальностью. По мнению Ю. А. Жданова модель может называться идеальной лишь в том смысле, что она как материальный объект создается на основе предварительной деятельности сознания. Не останавливаясь на других положениях содержательной работы Ю. А. Жданова, мы укажем на некоторые возможные возражения по данному вопросу.

Ю. А. Жданов пишет: «Модель, будучи реальным предметом

¹⁴ Я. К. Ребане, К вопросу об отражении объективной действительности в логической структуре мышления, Уч. зап. Тартуского гос. университета, Труды по философии, III, вып. 89, стр. 3—27.

¹⁵ Ю. А. Жданов, Моделирование в органической химии, «Вопросы философии», № 6, 1963.

(звук, знаком, чертежом, электрической схемой, механической и химической системой), по своему происхождению и по своему положению выступает в качестве идеализированного образа другого объекта.»¹⁶ Полемизируя с В. А. Штоффом, Ю. А. Жданов категорически утверждает: «... модель молекулы бензола, построенная из шаров и пружин, или «кибернетическая собака», сконструированная из механических и радио-деталей, не более идеальны, чем молекула бензола или живая собака.»¹⁷

Прежде всего необходимо отметить, что знак как таковой нельзя считать моделью; так как он, взятый в отдельности, ни отображает, ни воспроизводит действительность. Моделью может являться лишь система знаков с определенными правилами их сочетания. Во-вторых, есть существенное различие между электро-механической моделью («кибернетическая собака») и вообще подобного рода вещественными моделями и моделями, которые не нуждаются в такой вещественной реализации, например, указанная Ю. А. Ждановым модель молекулы бензола и подобные ей модели, применяемые в физике, химии и т. д. Они, как правило, не строятся из какого-то материала; они выполняют свою познавательную функцию, будучи воображаемыми. Если же такие модели воплощаются в вещественной форме, то они являются не средствами получения нового знания, а лишь наглядным учебным пособием. Важно отметить, что в такой форме они выполняют не гносеологическую функцию, а лишь коммуникативную. Опираясь на полученный на основе созерцания такой вещественной модели чувственный образ, надо еще совершать в уме процесс идеализации элементов такой модели, т. е. мысленно доводить некоторые их физические количественные характеристики до технически неосуществимого предельного значения (абсолютно твердое и абсолютно упругое тело, точечная масса, идеальное зеркало, абсолютно черное тело, адиабатическое покрытие и т. д.). Лишь в такой *идеальной* и *идеализированной*¹⁸ форме этот класс моделей выступает как элемент творческого познавательного процесса.

Если указанная модель выполняет коммуникативную функцию, то она, конечно, будет выражена в какой-то объективной форме (схема, чертеж и т. д.). Но подобное воплощение мысленной модели, как правило, не способно передать способ изменения, внутреннего движения объекта, а это — главное.

Нам представляется, что класс мысленных моделей

¹⁶ Ю. А. Жданов, ук. соч., стр. 64.

¹⁷ Ю. А. Жданов, там же, стр. 65.

¹⁸ Идеальной такая модель является в том смысле, что она существует в сознании, а идеализированная в том смысле, что её элементы получены путем указанной познавательной операции, близкой к абстракции, путем идеализации свойств реальных объектов. Подробно о процессе идеализации см. Д. П. Горский, Вопросы абстракции и образование понятий, Москва, 1960, гл. VIII.

(«модельных представлений»), является очень существенным звеном в творческом мышлении ученого. Такие модели выполняют свою роль без материального воплощения (это, строго говоря, и невозможно, так как в такой модели основные элементы изучаемых объектов и процессов выделены в чистом виде, идеализированы).¹⁹ Этот момент был подчеркнут многими исследователями.²⁰

В связи с указанным представляется правомерным следующая классификация моделей в указанном раньше смысле (2):

1) Вещественные модели. Сюда относятся все материальные объекты, имитирующие структуру и функции других объектов, и находящиеся с ними (оригиналами) в известном соотношении, так что данные, полученные при их изучении, имеют при соответствующем толковании значимость характеристик оригинала.

2) Воображаемые, мысленные модели. Эти — не вещественные объекты, а определенные представления об оригинале, созданные на основе аналогии с ранее известными явлениями. Опираясь на такое упрощенное модельное представление и зная общие законы изучаемой предметной области, можно развивать математическое или логическое построение, интерпретируемое как возможное описание оригинала. Сюда относятся модели, которыми оперируют в физике (модель атома, молекулы, кристаллической решетки и т. д.).

3) Логико-математические (знаковые) модели. Элементы такой модели уже не имеют никакого сходства с элементами оригинала, они их не изображают, а только обозначают. В целом же такие модели — отвлеченное отражение действительности, так как правила оперирования над знаками, способы сочетания их суть отражение законов некоторой предметной области.

В исследовании мысленных моделей диалектически сочетаются три их аспекта: гносеологический, логический и психологический, причем первый аспект является ведущим, объединяющим по отношению к двум остальным. С психологической точки зрения мысленная модель характеризуется как общее представление, тесно взаимодействующее с понятиями. Подчеркивая важность исследования психологической стороны творческого мыш-

¹⁹ В этом вопросе допущена неточность в интересной монографии Е. М. Бабосова «Диалектика анализа и синтеза в научном познании», Минск, 1963, стр. 221. Автор, излагая мысль Энгельса о «конструированной» Карно идеальной паровой машине с обратимым циклом, говорит о ней таким образом, как будто такая машина была фактически построена. На самом деле мы имеем здесь пример «построения» мысленной модели и совершения над этой моделью мысленного эксперимента.

²⁰ См. Дж. К. Максвелл, Избранные сочинения по теории электромагнитного поля, М., 1954, стр. 18; В. А. Штофф, О роли моделей в познании, Л., 1963, стр. 14—15; М. Black, Models and Metaphors, Ithaca, 1962, p. 229.

ления ученого, следует отметить, что творчество никак не является проблемой только (или даже в первую очередь) психологической. Значительная часть того, что обычно именуют «*психологией* творчества», на самом деле относится к сфере *гносеологии* творчества.

Мысленное моделирование как конкретное применение метода аналогии и один из способов построения гипотезы составляет индуктивно-логический аспект проблемы. Собственно гносеологический аспект включает обширную проблематику (единство чувственного и логического, анализа и синтеза; вопрос познавательной активности субъекта и т. д.). На некоторых из этих проблем мы сейчас остановимся подробнее.

* * *

Сложная проблема возникновения научной теории и связи логического с чувственным нередко служила почвой для разных идеалистических учений (конвенционализм Пуанкаре, фикционализм Файхингера, интуитивизм Бергсона, операционализм Бриджмена и т. д.). Даже крупные естествоиспытатели, стоящие на позициях стихийного материализма, не смогли дать последовательного толкования упомянутой проблемы, так как это возможно лишь на основе сознательного применения диалектического материализма. Эйнштейн, например, правильно отметил, что «... ошибаются те теоретики, которые думают, что теория вытекает индуктивным путем из эксперимента».²¹ Эйнштейн подчеркивал, что в познании нет ничего априорного, но в то же время он не видел пути от чувственного к логическому, от наблюдения к теории. Он считал такой путь «трансцендентным», не поддающимся рациональному объяснению и анализу (хотя он сам высказал по этому вопросу очень важные и глубокие суждения). Эйнштейн писал: «Никто, углубившийся в предмет (теоретической физики — Л. В.) не станет отрицать, что мир воспритий практически однозначно соответствует теоретической схеме, но тем не менее никакой логический путь не ведет от восприятий к основоположениям теории.»²² По мнению Эйнштейна, связь между чувственным и абстрактным «чисто интуитивная и сама по себе не логической природы». При таком понимании процесс возникновения научной гипотезы и теории, процесс творческого мышления ученого волей-неволей приобретает некоторый мистический оттенок. На самом деле этот процесс (в том числе и факты интуиции) поддаются объяснению

²¹ A. Einstein, *The Method of Theoretical Physics*, Oxford, 1933, p. 3.

²² A. Einstein, *Mein Weltbild*, Zürich, 1953, S. 168—169.

средствами психологии, логики и диалектико-материалистической теории познания.

Эйнштейн, конечно, прав в том смысле, что нельзя дать какой-то формальный «алгоритм», который в любом конкретном случае привел бы однозначно к теоретическим построениям. Переход от чувственного к логическому, от наблюдения к теории есть диалектический скачок, конкретный противоречивый характер которого определяется как спецификой изучаемого предмета, так и исторически сложившимся общетеоретическим фоном, проявляющимся через деятельность конкретного учёного (например, наличием или отсутствием адекватного математического аппарата). В этом процессе перехода конкретно-чувственное преобразуется в более обобщенные образы, глубже отражающие действительность. Развитие марксистской теории познания и методологии науки требует детального изучения отдельных звеньев этого перехода. Имея в виду выяснение роли мысленных моделей в процессе взаимодействия чувственного и логического, мы считаем нужным обратить внимание на необходимость более широкого использования и глубокого обобщения в рамках гносеологии данных современной психологической науки. В. И. Ленин, как известно, указал, что психология является одной из тех отраслей знания, из которых должна сложиться теория познания и диалектика. Между тем характеристика психологических моментов процесса познания в учебных курсах и многих специальных работах по философии сводится к тривиальным истинам и иллюстрациям к основным положениям теории отражения.

В работах по теории познания рассматривается главным образом лишь *переход* от чувственного к логическому, а не их *взаимодействие*; чувственное при этом вырождается в промежуточное звено, которое лишь доставляет материал для мышления, а не участвует в нем непосредственно. Обратное влияние логического на чувственное, хорошо известное психологам, еще не получило должного гносеологического осмысливания. Нам представляется, что без учета такой «обратной связи» нельзя понять роли мысленной модели («модельного представления») в познании. С психологической точки зрения эти модели характеризуются как общие представления, обогащенные результатами логического абстрактного познания. Чувственный момент не есть что-то преходящее в познании, а всегда в нем наличествует; он выступает в неразрывной связи с абстрактным как сторона единого познавательного процесса. Чувственное и логическое в реальном процессе познания не разделены строго во времени, а выступают в единстве на всем его протяжении. Известный французский психолог А. Валлон пишет по этому поводу: «Статические различия (чувственного образа и понятия — Л. В.) изолируют с помощью своего рода мертвой препарации

неразрывные моменты интеллектуального акта. Образы и понятия взаимно содержат друг друга. Потенциально они находятся одни в других. Движение мысли между ними — это не настоящее перемещение, это серия дополняющих ориентаций. Образная сторона — опора мысли на сенсорный или материальный аспект вещей. Понятийная сторона — опора сенсорного на принцип вещей, на то, что выходит за пределы их мгновенной видимости и делает их существующими». ²⁴ Связь чувственного и логического не есть связь двух типов чередующихся во времени невзаимодействующих умственных деятельностей; это — взаимопроникающие моменты единого процесса. В процессе познания чувственная его сторона (в первую очередь — представления) все время обогащается. Отвлеченное содержание изучаемых явлений, раскрываемое познанием, как бы возвращается в сферу чувственного, откладывается в нем, и тем самым открывается путь к такой чувственно-конкретной схематизации действительности, которая была невозможна раньше. Именно так возникают сложные модельные представления в современной науке. В результате этого объективные свойства и отношения, которые выходят за пределы чувственного познания, снова могут быть представлены в этой своей психологически первоначальной форме. ²⁵

В связи с проблемой мысленных моделей необходимо остановиться на характере обобщения в представлениях. Нам кажется односторонней точка зрения, которая сводит обобщение в представлении только к отбрасыванию от единичного представления ряда конкретных черт и на этой основе отрицает возможность общих представлений как переходных, промежуточных звеньев между созерцанием и понятием. Более близка к истине концепция, развитая в работах И. Б. Михайловой ²⁶. И. Б. Михайлова правильно подчеркивает, что хотя представление является формой индивидуального чувственного отражения, оно неразрывно связано с общественно выработанными значениями. И. Б. Михайлова доказывает, что представления являются не пассивной копией внешности предмета, а именно образной функциональной моделью его действия, синтезом 1) отраженного в языке смысла и значения реальных объектов, 2) созданных на их базе образов-моделей и 3) их проекции на чувственно воспринимаемый мир.

Обобщенность и «абстрактность» представлений — моделей может быть результатом 1) *перекombинирования* единичных об-

²⁴ А. Валлон, От действия к мысли, М., 1956, стр. 228.

²⁵ П. Я. Гальперин, Умственное действие как основа формирования образа. «Вопросы психологии», № 6, 1957, стр. 61.

²⁶ И. Б. Михайлова, О характере обобщения в представлениях, «Вопросы философии», № 7, 1963; ее же: Характер представлений в современной науке, «Философские науки», № 2, 1963.

разов, сочетания их элементов таким способом, который не существует в непосредственно воспринимаемом мире, но который может отражать процессы и объекты онтологически иного мира (например микромира), хотя бы со стороны явления, 2) *переосмысливания* элементов чувственного образа.

Особенно важным является второй из указанных способов обобщения. На это опирается применение геометрического метода во многих науках, построение геометрических фигур в различных «пространствах». Если, например, говорят о сферической поверхности в пространстве импульсов (т. е. в трехмерном фазовом пространстве, координатами которого являются компоненты вектора количества движения), то представляют обыкновенную евклидову сферу, однако точкам его поверхности «приписывают» совершенно новое значение. В частности можно представлять скачкообразное «движение» молекул газа в таком «пространстве». Опираясь на такое представление, можно нередко открывать реальные связи и соотношения, «усмотрение» которых было бы затруднительным без его помощи. Примером еще более обобщенных чувственных схем могут быть зоны Бриллюэна в теории твердого тела, графики Фейнмана в квантовой электродинамике и т. д. Такие чувственные схемы, по удачному выражению А. И. Уварова, «... усиливают синтетический характер теории, как бы помогая формам абстрактного мышления создавать, рисовать целостную картину изучаемого предмета». ²⁷

Даже при решении очень отвлеченных проблем ученые часто пользуется «поддержкой чувственных схем». Известно, например, что в связи с проблемой алгоритмической разрешимости возникла необходимость анализа и уточнения самого понятия алгоритма. Один из путей такого уточнения состоит в определении алгоритма в терминах общей теории вычислительных машин дискретного действия («машина» Тьюринга с бесконечной лентой). Это — воображаемая машина; возможность построения такого образа оказала математикам существенную услугу. «Недаром конструктивные моменты математики с самого возникновения этой науки были связаны с теми или иными приборами и инструментами», пишет по этому поводу С. А. Яновская. ²⁸

Роль наглядных элементов в процессе математического творчества исследовалась в работе известного математика Ж. Адамара. ²⁹ Используя убедительный материал из психологии, истории математики, опираясь на собственные наблюдения и выска-

²⁷ А. И. Уваров, Теория как форма научного мышления, Уч. зап. Томского гос. университета, № 41, 1962, стр. 22.

²⁸ Применение логики в науке и технике, М., 1960, стр. 14.

²⁹ J. Hadamard, The Psychology of Invention in the Mathematical Field, Dover Publications, 1960.

звания Эрмита, Римана, Вейля и других математиков, Адамар приходит к заключению, что чувственные образы (модельные представления) играют важную роль в мышлении математика. Особый интерес представляет ответ, данный Эйнштейном на анкетный опрос среди видных математиков и физиков о характере их «механизма» мышления. Эйнштейн писал: «Слова языка, так как они пишутся и произносятся, повидимому не играют значительной роли в моем механизме мышления. Психические сущности, которые, как мне кажется, представляют собой элементы мысли — это определенные знаки и более или менее ясные представления — образы, которые как бы «свободно» порождаются и комбинируются. Естественно, существует связь между этими элементами мышления и соответствующими логическими понятиями. Стремление в конечном счете придти к ряду логически связанных одно с другим понятий служит эмоциональным базисом довольно неопределенной игры с вышеупомянутыми элементами мышления. Ее значение основано прежде всего на некоторой связи между комбинируемыми образами и логическими конструкциями, которые можно представить с помощью слов и таким образом получить возможность сообщить их другим людям».³⁰ Эйнштейн подчеркивает визуальный, в основном, характер упоминаемых им образов, но отмечает также, что иногда в этих образах сочетаются зрительный и моторный компоненты.

Мысленная модель как общее представление не является результатом простого восстановления в мысли какой-то конкретной ситуации. Модель есть представление, в которое чувственные элементы, запечатленные в памяти, входят не в их первоначальном виде и значении; они переработаны таким образом, что на первый план выступают и приобретают наибольшее постоянство элементы, отражающие существенные черты изучаемого предмета. В результате взаимодействия логического и чувственного в модельном представлении отражаются и такие объекты, которые не могут созерцаться непосредственно. Детальное изучение особенностей творческого мышления имеет большое значение не только для гносеологии; оно является предпосылкой и для «технического» моделирования процесса творчества в будущем.

Поступила в редакцию 15 декабря 1965 г.

³⁰ J. Hadamard, *Op. cit.*, Appendix II, pp. 142—143; A. Einstein, *Ideas and Opinions*, London, 1956, pp. 25—26.

ПРОСТРАНСТВО КАК СИСТЕМА ОТНОШЕНИЙ

Ю. В. Таммару

Настоящий период в науке является периодом ломки старых понятий, периодом революции в образе мышления. В то же время это период «мирного и немирного сосуществования» тех понятий и представлений, которые имеют за своими плечами тысячелетнюю историю и авторитет «здорового смысла», и тех понятий, которые еще только возникают, только пробивают себе дорогу через толщу привычных понятий. Результатом такой ситуации является возникновение «понятий — кентавров», своеобразных гибридов старого и нового, проявление старого в новой форме и наоборот.

Одной из таких областей, где сейчас идет интенсивный процесс становления понятий, где, возможно, ярче всего проявляется борьба старых и новых идей, является теория пространства и времени.

Вряд ли сейчас найдется много сторонников ньютоновского представления об абсолютном пространстве, пространстве — вместилище, пространстве — ящике, в котором помещаются материальные тела и на фоне которого происходят процессы. Данные современной науки давно уже отвергли подобные представления. Этот вопрос не является новым и в философии. Положения об относительности пространства и времени, о связи пространства и времени с движущейся материей и между собою, о пространстве и времени как формах существования материи, высказанные основоположниками диалектического материализма, нашли развитие в трудах современных философов-марксистов. Достаточно припомнить здесь работы В. И. Свидерского, Р. А. Аронова, Ю. А. Урманцева и многих других. Однако вековое представление об абсолютном пространстве, о существовании пространства «объективно-реально, вне и независимо от материи»¹, представление, имеющее корни уже в «пустоте» Демокрита, дает себя знать и до сих пор. Поскольку такие пред-

¹ Р. Н. Аронов, К вопросу о связи пространства и времени с движением материи. В сб. «Некоторые вопросы философии». Межвузовский философский сборник № 1, Кишинев, 1959.

ставления невозможны уже в классическом ньютоновском виде, то они принимают модернизированную форму.

Здесь имеется в настоящее время в основном две тенденции². Первая из них заключается в том, что пространство рассматривается как некоторая самостоятельная сущность, существующая наряду с материей, однако уже не являющаяся только фоном для материальных процессов, а активно взаимодействующая с материей, зависящая от материи и в свою очередь определяющая течение материальных процессов. Такая тенденция проявляется, например, в высказывании Я. А. Смородинского: «В будущем, вероятно, окажется, что многие законы сохранения связаны общей причиной и являются следствием некоторой общей симметрии пространства и времени.»³

Вторая тенденция ведет к геометризации мира, к рассмотрению всех полей и частиц как особых состояний пространства.

Обе тенденции, на наш взгляд, являются попыткой примирить традиционное ньютоновское представление о пространстве с современными данными науки, попыткой объединить представление о пространстве как самостоятельной сущности, имеющей собственное объективно-реальное существование, с фактом зависимости свойств пространства от материальных процессов. Необходимо подчеркнуть, что признание зависимости свойств пространства от материальных процессов еще не преодолевает «дуализма» в понимании отношений между пространством и материей, поскольку объекты, сам факт существования которых независим от существования другого объекта, также могут взаимодействовать. В данном случае жесткую ньютоновскую пространственную решетку мы просто заменяем решеткой прогибающейся и растягивающейся. Так, например, существование склада и существование продуктов друг от друга не зависят, и тот факт, что полки под тяжестью продуктов прогибаются, ничего в этой независимости не меняет. Даже признание того, что с исчезновением материи исчезнет и пространство не изменяет существа дела, т. к. применение этого положения ни в какой конкретной теории невозможно, поскольку мы нигде не рассматриваем и не предполагаем исчезновения материи.

Классическое представление о пространстве неразрывно связано с пониманием пространства как протяженности.⁴ Это представление значительно затрудняет интерпретацию новейших экспериментальных данных, таких как несохранение четности и т. п. Последовательная интерпретация квантовой теории, оче-

² Там же.

³ Н. Я. Смородинский, УФН, 1964, 84, вып. 1, стр. 3.

⁴ Г. В. Чейранов, Элементы наивного материализма в общей теории относительности Эйнштейна и перспективы их преодоления. В сб. «Философские проблемы теории тяготения Эйнштейна и релятивистской космологии». Тезисы докладов и сообщений на Всесоюзном симпозиуме. Киев, 1964.

видно, требует принципиально новых представлений о пространстве.⁵ Бестраекторное движение, например, характеризует не только движение в микромире, но и другие свойства и отношения материи, в том числе и пространство.⁶ Поэтому вряд ли можно искать выход в том, что считать пространство только в микромасштабах отличным от макропространства (а трактовка пространства как самостоятельной сущности допускает только такое рассмотрение). Поскольку известные парадоксы квантовой механики связаны с эффектами не обязательно на микро-расстояниях, и если рассматривать пространство как самостоятельную сущность, то неясно, почему одно и то же пространство выступает то в одном, то в другом виде.

Вероятно, возможно создать теорию объясняющую с «ньютоновской» точки зрения и это, но тогда придется встать на тот же путь, что и сторонники системы Птолемея при попытках объяснить увеличивающееся число наблюдений.

На наш взгляд единственным предположением о пространстве, с точки зрения которого можно непротиворечиво объяснить данные современной физики, является понимание пространства как системы отношений между материальными объектами.

Представление о пространстве как системе отношений имеет свою историю. Еще Лейбниц в споре с Ньютоном выдвигал эту точку зрения, однако в виду огромного успеха ньютоновской механики эта точка зрения была незаслуженно забыта.

При таком понимании пространства взаимосвязь между материальными процессами и явлениями, с одной стороны, и свойствами пространства, с другой стороны, рассматривается как связь между вещью и отношением, как взаимозависимость вещи и отношения. При этом снимаются значительные трудности, связанные с квантованием пространства, с необычными свойствами симметрии и т. д. То, что приходится принимать лишь под давлением фактов науки вопреки «наглядному» представлению о пространстве как протяженности, естественно укладывается в понимании пространства как системы отношений. Так, при объяснении факта несохранения четности при слабых взаимодействиях наиболее распространенная гипотеза Ли, Янга и Ландау имеет то несомненное преимущество по сравнению с гипотезой И. С. Шапиро⁷, что в ней пространство не рассматривается как самостоятельный действующий фактор.

При рассмотрении пространства как системы отношений, пространство низводится на уровень всех других отношений, и тем самым его уже нельзя рассматривать как атрибут материи. Безусловно с рассматриваемой точки зрения, пространст-

⁵ См. указанные работы Р. А. Аронова, Г. В. Чефранова.

⁶ В. П. Бранский. Философское значение наглядности в современной физике. Изд-во ЛГУ, 1962, стр. 129.

⁷ И. С. Шапиро, УФН, 1957, 59, вып. 3.

венные отношения, как отношения, равносильны, равнозначны другим отношениям, однако, от других отношений пространственные отношения отличаются степенью своей общности, что находит свое выражение в связи любого известного нам вида движения с изменением пространственных характеристик движущегося объекта, на что указывал еще Ф. Энгельс⁸.

Общепринятой является точки зрения, рассматривающая пространство как атрибут материи. Однако в последнее время все большее признание получает идея о существовании различных видов пространства (см. работы В. И. Свидерского, В. П. Бранского, Г. В. Чефранова и других). В связи с этим возникает вопрос: на каком основании мы считаем, что любая форма существования материи обязательно связана с пространственными отношениями или точнее: почему мы называем некоторую часть отношений, связывающих неизвестные нам виды материи, пространством. Конечно, с точки зрения ньютоновских представлений внепространственные объекты — это мистика, с современной точки зрения, при рассмотрении пространства как определенного вида отношений, говорить об атрибутивности пространства, значит придавать чрезмерное, «магическое» значение терминам. Тем более, вряд ли можно а priori определять, как это делает Свидерский⁹, общие свойства всего этого бесконечного множества пространств, из которого мы знакомы только с одним элементом.

Понимание пространства как системы отношений, как структуры материи определенного типа, равноправность пространственных отношений с отношениями другого вида находит подтверждение в связи симметрии пространства с законами сохранения. Современная физика оперирует не только теми законами сохранения, которые связаны с симметричными свойствами обычного пространства, но и с такими, которые связаны с симметричными свойствами отношений совершенно другого вида.¹⁰

Те отношения, с которыми связаны законы сохранения изотопического спина, зарядов и т. п., никто не рассматривает как объективно-реальные протяженные пространства, однако связь этих отношений с законами сохранения в принципе та же, что и обычного «механического» пространства.

Идея о равноправности других отношений с пространственными заключена также в т. н. «качественном понимании вещи».¹¹

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 11, т. 20, -стр. 409.

⁹ См. выступление В. И. Свидерского на украинском республиканском совещании по философским вопросам физики элементарных частиц и полей в сб. «Философские вопросы современной физике», Наукова думка, 1964, стр. 298.

¹⁰ Р. Маршак и Э. Судершан. Введение в физику элементарных частиц. ИИЛ, М, 1962.

¹¹ А. И. Уемов, Вещи, свойства и отношения. Изд-во АН СССР, М, 1963.

Нам представляется возможным несколько иначе взглянуть и на связь времени и пространства. Очевидно, и время можно рассматривать аналогично тому, как это было сделано по отношению к пространству. Однако для подобного рассмотрения времени нет еще разработанной теории времени подобной геометрии пространства. Времени в этом отношении «не повезло».¹²

На наш взгляд, временные отношения более глубоко связаны с материальными процессами, чем пространственные отношения, которые суть внешняя, поверхностная сторона материи.

Время и пространство равноправны и равноценны только тогда, когда мы остаемся в пределах механики, где всякое движение есть пространственное перемещение.

Однако, рассматривая другие виды движения, мы видим, что они не сводятся к механическому движению, пространственному перемещению, что в них есть еще что-то, не являющееся механическим движением (подробнее в данной статье рассматривать соотношение механической формы движения с другими нет необходимости), но, с другой стороны, любое движение происходит «во времени», понятие времени связано с любым изменением независимо от его характера.

С этой точки зрения время является внутренней стороной материи.

В свое время идея равноправности равнозначности пространства и времени нашла значительную поддержку в теории относительности в связи с возможностью описывать пространственные и временные отношения в рамках единого четырехмерного формализма Минковского. Эта идея проникла и в философию. П. С. Дышлевой правильно, на наш взгляд, отмечает невозможность отождествления общепhilosophического понятия пространства и времени с рассмотрением их с точки зрения какой-либо конкретной естественной науки, в данном случае физики¹³. Нам хотелось бы еще отметить, что уже и данные физики говорят против такого уравнивания в правах пространства и времени. Известная теорема Нетер, связывающая симметрию и законы сохранения, дает пример такого неравноправия пространства и времени.

Дело в том, что законы сохранения (т. е. постоянства, неизменности какой-либо величины именно во времени) связаны не только с симметрией пространства (однородностью, изотроп-

¹² Ю. А. Урманцев. О философском и естественно-научном значении некоторых проявлений правизны и левизны в природе. В сб. «О сущности жизни». Изд.-во «Наука», М, 1964, стр. 170.

¹³ П. С. Дышлевой. Пространственно-временные представления общей теории относительности. В сб. «Философские вопросы современной физики», Наукова думка, 1964, стр. 60.

ностью и т. д.), но и с симметрией других, непространственных отношений.

Изложенное выше понимание пространства должно объяснить, почему возникло понимание пространства как протяженности, как самостоятельной сущности. Такое пространство является абстракцией того же типа, как понятие «красоты», «белизны», т. е. «абстрактным предметом».¹⁴ Искать в объективной действительности «красоту», «белизну» как особые предметы, является повторением идей Платона и средневековых реалистов. Точно также, на наш взгляд, рассмотрение пространства как самостоятельной сущности в конечном счете есть платонизм и реализм независимо от того, как рассматривается соотношение пространства и материи.¹⁵

Рассматривая протяженное пространство как объективно-реально существующее наряду с материей, мы совершаем ту ошибку, о которой пишет Ф. Энгельс в «Диалектике природы»: «Сперва создают абстракции, отвлекая их от чувственных вещей, а затем желают познавать их чувственно, желают видеть время и обонять пространство. Эмпирик до того втягивается в привычное ему эмпирическое познание, что воображает себя все еще находящимся в области чувственного познания даже тогда, когда оперирует абстракциями»¹⁶.

Таким образом, пространство как протяженность есть абстракция и как всякая абстракция есть одностороннее и огрубленное отражение действительности и поэтому работает только в определенных пределах.

Такой предел достигнут наукой сегодняшнего дня и это требует замены старых представлений о пространстве новыми, более точно отражающими объективную реальность.

Поступила в редакцию 15 ноября 1965 г.

¹⁴ О понятии «абстрактного предмета» см. Д. П. Горский. Вопросы абстракции и образования понятий, Изд-во АН СССР, М. 1961.

¹⁵ См. указанную работу Г. В. Чефранова.

¹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20, стр. 550.

РАЗВИТИЕ КАТЕГОРИИ «ЦЕЛЬ» В ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЯХ ДРЕВНОСТИ

М. Г. Макаров

Материалистическая диалектика рассматривает философские категории как формы человеческой мысли, обогащающиеся, развивающиеся в процессе развития науки и философии. Учет их динамики, истории позволяет не только уловить возможную тенденцию их дальнейшего изменения. Он показывает также и внутреннюю связь категорий, выступающую особенно отчетливо то на тех, то на других этапах развития. Благодарной задачей представляется в этой связи проследить развитие той или иной категории в философии древнего мира. На этих первых этапах своего осознания общие формы действительности и мышления как бы особенно прозрачны. При всей примитивности, наивности взглядов здесь различимы глубокие связи категорий, часто лишь с трудом обнаруживаемые в философских системах позднейшего времени, а также замечательные догадки, проблески того, что становится понятным и может быть в должной мере оценено лишь с позиций современной науки. Данная статья пытается в какой-то мере дать подтверждение этому в отношении категории «цель» — одного из наиболее ранних и важных понятий философии.

Мы говорим здесь об истории категорий, истории категории «цель» в том числе, в смысле развития осознания, изучения и сознательного применения данной категории. Такое значение надо отличать от реальной истории категорий, т. е. от истории формирования и развития категорий как объективных закономерностей, форм человеческого мышления. Если формирование цели в смысле закономерности практической и познавательной деятельности в основном совпадает с становлением человеческой трудовой деятельности и мышления, то осознание цели, выраженное прежде всего в возникновении соответствующих языковых средств, а затем — в развитии соответствующих философских представлений, отделено от первого многими десятками тысячелетий.

Рассматривая развитие категории, мы смотрим на нее с

позиций современных проблем. Выскивается то, что имеет значение для нас, но что могло быть малозначущим с точки зрения древнего индийца или грека. Мы в значительной мере также отвлекаемся от социально-экономических основ, социально-психологического, мифологического фона развития ранних философских учений, вырывая из целого философских систем, неотделимых в свою очередь от организма азиатской или рабовладельческой формации, эволюцию группы идей, концентрирующихся вокруг проблемы цели и целесообразности.

1

Понятие цели в философских учениях Древнего Востока

1. Возникновение проблемы в учениях ранне-классового общества

Представления о целенаправленности, целесообразности, цели не возникают путем непосредственного изучения самих трудовых действий и мыслительной деятельности или целесообразности биологических явлений. Осознание цели происходит в ходе развития мифологических воззрений, в процессе перехода от них на уровень примитивных философских взглядов. Ранние телеологические представления, проецируя на природу отношения социальных процессов, выступают объективно и в качестве своеобразной «модели» целенаправленной деятельности человека. В то же время элементы критики религиозных и идеалистических учений, вызревая в недрах того же пронизанного мифологическими представлениями сознания, обращены к проблеме цели как наиболее уязвимому, антропоморфному элементу этих учений и пытаются противопоставить им свое, развивающееся в направлении к материализму, понимание.

В «Ригведе» природе приписываются отношения культовых действий общества, она рассматривается как некое гигантское жертвоприношение. Солнце — огонь очага, дождь — жертвенный напиток, гром — религиозный гимн.¹ Отношения целенаправленной деятельности человека отождествляются с отношениями живой и неорганической природы. Человек стремится к богатству (первоначально — к обилию пищи²), как «конь ищет легкую повозку, смеха — потешник, детородный орган ищет влагилице, воду — лягушки.»³

¹ Значение космических процессов приобретают жертвоприношения и в идеологии ацтеков. Солнце, определенная гармония между различными космическими началами, направление мировых процессов, жизнь существуют благодаря человеческой жертве, лишь с ее помощью они могут сохраниться. Приношением кровавых жертв ацтеки считали возможным сохранить жизнь Солнца.

² Д. Чаттопадхьяя, Локаята Даршана, М., 1961, стр. 701.

³ Древнеиндийская философия, М., 1963, стр. 30.

В китайских «Гадательных надписях» эпохи Инь говорится: «Разве не для хорошего урожая бог посылает дождь?». Небо управляет путем своих велений человеческой судьбой. Законы неба определяют неотвратимое главное направление жизни людей — «тао». ⁴ Зародыш идеи естественной необходимости и объективного закона природы, а также — целесообразности в органическом мире, сливается с ранними этическими и правовыми представлениями в учении о предустановленном свыше законе образа жизни, судьбе. «Небо и Земля определяют направление», — говорится в «Книге перемен», ⁵ — древнейшем памятнике китайской философской мысли. Тао — смысл, находящийся вне вещественной формы, определяет постоянное, устойчивое направление изменения вещи как целого. Это действие им осуществляется через «образы», идеи. «Смысл Неба и Земли становится видимым благодаря их настойчивости. Смысл Солнца и Луны становится ясным благодаря их настойчивости. Все движения под Небом становятся едиными через настойчивость.» ⁶ Солнце и Месяц прочно прилипли к небу, чтобы было светло, травы, деревья, хлеба покоятся на Земле и в их сохранении проявляются жизненные силы. ⁷ В конце IX в. д. н. э. складывается китайский миф о древних царях, которые смешивали элемент землю с элементами металлом, деревом, водой и огнем таким образом, чтобы органы полученных существ выполняли определенные цели, чтобы организмом можно было управлять так же, как и обществом. Последнее должно быть устроено так, чтобы держать в порядке его различные организации. Влияние действий государственных деятелей на времена года, погоду признается здесь одновременно с упоминанием о награждающем и наказывающем с определенной целью высшем божестве. ⁸

Момент начала формирования философских телеологических взглядов путем обобщения мифологических представлений, наделавших силы природы намерениями, волей, можно различить в следующем отрывке из Чхандогья-упанишад: «Замыслили небо и землю, замыслили ветер и пространство, замыслили воды и жар. Благодаря их замыслу замышляет дождь; благодаря замыслу дождя замышляет пища; благодаря замыслу пищи замышляют праны; благодаря замыслу пран замышляют мантры; благодаря замыслу мантр замышляют обряды, благодаря замыслу обрядов замышляет мир; благодаря замыслу мира замышляют все. Таков замысел. Почитай же замысел!» ⁹ Звуча-

⁴ Го Мо-Жо, *Бронзовый век*, М., 1959, стр. 56.

⁵ I. Ging, *Das Buch der Wandlungen*. Aus dem Chinesischen R. Wilhelm, Jena, 1924, 2 Buch, S. 199.

⁶ Там же, стр. 246.

⁷ Там же, книга 3, стр. 126.

⁸ Fung Yn-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, 1952, p. 34.

⁹ Древнеиндийская философия, стр. 123.

щее в последней фразе преклонение перед целенаправленной волей является характерным. Телеология в древнейших памятниках связана вообще с осознанием высокого значения целеустремленности человека как важнейшего условия успеха во всех областях жизни общества. — «И началось (тогда) с желания, — оно было первым семенем мысли.»¹⁰ «Атман не может постигнуть тот, кто слаб, кто небрежен, кто предается тапасу без (всякой) цели.»¹¹ «Поистине человек состоит из замысла... Пусть будет у него замысел.»¹² «Каково его желание, такова его воля. Какова его воля, таковы поступки.»¹³ В китайской «Книге перемен» утверждается, что сохранение пути приводит к цели¹⁴, что человек имеет успех, когда он имеет для этого готовые средства.¹⁵

Как можно видеть из вышеизложенного, возникающая категория цели неотделима в ранних философских воззрениях от понятий «образа действия», «направления», «устойчивого направления изменения». Она еще совершенно не отдифференцировалась от понятий необходимости и причинности. Само древнеиндийское словесное обозначение «цели» — «артха» значит одновременно «цель», «желание», «способ», «мотив», «причина».¹⁶ Неисторичным является поэтому применять к рассмотренным воззрениям понятие «телеология» в том значении, в котором оно применяется к определенному роду, противопоставленным материалистическому детерминизму, идеалистическим концепциям.

Однако уже рано начинает пробиваться и интерпретация причинно-целевых зависимостей в духе объективного идеализма. Человеческая мысль начинает становиться сама объектом исследования, возникает возможность абсолютизации отдельных сторон познания, подмены ими объективной действительности. В том же отрывке из Чхандогья-упанишада, в котором

¹⁰ Там же, стр. 35.

¹¹ Там же, стр. 245.

¹² Там же, стр. 91.

¹³ Там же, стр. 179.

¹⁴ I. Ging, Das Buch der Wandlungen, 3 Buch, S. 136.

¹⁵ Там же, книга 2, стр. 259. Высокая оценка целенаправленности человеческой деятельности, сознание решающей роли целесообразной практической деятельности для существования человека связываются с оформляющимся телеологическими воззрениями и в идеологии других ранних цивилизаций. Так, согласно представлениям ацтеков, становление человеческой личности («приобретение лица») состоит в приобретении и сохранении определенной цели деятельности (Мигель Леон-Портилья, *Философия нагуа*, М., 1961, стр. 209). В воззрениях барунди разумность человека измеряется способностью действовать для хорошо обдуманной цели и применять для этого удобные средства. То же относится и к духам предков и верховному существу. Имане, действия которого направлены всегда к одной цели (A. Makarakiza, *La dialectique des barundi*, Acad. Sciences coloniales, T. XIX, fasc. 2, Bruxelles, 1959, p. 14).

¹⁶ H. Zimmer, *Philosophies of India*, N. J., 1951, p. 35.

мы уже видели начало формирования телеологического мировоззрения, можно найти следующие слова: «Я стремлюсь познать познание... я стремлюсь познать мысль, господин.¹⁷ В древнеиндийской философии мы встречаемся с ярко выраженной абсолютизацией слов, в особенности слов, формулирующих цель. Укта (слово) — это земля, воздушное пространство. Из него возникают все существа.¹⁸ Его надо почитать как Брахмана.¹⁹ Знание имени позволяет «действовать по (своему) желанию в пределах того, что имя объемлет», помогая человеку выбирать направление своего действия.²⁰ Слова Вед — направляющая нить для создания всех вещей божеством. В соответствии со словами, пребывающими в его духе, творец создает вещи, как если кто вообще хочет сделать вещь, должен прежде вспомнить обозначающее ее слово.²¹ Очевидно, слово здесь еще не отделяется от обозначаемого им понятия. Слово связывается с общим в вещах, сохраняющимся в потоке их изменения. — «Если индивиды, как корова и т. д. и возникают, то поэтому еще не возникают их виды; так как у субстанций, качеств и деятельностей возникают индивидуальные явления (vyakti), но не формы рода (akriti), и слова (Веды) связаны лишь с видами, а не с индивидами, так как с последними из-за вечности (Вед) связи допустить нельзя. Если поэтому индивиды и возникают, то виды в словах как корова и т. д. вечны.»²²

Как мы уже отметили, мышление человека впервые обращается здесь к исследованию самого себя как определенной реальной силы, своих собственных форм и возможностей. Оно наделяет одновременно со словами и общие понятия характером божественных целей. Общее — нить, связывающая все воедино, внутренний кормчий существ.²³ Брахман — всеобщее, из которого все возникает и в которое все возвращается, подобно тому, как — паутина из паука, растения — из земли, искры — из пылающего огня.²⁴ Всеобъемлющий Брахман, слог Ом, ведет мир, который направляется к нему, как к своей цели. Живя во всех существах, он дарит желания, цели, руководя через эти желания.²⁵ Он — «высшая цель всего».²⁶ Оформляющаяся в поздних Упанишадах эта объективно-идеалистическая по существу телеология не содержит, однако, еще деления на действи-

¹⁷ Древнеиндийская философия, стр. 129.

¹⁸ Там же, стр. 75.

¹⁹ Там же, стр. 121. 167.

²⁰ Там же, стр. 121.

²¹ P. Deussen, Das System des Vedanta, Leipzig, 1906, S. 75.

²² Там же, стр. 74.

²³ W. Ruben, Beginn der Philosophie in Indien. Texte der indischen Philosophie. Aus den Veden. Berlin, 1955, S. 209.

²⁴ Древнеиндийская философия, стр. 241.

²⁵ Там же, стр. 256.

²⁶ Там же, стр. 239.

тельный и потусторонний миры и вытекающей из такого деления идеи внемировой цели. Брахман — не вне мира. Материальный мир — его конкретное эмпирическое проявление и не является прелюдией к достижению некоего другого, потустороннего мира.²⁷

2. Категория «цель» в системах древнеиндийской философии

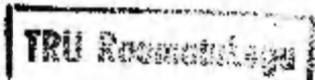
В философских системах классического периода истории индийской философии мы встречаемся с уже оформившейся категорией «цель». Однако четкое разграничение между ней и понятием причины все еще отсутствует. Это в первую очередь относится к санкхье. Согласно этому учению, в основе всего мира лежит материальное начало, пракрити. Оно неразумно, развертывает себя без какого бы то ни было постороннего вмешательства в многочисленные модификации. Только благодаря природным причинам (свабхава), а не вследствие духовного принципа, пракрити превращается в многообразие явлений внешнего мира, образуя различные сочетания гун. Наряду с этим постулируется наличие второго мирового начала, пуруши, приобретающего с эволюцией системы все более ясно выраженные черты психического, духовного (однако придавать этому понятию полностью содержание современного понятия «дух» было бы неверно). Вместе с пурушей в санкхью входит и представление о целесообразном характере действия причин. Они осуществляются ради пуруши, но бессознательно. На деревьях вырастают плоды, вода течет в направлении уклона почвы, железные опилки движутся в направлении к магниту, молоко течет из вымени коровы для кормления теленка. Все это направлено к одной цели — все более и более полному выделению пуруши из первичного смешения его с пракрити.

Интересно отметить, что в качестве примеров бессознательной целесообразности материального мира в санкхье приводятся также и примеры из социальной области. Последние представляют, возможно первое в истории мысли, указание на бессознательно складывающуюся целесообразность общественных отношений. Один человек действует для своего удовольствия, но действия его полезны, служат целям другого человека, хотя ни тот ни другой сознательно к этому не стремятся (например, действия жены и мужа, выступление артистки).²⁸

Идея бессознательной целесообразности в материальном мире, выдвигавшаяся санкхьей, подвергалась критике со стороны последовательно идеалистической и телеологической системы Веданты. «Телеология, отрицающая наличие сознательного творца, лишена смысла. Приспособление средств к целям невозможно без сознательного руководства. Санкхья указывает на

²⁷ С. Kuhn an Raja, Some Fundamental Problems in Indian Philosophy, London, 1960, p. 395—398.

²⁸ Там же, стр. 405—407.



самопроизвольное выделение молока коровой для питания теленка как на пример несознательного, но целесообразного акта. Однако при этом забывается, что корова — живое сознательное существо и выделение молока вызывается ее любовью к теленку. Нельзя привести ни одного убедительного примера, где бы несознательный объект выполнял сложный целесообразный акт.»²⁹

Связанная с пурушей целевая, конечная причина не является в санкхье в противоположность, например, учению Аристотеля, основной, доминирующей формой зависимости. Не носит она также и теологического характера.³⁰

В детерминистско-телеологическом учении санкхьи объединились различные моменты. К ним относится и общая неразвитость категорий, недостаточная еще дифференциация понятий материи и духа, причины и цели, и остаточные элементы анимизма, и этический подход к процессам природы.³¹ Сюда же относится и начало осознания значения проблемы соответствия следствия причине и связанной с ней проблемы структуры, организации множества причинно-следственных отношений.

Известно, что важнейшим вопросом теории причинности в индийской философии был вопрос о предсуществовании или непредсуществовании следствия в его причине. Защищая принцип предсуществования следствия, санкхья считает, что все материальные следствия суть модификации пракрити, исходят из ее вечного лона и возвращаются в него. Следствие — проявление причины, с которой оно неизменно связано. Благодаря этому все не может произойти из всего, но порождение одного явления другим осуществляется только в рамках определенного соответствия. Следствие — лишь актуализация того, что в потенции уже имеется (в противном случае творог мог бы быть произведен из воды, масло — из песка и т. п.).³² Изменение происходит не при порождении причиной следствия, но при перегруппировке, перемене сочетаний причинно-следственных отношений. Имманентная телеология санкхьи включает, таким образом, идею организации, порядка действий материальных причин.³³ Действия гун согласованы подобно маслу, фитилю и пламени в лампе, освещающая цель пуруши.³⁴ Влияние пуруши на это есть действие управления: «Так, как возникший может управлять

²⁹ См. Чаттерджи и Д. Д. Датта, Введение в индийскую философию, М., 1955, стр. 301.

³⁰ Dale Riepe, The Naturalistic Tradition in Indian Thought, Seattle, 1961, p. 200.

³¹ S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Cambridge, 1957, v. I, p. 258.

³² C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, London, 1960, p. 151.

³³ S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, v. I, p. 254.

³⁴ C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 162

колесницей, влекомой конями, то рысью, то галопом, так и душа управляет телом.»³⁵

Складывающееся понятие организующей цели, целесообразности тесно связано с развитием понятия формы явлений. Это объясняется в конечном счете происхождением форм мышления в процессе трудовой деятельности. Отношения, от которых первоначально абстрагировались понятия причинной, целевой связи и формы, были отношениями между орудиями, предметом труда, его результатом, между самими людьми внутри их общины или становящегося государства. Кувшины, посуда, колесницы, дома, сады, ткани и другие предметы, их изготовление служат основными примерами в ранних философских учениях. Формы их, зависящие от определенного расположения частей материала, служат тем или другим целям, являются их воплощением.³⁶ Совершенно естественным является на этой ступени выделение понятий материала — материальной причины, замысла, который организует действия и определяет форму, выступая как цель, причина и форма одновременно.

В санхье мы уже встретились, по существу, с началом различения материальной, действующей (пракрити) и формирующей, конечной (пуруша) причин. Более четко это разделение проводится в школе ньяя, где указывается на три рода причин. Во-первых, это имманентная материальная причина, субстанция, из которой происходит следствие, например, — нити, из которых изготавливается ковер. Следствие внутренне присуще в данном отношении своей причине. Однако в противоположность санхье ньяя разделяет точку зрения непредсуществования следствия в причине. Поэтому в ней особенно подчеркивается значение второго рода причин — неимманентных, формальных. Они направляют и упорядочивают в соответствии с определенным планом действие имманентных причин. Причина именно этого рода определяет расположение и способ связи нитей. благодаря чему

³⁵ Д. Чаттопадхьяя, Локаята Даршана, стр. 449.

³⁶ См. Д. Чаттопадхьяя, Локаята Даршана, стр. 427. Для того, чтобы достичь определенной поставленной перед собой цели, человек был вынужден применять специализированные орудия. Их целевое назначение воплощалось для человека в их форме. Это весьма отчетливо выступает, например, в мировоззрении народа руанда. В руандийском стихотворении, играющем роль обобщающей метафоры, говорится: «Топор рубит, нож подрезает (садовые деревья)». Все предметы действительности направлены в зависимости от их той или иной формы на служение различным целям человека. Польза, приносимая ими и воплощенная в их форме, служит причиной их существования. — А. Кагаге, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Acad. Sciences coloniales, T, XII, fasc. I, Bruxelles, 1956, p. 361—366. Зависимость телеологических воззрений от выступающей в производстве связи цели и формы орудия проглядывает и у презирующего физический труд Платона, См. его диалоги «Кратил», 389, «Политика или государство», 353, А. В последнем, приводимый Платоном пример (орудие подрезывания садовых растений), даже буквально совпадает с примером в руандийском стихотворении.

ковер представляет собою новое качество, которым не обладают образующие его нити сами по себе. Третий род причин — действующие причины. Это — сила, которая помогает материальной причине произвести ее следствие. К таким причинам относятся действия ткача, включающие станок с челноком. Следствие же выступает в роли конечной, целевой причины. В поздней ньяе телеология принимает теистический характер. Горы, моря, небесные светила и все другие сложные явления природы состоят из атомов — своих материальных причин. Неизбежно должна существовать также и разумная неимманентная причина. Без ее руководства материальные причины не в состоянии достигнуть существующей координации. Для этого она должна быть всеведущей, обладать знанием каждого атома. Она является таким образом ничем иным как богом.³⁷

Перенесение социальных, моральных отношений на природу выступает в телеологическом учении ньяи особенно отчетливо. Следы хороших и дурных поступков образуют универсальное моральное начало — адришту, которое является причиной несчастья или счастья человека. Находясь выше естественных причин, адришта в то же время не обладает разумом.³⁸

В близком ньяе учении вайшешики адришта является силой, сообщаемой атомам первоначальное движение. Адришты составляют всеобщий моральный закон дхармы, управляющий порядком Вселенной и определяющий поведение человека. Отклоняется ли магнитная игла, или движется в бокале жемчужина, указывая на виновного, — все это направляется магической силой, управляющей всем.³⁹

В материалистическую традицию древне-индийской философии, восходящую к Упанишатам, входила уже и критика телеологии. Она связана с отрицанием судьбы, воздаяния после смерти. Существующие в литературе упоминания о древних доктринах свабхава-вада и ядричха-вада позволяют заключить следующее. Философские воззрения рассматриваемого периода не располагают еще четко выкристаллизовавшимися категориями причины, цели, необходимости. Религиозным и ранне-идеалистическим учениям о судьбе, божественных целях в мире зарождающаяся материалистическая тенденция не может противопоставить разработанной концепции закона естественной причинности, используя соответствующие категории. Телеологический же характер представлений о (употребляя современную терминологию) структуре причинных цепей, этическая форма первоначального понимания необходимости могли вызвать у ранней

³⁷ С. Чаттерджи и Д. Датта, Введение в индийскую философию, стр. 188.

³⁸ С. Радхакришнан, Индийская философия, т. II М., 1957, стр. 145.

³⁹ W. Ruben, Geschichte der indischen Philosophie, Berlin. 1954, S. 196.

материалистической оппозиции отрицание причинности, необходимого направления изменения вообще. Именно такого рода указания приводятся в отношении свабхава-вада.⁴⁰ Последователи учения ядричха-вада пытались объяснить явления целесообразности в живой природе как естественно возникшие. Острота шипов розы, различная окраска птиц и животных и т. п. возникают случайно, а не по воле бога или мирового духа. «Ворона не имеет никакого понятия о том, что ее гнездо может сломать ветку пальмы, точно так же, как ветка пальмы не имеет понятия о том, что она может быть сломана вороньим гнездом, — все это происходит в силу чистой случайности.»⁴¹

Основоположник древнего материалистического учения адживика Гошала, выступая против религиозных представлений о карме, подчинении всех явлений божественным целям, выдвигал принцип судьбы в качестве объективного принципа, принимающего у него характер необходимости. И у него можно найти отрицание причинности, совпадающее с отрицанием внутренних целей, выдвижение случайности как антителеологического принципа. «Нет причины... нет мотива порчи существ, существа портятся и без мотива... Нет причины, нет мотива чистоты существ, существа очищаются без причины и мотива... Они развиваются вследствие судьбы, случайностей, собственного состояния.»⁴² Обозначение доктрины «развития соответственно собственной природе» терминами «происхождение без причины», «случайное появление» означает в это время, как указывают и некоторые современные буржуазные исследователи, по существу не отрицание собственно причинности, но отбрасывание телеологического учения о карме.⁴³

Трудно судить о том, насколько точны имеющиеся свидетельства. Не исключено быть может, что враги материализма, из рук которых получены эти сообщения, вольно или невольно, представили отрицание сверхъестественной целевой причины в качестве отрицания причинности вообще, как доктрину абсолютной случайности, или во всяком случае преувеличили имевшийся момент смещения причинности со сверхъестественной целенаправленностью.

Чарваки уже несомненно связывали борьбу против телеологии традиционных верований с довольно определенной идеей естественной необходимости, утверждавшейся ими. Явления в природе соединяются между собою не ради каких-то целей, а в

⁴⁰ D. Shastri, A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism, Calcutta, 1957, p. 10.

⁴¹ Н. П. Аникеев, Материалистические направления в древнеиндийской философии, М., 1957, стр. 17.

⁴² M. Dambois, Le Materialisme dans l'Inde ancienne, «La Pensée», 1960, N 92, p. 92.

⁴³ L. Silburn Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde, Paris, 1955, p. 366.

силу естественных законов.⁴⁴ Нет сверхъестественной цели. Природа управляется и направляется сама собой. Считать явления природы вызванными богами или дьяволами, объяснять переживания человека как предначертания провидения значит извращать действительность. Все вещи порождает сама природа: «Кто так изумительно раскрасил павлина или кто заставил кукушку так хорошо куковать? В данном случае это не кто другой, как сама природа.»⁴⁵

Строгая детерминированность всех процессов материального и духовного мира подчеркивается в учении раннего буддизма. Повсюду господствует объективный закон причинности — «закон зависимого происхождения». Нет беспричинных явлений. Следствие превращается в причину и производит другое следствие и так далее без конца. Весь круговорот вселенной происходит «без создателя, без известного начала и будет существовать вечно в силу природы сцепления причины и следствия.»⁴⁶ Отрицание сотворения мира связывается в раннем буддизме с элементом диалектики в понимании цели как выражения недостатка в чем-то у ставящего цель, т. е. — как противоречия. «Если Ишвара (бог) действует с целью, его нельзя назвать совершенным, т. к. цель предполагает необходимость восполнения недостающего или удовлетворения какой-то потребности. А если же он действует бесцельно, он должен быть подобен сумасшедшему или грудному младенцу.»⁴⁷ Намечающаяся противоположность телеологического и детерминистического учений не совпадает полностью с формирующейся противоположностью материализма и идеализма. Если в основном материалистическая ранняя санхья развивалась, как мы видели, телеологические представления, то против телеологии, кроме некоторых материалистических учений, чарваков в том числе, выступал буддизм. И еще раньше в некоторых идеалистических воззрениях ведической литературы можно найти антитеологические утверждения. В Айтарее-араньяке говорится, что цели свойственны только человеку. Только в нем атман достигает высокой степени чистоты, проявляясь в разуме. Разум — это знание того, «что будет завтра». Знание же животных «движимо голодом и жаждой. Они не говорят о том, что они знают, они не видят того, что они знают. Они не знают, (что будет) завтра.»⁴⁸

В более поздних системах буддизма доктрину причинности отстаивало учение сарвастивады, в особенности вайбхашики и саутрантики. Подчеркивается значение намерения, сознательной цели действия. Если вы, метаясь в тыкву, случайно убили

⁴⁴ С. Чаттерджи и Д. Датта, Введение в индийскую философию, стр. 65.

⁴⁵ С. Радхакришнан, Индийская философия, т. 1, стр. 235—236.

⁴⁶ М. Рой, История индийской философии, М., 1958, стр. 15.

⁴⁷ Там же, стр. 292.

⁴⁸ Древнеиндийская философия, стр. 79.

человека, вы не совершили убийства. Всякое познание служит определенной цели. Оно начинается с предварительной выработки идеи и завершается осуществлением желания, порожденного этой идеей.⁴⁹ Эти мысли о значении целеполагания приходят в системе саутрантиков в противоречие с их представлением о моментальности и несвязанности отдельных явлений между собой. Попытка выйти из возникающего противоречия приводит их к весьма интересным идеям, в которых может быть можно увидеть смутную догадку о той форме связи материальных отношений организации и психических явлений, которая в наше время получила научное выражение в понятии информации. Если, согласно саутрантикам, человеческая личность есть нечто иное как серия непрерывно обновляющихся моментальных духовных элементов, в которой каждый отличается от того, который предшествует, и от того, который следует за ним, то каким образом настоящие мысль и действие могут быть результатом, запланированным в предшествующей мысли? Чтобы объяснить, каким образом совершаемое действие может служить ранее поставленной цели, саутрантики прибегли к помощи представления об очень тонких энергиях, не материальных и не идеальных, существующих потенциально и актуализирующихся, когда они связываются с материальной или духовной основой. В таком случае одна из этих энергий — прапти — выступает в роли организующей силы, которая вносит согласование и единство в серию, поток мыслей и действий субъекта. Она обеспечивает непрерывность, преемственность формы, сохраняющейся в прошлом и будущем.⁵⁰

3. Вопрос цели и целесообразности в древнекитайских учениях

Социально-политический и этический характер ранних телеологических учений выражен в древнекитайских учениях особенно отчетливо. Категория цели формируется в результате главным образом размышлений над вопросами государственного, социального, правового, педагогического аспектов общественной жизни.

Конфуций продолжил упоминавшуюся нами традицию китайской идеологии предшествовавшей эпохи представлять небо в качестве сознательно и целеустремленно действующей высшей силы. Веление Неба — путь, закон явлений и действующий человека, определяющий сущность последних. «Почему создает мир для себя заботы? Все пути ведут к тому же месту. Все мысли идут к той же цели.»⁵¹ Целью каждого является достижение и сохра-

⁴⁹ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 1, стр. 532, 616.

⁵⁰ L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, p. 366.

⁵¹ Do-Dinh, P., *Konfuzius in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1960, S. 99.

нение отведенного ему общественного положения, устойчивого состояния «в середине». «Соблюдай надежную середину (джунг)». ⁵² Устойчивое нахождение в центре отведенного общественным строем места, отождествляемая с этим уравновешенность, гармония души есть конечная цель, джунг. ⁵³

Телеологические воззрения конфуцианства принимали все более отчетливо выраженный идеалистический характер по мере превращения этого учения в религиозную доктрину. Сущность вещей, говорится в священной книге конфуцианства «Средина и Постоянство», указывает их назначение. «Это — воля Неба.» ⁵⁴ В книге «Сикинг» утверждается идея всеобщей целесообразности как проявления «воли Неба». — «Небольшая желтая птица . . . знает, где ей нужно гнездиться . . . Тем более . . . человек, который разумнее птицы, непременно должен знать место, где ему нужно оставаться постоянно, исполняя волю Неба.» ⁵⁵

Если у самого Конфуция небо являлось еще частью природы, хотя и наделенной необычайными свойствами, то согласно представителю конфуцианства как официальной религиозно-идеалистической идеологии II-I вв. до н. э. Дун Чжун-шу, небо является божеством. Небо сознательно и целеустремленно управляет всем миром. Его воля, определяющая целенаправленный ход явлений в природе и обществе, является моральным законом. Телеология Дун Чжун-шу антропоцентрична: небо рождает злаки для того, чтобы прокормить людей, взращивает шелковое дерево и коноплю для того, чтобы их одеть.

Еще раньше Мэн-цзы утверждал, что небо наделяет властью правителей — «преемников велений неба». Морально-политическому принципу придается натурфилософское значение. Веления неба проявляются в явлениях мира в качестве «чистого духа». Если он «сосредоточится в птицах», то это поможет летать, если в растениях, то он будет способствовать их «пышному росту», если — в драгоценных камнях, то он «даст им возможность сверкать», если — в человеке, то он будет «способствовать его мудрости». ⁵⁶ В связи с этой телеологией Мэн-цзы высказывал содержательные мысли о внутренней активности человека. Задачей человека является восстановить и укрепить путем внутренних усилий свою добрую природу. Активность человека как проявление общей телеологической сущности действитель-

⁵² Там же:

⁵³ Первоначальное значение — «место поворота». Заметим, что и греч. «телос» одним из первоначальных значений имело — «место поворота в беге».

⁵⁴ «Великая наука» Конфуция, «Вопросы философии и психологии», 1893. кн. 4, стр. 397.

⁵⁵ «Великая наука» Конфуция, «Вопросы философии и психологии», 1893. кн. 1, стр. 33.

⁵⁶ Ян Юн-го, История древнекитайской идеологии, М., 1957, стр. 205.

ности выражается в целеустремленности. Она — условие успеха деятельности.⁵⁷

Материалистическая детерминистская тенденция, отрицающая телеологическую предопределенность действия человека, возникает в древнекитайской философии первоначально в тесном переплетении с самими телеологическими воззрениями. Мо-цзы продолжает наделять небо некоторыми традиционными атрибутами телеологии: оно «любит всю Поднебесную и приносит пользу всему существующему», дарует всему «всеобщую любовь», «всеобщую выгоду» и т. п.⁵⁸ В то же время Мо-цзы выступает против понимания «воли неба» с смысле божественного предопределения. Вера человека в судьбу парализует его деятельность, направленную на благосостояние. Оппозиция телеологической доктрине связана у Мо-цзы с введением категории причины (гу). Как мы это только что видели на материале древнеиндийской философии, уже в самом начале исследование категории причины сталкивается с проблемой соответствия следствия причине. Этой проблеме уделяли внимание и последователи Мо-цзы, моисты. Рассматривая ее, они высказали мысли, содержащие в зародыше некоторые идеи, близкие идее моделирования в процессе познания. Они связывали вопрос имитации одним явлением другого с их принадлежностью одному общему классу явлений, а также с соответствием следствия его причине.⁵⁹

Замеченное относительно критики телеологии в учении Мо-цзы справедливо до некоторой степени и в отношении известной книги «Дао дэ цзин», если не забывать, конечно, глубокое различие между этими учениями в целом. Даосизм считает, что все вещи рождает объективное начало «дао», носящее характер непреложного мирового закона. Оно не руководствуется целями, «никогда не имеет желаний», но следует естественности. «Небо и земля не обладают гуманностью, и они относятся ко всем существам как к траве и животным. «Трава же растет не потому, что она предназначена для корма животных, а животные — не для того, чтобы доставлять человеку мясо. Не существует сверхъестественных сил, которые направляли бы жизнь природы. Благодаря этому все существа живут сами по себе.⁶⁰ В то же время дао сохраняет и черты этической нормы, непреложного нравственного закона жизни человека.

Процесс поляризации первоначально мало дифференцированных воззрений ясно выступает в противопоставлении мистико-религиозному направлению конфуцианства материалисти-

⁵⁷ Там же, стр. 203.

⁵⁸ Там же, стр. 165.

⁵⁹ Fung Yn-Lan, A History of Chinese Philosophy, p. 260—261.

⁶⁰ Ян-Хин-Шуи, Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение. М., 1950, стр. 15.

ческой тенденции, связанной с именем Сюнь-цзы. Изменения в природе — лишь изменения естественных явлений и вещей. Они не означают какой-то воли неба и не связаны с хорошим или плохим в управлении государством. Одним из первых Сюнь-цзы пытается найти причины телеологического заблуждения. Они в том, что люди наблюдают только результаты, не видя приводящих к этим результатам истинных причин. Относительно резкое противопоставление причинности сверхъестественной целевой зависимости было связано с развитием производительных сил (переход к применению железных орудий, развитие сельского хозяйства, ремесел). Детерминизм Сюнь-цзы противостоит телеологии как идейное выражение роста активного, преобразующего природу воздействия человека. Люди не должны преклоняться перед небом, но «почитать себя», рассчитывать на свои силы. Только тогда для них «взойдет солнце». Телеология, вера в судьбу отбрасываются как противоречащие, враждебные покорению природы человеком.⁶¹ Под влиянием Сюнь-цзы Хань-Фэй утверждал, что учение о судьбе — средство обмана людей. Управление в надежде на помощь духов несовместимо с управлением, основанным на законах.⁶²

С критикой телеологии конфуцианства выступил в начале нашей эры крупнейший китайский материалист Ван Чун. Опираясь на достижения китайской науки того времени, в первую очередь — астрономии и медицины, он отверг тезис о способности неба к сознательной деятельности, ибо у неба нет органов чувств — необходимой предпосылки всякой деятельности сознания, а тем самым и целенаправленности. Небо материально, как и весь мир. Мировой процесс — естественный процесс, подчиненный необходимости. Вещи не содержат в себе каких-то целей, к осуществлению которых они бы стремились. Замечательно, что в качестве аргумента против телеологии Ван-Чун выдвигает идею борьбы противоположностей. Если бы небо действовало сознательно и целенаправленно, оно не допустило бы взаимной борьбы вещей и существ, которые будто бы порождаются им самим. Лишенным целей процессам природы он противопоставляет целевой характер человеческих действий. «Путь неба — естественность и он не подобен человеческой деятельности.»⁶³ В последней он придает большое значение сознательно поставленным целям, — «в пути человека заложено деяние (цель) и поэтому он действует и стремится.»⁶⁴ Осуществлять свои цели человек способен, используя взаимодействия и противоречия предметов природы, «Если вещи не могли бы подчи-

⁶¹ Ян Юн-го, История древнекитайской идеологии, стр. 380—381.

⁶² Там же, стр. 417.

⁶³ А. А. Петров, Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель, М., 1954, стр. 56.

⁶⁴ Там же, стр. 64.

няться друг другу, то они не могли бы быть вместе использованы; если бы они не причиняли бы друг другу вреда, то они не были бы пригодны для употребления.»⁶⁵

2

Понятие цели в античной философии

Некоторые закономерности раннего развития категории «цель», проявившиеся в развитии воззрений на Древнем Востоке, прослеживаются и в древнегреческой философии. И здесь развитие началось с малодифференцированных представлений о порождении одних явлений другими. И здесь происходило постепенное расщепление этих представлений на представления о причинной и целевой связях, получившие выражение в категориях причины и цели, телоса. В то же время в развитии греческой философии противоположность материалистического детерминизма и телеологии принимает более резко выраженный характер, сами же категории подвергаются значительно более глубокому исследованию.

1. Развитие представлений о причинно-структурных связях в ранних натурфилософских учениях

На наиболее ранней ступени развития греческой философии представления о порождении одних явлений другими явлениями противопоставлены мифологии, носившей антропоморфный, а тем самым и грубо телеологический характер. Эти представления развиваются в направлении к материалистическому детерминизму, хотя соответствующие категории еще не выработаны. Это ясно показывает различие между объективным применением в самой философии тех или иных общих форм мышления и теоретическим осознанием и разработанным выражением этих форм в виде соответствующих категорий. Начиная с Фалеса, все древнегреческие натурфилософы заняты поисками причин природных явлений — солнечных затмений, грома, молний, ветра, землетрясений, притягательной силы магнита и т. д. Однако категория «причина» в нашем смысле у них первоначально отсутствует. Используемое ими понятие «архэ» означает и вещественное первоначало и необходимый закон и управление.⁶⁶ Согласно Анаксимандру, «оно объемлет все и всем правит.»⁶⁷ Анаксимен утверждал, что дыхание и воздух охватывают весь

⁶⁵ Там же, стр. 70.

⁶⁶ The law of the *αρχή* establishes here a *μὴν-αρχία* and means not only «beginning» but also «government» or «rule» H. Kelsen, *Society and Nature*, Chicago, 1943, p. 234.

⁶⁷ А. Маковельский, *Досократики*, Казань, 1914, ч. 1, стр. 40.

космос подобно тому, как «правит» нами наша душа, которая есть тоже воздух.⁶⁸

На понимание отношения зависимости между явлениями в ранних греческих учениях накладывают печать две, характерные для этого этапа развития мысли, идеи — гилозоизма и эстетического понимания мира как прекрасного. Исторически уходя корнями в анимистические представления, следы чего вероятно различимы еще у Фалеса, гилозоизм тем не менее исключает самостоятельное существование духа, сверхъестественных нематериальных сил. Это достигается путем приписывания материальной природе, составляющим ее вещественным элементам некоторых общих свойств живых и ощущающих существ. У ионийских философов мы не находим понятий, отвечающих целесообразности органического существа. Анаксимандр, пытавшийся дать объяснение возникновению и превращениям животных при помощи простых физических причин, не видит как будто проблемы целесообразности их организации. Уже поэтому гилозоистическое рассмотрение природы в качестве одушевленного существа не ставило вопроса о происхождении целесообразного устройства этого существа — природы. Целесообразность выражается здесь более общим представлением гармонии, взаимосоответствия явлений, их упорядоченности, организации. Гармония космоса воспринимается в ее эстетическом аспекте. «Прекраснее всего мир», — сказал будто бы Фалес.⁶⁹

Уже на этой ступени своего развития научная мысль пытается дать количественное, математическое выражение упорядоченности, организованности природных явлений. Возможность числового выражения объективного порядка явлений природы осознается как тождество числа и объективного порядка, организации и понимаемые таким образом числа принимаются в качестве субстанционального первоначала действительности. Гармония, согласно Пифагору, есть заключающаяся в этих мировых началах соразмерность. Число является одновременно и телесной субстанцией и живой, разумной силой, вызывающей присущее всей действительности стремление к гармонии, пропорции, направляющее к реализации последних. Число — «первый образец творения мира», «орган суждения творца мира, бога».⁷⁰ Пифагорейцы понимали свои числа структурно. Они образовывали их путем мысленного очерчивания вещей, мысленного скольжения по их границам.⁷¹ Нам неизвестно, чтобы у пифагорейцев имелись прямые выводы о числах как целях действительности.

⁶⁸ «Правит» — переводит W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1938, S. 95.

У А. Маковельского же переведено «сдерживается», цит. соч., стр. 57.

⁶⁹ А. Маковельский, *Досократики*, ч. 1, стр. 13.

⁷⁰ Там же, стр. 82.

⁷¹ А. Ф. Лосев, *История античной эстетики*, М., 1963, стр. 269.

Однако по существу числа обладают у них уже функциями имманентных целей и сущностных форм бытия. Происходит становление «арифметической» или «геометрической», как выражаются некоторые исследователи, телеологии.⁷²

Достижением диалектической мысли Гераклита в рассмотрении этой же проблемы необходимой связи явлений и их гармоничного соответствия, организации служит образное выражение идеи стихийного характера последних. Для Гераклита вопрос организации вселенной играет большее значение, чем для его предшественников. «Они все исходили из традиционного постулата, происходящего из мифологии и через мифологию из самого общества, о вселенной, которая развилась во времени. Его вселенная является вневременной и самоуправляющейся».⁷³ Объяснение закономерного характера природы, цикличности, ритма протекающих в ней процессов по аналогии с обществом⁷⁴, сливающееся с общим гилозоистическим миропониманием, является весьма вероятным источником идеи «всуправляющего» логоса у Гераклита.

Этот логос, символизируя упорядоченность, саморегуляцию бытия, проявляется в структурном оформлении, ритмическом равновесии природы. М. К. Петров, критикуя понимание логоса в работе Ф. Х. Кессиди⁷⁵, как выражения гармонии, меры, целесообразности, указывает на то обстоятельство, что среди фрагментов нет ни одного, в котором логос был бы определен самим Гераклитом как «управляющий». М. К. Петров указывает также на тот факт, что Платон и Аристотель, ухватившиеся с такой радостью за «нус» Анаксагора, ни словом не обмолвились о логосе Гераклита, хотя такой логос, считайся он самим Гераклитом «управляющим», был бы функционально подобен «нусу».⁷⁶ Замечания М. К. Петрова справедливо обращают внимание на необходимость более тщательного анализа источников. Однако нам кажется все же, что идея управляющего логоса у Гераклита (независимо от того, какова была подлинная словесная формулировка этой мысли самим Гераклитом) никак не могла бы рассматриваться в качестве эквивалента «нуса» Анаксагора. У Гераклита закономерный порядок, как бы разумная гармония мира устанавливается стихийно, слепо в хаотичной борьбе противоположностей. Хаос — не только исторически предшествующая ступень в развитии космоса. Он — вечная и всеобщая сторона действительности, проявление ее материальной сущности.

⁷² А. Е. Наас, *Ästhetische und teleologische Gesichtspunkte in der antiken Physik*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», В. XXII, 1909.

⁷³ Дж. Томсон, *Первые философы*, М., 1959, стр. 264.

⁷⁴ Н. Келсен, *Society and Nature*, 233.

⁷⁴ Ф. Х. Кессиди, *Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского*, М., 1963.

⁷⁶ М. К. Петров, *Новое исследование философии Гераклита*, «Вопросы философии», 1964, № 10.

Поэтому прекраснейший строй мира, при всей его строгой закономерности, господстве меры — лишь как бы куча сору, насыпанная наудачу.⁷⁷ Гераклит рисует потрясающую своей философской трагичностью картину: «вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки: царство (над миром) принадлежит ребенку.»⁷⁸ Неудивительно, что образ целесообразной гармонии, управления, складывающихся стихийно, через случайные, хаотические столкновения противоположных сил, не мог рассматриваться Платоном и Аристотелем ни в какой мере в качестве предшественника их телеологических концепций.

Противоположности хаотического и организованного принимают в философии Эмпедокла вид двух космических, враждующих между собою начал — Любви и Вражды. Любовь — персонифицированная, овеществленная сила, прототипом которой является, возможно, половое влечение, определяет единство, соединение элементов, соответствующее закономерным пропорциям, которые лежат в основе симметрии, гармонии всего разумного и прекрасного в мире. Если ограничиться только формой этого учения, то в представлении о Любви, Киприде как космической силе можно увидеть религиозно-телеологический момент космологии Эмпедокла.⁷⁹ По содержанию же идеи Эмпедокла развиваются в направлении утверждения причинного, ателеологического понимания природы, принимающего у него, впервые в древнегреческой философии, относительно отчетливо выраженный характер.

Последнее связано с тем, что Эмпедокл первым из греческих философов ясно осознал проблему объективной целесообразности животных организмов (целесообразное устройство глаза, уха, сердца, зубов, целесообразность комбинации элементов, образующих кости и т. д.). Он проводит аналогию между органами тела и служащими определенным целям орудиями труда. Целесообразное строение организмов, внутренняя согласованность между функциями различных органов, не является у него реализацией целей Любви, ее разумной деятельности, как это должно было бы быть, если бы им действительно вкладывалось религиозно-телеологическое содержание в этот образ. Любовь вызвала возникновение вначале отдельных органов естественным действием физических причин. Усиление действия Любви выразилось в общем стремлении всех «одночленных органов» к соединению друг с другом, происходившему слепо, без какой-либо цели или разумного плана. «И все то, что соединилось друг

⁷⁷ А. Маковельский, Досократики, ч. 1, стр. 167.

⁷⁸ Там же, стр. 156.

⁷⁹ Как это делает С. Капп, Religion and Natural Philosophy in Empedocles Doctrine of the Soul: «Archiv für Geschichte der Philosophie», В. 42, Н. 1, 1960.

е другом так, что было в состоянии сохраниться, стало животными и выжило вследствие взаимного восполнения того, что недоставало другому... Все, что не сошлось по соответствующему соотношению, погибло.»⁸⁰ Созданные могучей силой воображения Эмпедокла фантастические картины его космогонии содержат идею сохранения, выживания целесообразно организованных форм, уцелевших среди обреченных неприспособленных комбинаций.

Та общая сторона действительности, которую мы понимаем сейчас как закономерный порядок, структурность материального мира, взаимосоответствие его явлений и которая в чувственно-образном мышлении Эмпедокла была выражена в символе космической Любви, нашла отражение в понятии «нус» философии Анаксагора. «Нус» уже ничего не сохраняет в себе из своего гилозоистического происхождения. Основанное прежде всего на наблюдениях за движением небесного свода это понятие в высокой степени абстрактно. Противостоящий остальному материальному миру, но и носящий сам вещественный характер, «нус» разделяет находившиеся в состоянии хаотического смешения вещи, играет роль первопричины миропорядка, источника красоты и справедливости.⁸¹ Мир «управляем и разделяем господствующим над ним умом.»⁸² Принцип организации и дифференциации, он может выполнять роль структурного, разграничивающего начала в представлении Анаксагора только как абстракция этой стороны действительности, а следовательно — как абсолютно чистое, несмешанное ни с чем другим, везде одинаковое с самим собою (т. е. — исключаяющее какие бы то ни было внутренние различия).⁸³ Вмешательство «нуса» определяет принятие неопределенным материальным началом определенных форм.⁸⁴ Для нас важно выразить отношение к старому спорному вопросу: является ли «нус» Анаксагора телеологическим представлением?

Против того, чтобы толковать этот принцип в духе телеологии говорит то, что Анаксагор решительно выступает против антропоцентризма традиционной религии, «разменивая божество на действующие без разумной цели причины, на силы, не заботящиеся о людях.»⁸⁵ Он ищет причину того, что «вещи приведены в систему, ... в воздухах, эфирах, водах.»⁸⁶ Положение же о вещественности «нуса» нельзя считать достаточным аргументом в пользу его ателеологической интерпретации. В исто-

⁸⁰ А. Маковельский, Досократики, 1915, ч. II, стр. 200.

⁸¹ Античные философы. Киев, 1955, стр. 61, 62, 64, 70.

⁸² Там же, стр. 67.

⁸³ Там же, стр. 71.

⁸⁴ Там же, стр. 67.

⁸⁵ Там же, стр. 63.

⁸⁶ Там же, стр. 64.

рии философии и науки телеологические воззрения нередко бывали связаны с наделением целестремительными свойствами особых флюидов, эфира, протоплазмы и проч., причем вещественный характер последних ничуть не лишал эти теории их телеологической сущности. Нам кажется до некоторой степени упрощением категорические заявления о том, что «нус» не есть... телеологический принцип,⁸⁷ что противоположное мнение есть лишь домысел идеалистов, или даже, что он есть выражение механической силы, причины ускорения вращательного движения небесного свода.⁸⁸

Против категоричности таких утверждений говорят свидетельства об отождествлении Анаксагором «нуса» с душой живых существ, с разумом человека, а также его слова о том, что «нус» определил порядок всего, «как должно было быть в будущем». Конечно, последнее высказывание Анаксагора может быть истолковано примерно следующим образом. «Нус» — символический образ математически выражаемой динамической закономерности движения. В нем содержится информация о всех прошлых, настоящих и будущих состояниях определяемой этой закономерностью системы нашего мира — идея, как бы превосходящая концепцию абсолютного механистического детерминизма Лапласа. Кроме вероятной модернизации взглядов Анаксагора подобным истолкованием, необходимо иметь в виду, что и концепция Лапласа была свойственна телеологическая тенденция. Нам же думается, что к учению Анаксагора неприменимы современные представления о телеологии и антителеологии. Оно не является полностью ни одним из них. Будучи материалистическим для своего времени, не противореча складывавшейся концепции действующей материальной причины, оно вобрало в себя в то же время многое из того, что вошло затем в содержание телеологических воззрений.

Это же можно отнести и к учению Диогена Аполлонийского, как бы подытоживающему учения древнейших натурфилософов. Он связал «нус» Анаксагора с воздухом как мировым первоначалом учения Анаксимена. Воздух обладает разумом, всем управляет и над всем господствует. Разумность воздуха, как лежащего в основе всех явлений вещества, он выводит из свойственной всему строгой меры, упорядоченности действительности. В то же время, говоря, что от воздуха и происходит «нус», Диоген Аполлонийский проявляет тенденцию к отделению мышления от вещественной субстанции.⁸⁹ Это вело натурфилософию к разложению, в особенности же — к расщеплению недифференци-

⁸⁷ История философии, 1941, т. 1, стр. 92.

⁸⁸ R. Schöttlaender, *Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen*, Berlin, 1964, S. 84.

⁸⁹ А. Ф. Лосев, *История античной эстетики*, стр. 419.

рованного представления о необходимой связи на концепции материальных причин и надматериальных целей, телоса.⁹⁰

Внешним проявлением отсутствия четко осознанного различия между материальной, действующей и целевой причинами в учениях ранних натурфилософов служит в частности то, что здесь мы не встречаем и соответствующих терминов — «аитиа» и «телос». Устойчивое значение причины, основания «аитиа» приобретает первоначально в языке медицины.⁹¹

«Аитиа» гиппократиков однако еще не действующая причина в механистическом понимании, исключая отношение целесообразности. У Гипократа с понятием причины связаны зачатки представлений о подвижном равновесии организма и саморегуляции, направленной на сохранение этого равновесия. (Очевидно еще до этого здоровье как «равноправие», равновесие образующих организм противоположностей понимал Алкмеон, обозначая его термином «изономия», близким пифагорейской «гармонии».)⁹² Внутри границ равновесия составляющих живое тело элементов происходит колебание между максимумом и минимумом. «Дело в том, что ни один (из этих элементов) не может получить полного господства (над другим) по следующим причинам. Если бы огонь дошел до самого конца воды, то у него оказался бы недостаток в пище. Поэтому он поворачивает назад туда, откуда он может получать пищу. Равным образом, если вода доходит до самого конца огня, то ей недостает (способности) движения. Итак, она останавливается на этой (точке), а когда она стоит, она более не имеет (никакой) силы, но уже (сама) становится добычей нападающего (на нее) огня. По этим причинам ни тот, ни другой (элемент) не могут получить полного господства.»⁹³ Равновесие основано, таким образом, на взаимодействии составляющих организм элементов, в котором результат усиления действия одного из элементов приводит в конечном счете в ослаблению этого действия. Зависимость носит круговой характер: «Плетущие венки выют (их), работая в кругу. (Начиная) с начала, они и кончают у начала. Точно такое же круговращение (есть) в теле: откуда оно начинается, там и кончается.»⁹⁴ Благодаря этому природа организма сама себе помогает, восстанавливая нарушенное равновесие, излечивая болезнь. «Природа сама собой умеет (делать) то же

⁹⁰ Необоснованность приписывания самому Диогену Аполлонийскому телеологической концепции показана в статье F. Hüffmeier, *Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollona*, «Philologus», В. 107, Н. 1/2, 1963.

⁹¹ См. С. Göring, *Über d. Begriff d. Ursache in der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1874, S. 21.; P. De Lacy, *The Problem of Causation in Plato's Philosophy*, Princeton, 1939, p. 97; W. Jaeger, *Paideia*, New York, 1945, v. I, p. 393.

⁹² А. Маковельский, *Досократики*, ч. 1, стр. 203.

⁹³ Там же, стр. 169.

⁹⁴ Там же, стр. 176.

самое»⁹⁵ (т. е. — восстанавливать здоровье). Эти, замечательные с точки зрения исторического развития понятия целесообразности, идеи не могут быть основанием для сближения взглядов гиппократиков с телеологическими воззрениями Галена, как это делает W. Jaeger, желающий подчеркнуть несводимость взглядов гиппократиков к механистическому пониманию причинности.⁹⁶ Тем не менее фактом является то, что первоначальное выдвижение зародыша идей объективной целесообразности, саморегуляции, обратной связи не является заслугой идеалистической телеологии, а принадлежит материалистической натурфилософии и медицине.

2. Категория «цель» в телеологических системах античной философии

Дальнейшее развитие понимания целевых отношений, категории «цель» было связано с выделением этого понятия и противопоставлением его более четко сформулированному понятию действующей причины. Отделение категории «цель» от категории «действующая причина» не могло не принять на этом уровне развития вида телеологии и развиваться в основном в идеалистической философии.

Резкое выдвижение телеологических идей в их противопоставлении материализму связано по всей вероятности с осуществленным Сократом общим поворотом от материалистической натурфилософии к идеализму. Для обоснования телеологии Сократ использовал, как об этом свидетельствует Ксенофонт, факты органической целесообразности — как строения организма, так и его инстинктов. Приводимые Сократом примеры целесообразности в органической природе многочисленнее и более определенно сформулированы, чем отдельные замечания Эмпедокла и врачей. Целесообразно отношение строения органа и функции, являющейся его целью: глаза созданы для того, чтобы видеть, уши, чтобы слышать, нос, чтобы обонять и т. д. Глаза защищаются специально устроенными для этого веками, ресницами, бровями. Различные формы зубов приспособлены к различному, совершенно определенным функциям. Рот расположен целесообразно рядом с важнейшими органами чувств. Целесообразны инстинкты деторождения, материнства, самосохранения. Отсюда Сократом делался вывод о необходимом существовании высшего художника, заботящегося о живых существах, — бога. Вещи творятся его разумом для пользы живых существ, для человека же, в особенности.⁹⁷ Направленность всего на пользу исключает слепую случайность.

⁹⁵ Там же, стр. 175.

⁹⁶ W. Jaeger, *Paideia*, v. III, 27—29.

⁹⁷ Ксенофонт Афинский, Сократические сочинения, М.-Л., 1935, стр. 44—47.

Высказанные Сократом телеологические идеи были развиты Платоном в первую в древнегреческой философии телеологическую систему. Роль целей развития вещей, внешних по отношению к последним, в философии Платона играют идеи — оторванные от реального, конкретного роды и виды вещей. Существование вещи объясняется тем, что она стремится быть подобной идее как своему образцу. Следовательно, ей так лучше. Цель и добро совпадают. Однако вещь не сама по себе стремится к цели. Ее направляет в этом «верховный ум». Он — высшая идея в мировой иерархии идей, идея добра вообще, абсолютная цель всего, божество. Действие его проявляется в господствующем в мире порядке, во всеобщей целесообразности. Он определяет систематическое единство сущностей всех вещей, взаимосвязь частей мира как целого. Тем самым бог здесь представляет собою оторванное от действительности и противопоставленное ей понятие всеобщей закономерной связи.» Скажем ли..., что все вместе, — все так называемое целое управляется силою неразумною, слепую и случайною, или, напротив, ... строитель и правитель есть ум и какое-то дивное разумение? ... Мысль об устрояющем все уме кажется достойною зрелища, представляемого и миром, и солнцем, и луною, и звездами, и всем круговращением.»⁹⁸

Конечная мировая цель совпадает у Платона с абсолютным идеалом прекрасного. Целесообразность мира проявляется во всеобщем стремлении к красоте, заключающейся в математической гармонии, находящейся над природой. Эстетические моменты платоновской телеологии идеализируют геометрические закономерности, раскрывавшиеся в то время развитием математики, астрономии, акустики.⁹⁹

Последним обстоятельством объясняются, очевидно, симпатии, которые платоновская телеология может до сих пор еще вызывать у некоторых представителей естествознания.¹⁰⁰ В своих поздних произведениях Платон включил в свою телеологию ряд мистических идей пифагорейцев. Все состоит из бесформенного бесконечного и предельного, ограничивающего, формирующего, это бесконечное. Математические формы — промежуточный член, посредством которого идея целесообразно формирует неопределенную бесконечность.

Цель — упорядочивающее, организующее начало, определяющее порядок связи частей, которые составляют продукт дея-

⁹⁸ Платон, Филеб, Сочинения, СПб.-М., ч. 5, 1879, стр. 88.

⁹⁹ См. G. Nador, Platon und das Problem des Naturgesetzes, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1956, Н. 3.

¹⁰⁰ См., например, W. Heisenberg, Platon und die moderne Physik, Festschrift für E. Prätorius, Inselverlag, 1954.

тельности как целое. «...Каждый смотря на свое дело, не наобум станет выбирать нечто и прилагать к собственной работе, что прилагает, но будет делать это с целью, чтобы своему произведению сообщить известный образ.» Живописец, домостроитель, кораблестроитель, художник, всякий создающий вообще, врач и т. д. «что ни кладет, — кладет в какой-либо порядок и требует, чтобы одно было приложено и подстроено под другое, пока целое не придет в состояние упорядоченного и благоустроенного произведения.»¹⁰¹ Соответственно и бог не творит не из чего, но вносит организованность. Внесение организующего начала, управление служит специфическим проявлением цели. Определяемое разумной целью движение должно иметь круговой характер, сохраняя определенное отношение к одному и тому же, определенную последовательность.¹⁰²

Наряду с целями Платон допускает также и существование материальных действующих причин. Однако их действие полностью подчинено целевым причинам. Они — только условия осуществления последних, побочные, вспомогательные причины, лишенные разумения и поэтому сами по себе способные производить одно беспорядочно случайное.¹⁰³ Так у организмов роль побочных, действующих причин играет строение органов. Бог пользуется ими «как служебными средствами, чтобы осуществить по возможности идею наилучшего.»¹⁰⁴ На организм переносится то же, что Платон высказывает, как мы знаем, по отношению к миру в целом. Действие части приобретает разумный смысл лишь в деятельности целого. Только при рассмотрении отдельных органов в единстве со всем организмом становится очевидным их целесообразный характер. Органическая целесообразность принимает мистический смысл. Так, например, главной причиной зрения служит цель созерцания вселенной, познание стройности движения небесных светил для исправления движения нашей души. Физическое же устройство глаза — лишь вспомогательная причина в данном случае. Совершенство организмов зависит от того, насколько они приближаются к своим идеальным прообразам. Их целесообразность не является полной. Абсолютная целесообразность достигается только в мире идей.

Реакционный характер телеологии проявился при первом же ее оформлении в систему в философии Платона, где она непосредственно переходит в теологию и мистику. Платоном ясно выражена и догматическая природа телеологических концепций. Платон сам следующим образом характеризует свой собственный телеологический способ мышления и определения

¹⁰¹ Платон, Горгияс, Сочинения, ч. II, Спб, 1863, стр. 330.

¹⁰² Платон, Законы, Творения, Петербург, 1923, XIV, стр. 140.

¹⁰³ Платон, Тимей, Сочинения, ч. 6, 1879, стр. 417.

¹⁰⁴ Там же.

истины: «... я вступил на этот путь и всякий раз привожу то основание, которое признаю самым сильным; все то, что согласуется, по моему мнению, с этим основанием, я признаю истинным, поскольку дело идет о причине и обо всем прочем; то же, что с ним не согласуется, я считаю не истинным.»¹⁰⁵ Цель — прекрасное и истинное само по себе. Все остальное может быть истинным лишь в меру своего соответствия наперед заданной и неизменной идее-цели.

У Платона категории причины и цели не разработаны еще в их подробностях, отсутствует их специальный анализ. Это — телеологическая система без специальной разработки ее категорий.

Наиболее содержательное для того времени отрицание телеологии внешних целей Платона было осуществлено с позиций телеологии же, но — телеологии внутренних целей. Создание Аристотелем всеохватывающей системы телеологии связано с первым в истории философии глубоким анализом самого понятия цели.

Аристотель

Аристотель указал, в частности, на то, что отношение чувственных вещей к идеям не объясняет в платоновской философии движения вещей. Если идеи — творческие принципы всякого конкретного движения, то как они могут выступать в этой роли, будучи обособлены в какой-то отдельный мир, лишенный точек соприкосновения с действительным чувственным миром? Пытаясь преодолеть эти трудности, Аристотель перевел идеи из умопостигаемого мира в реальный чувственный мир, превратя их в формы, внутренние цели движения вещей.

В историко-философских исследованиях отмечается зависимость аристотелевского учения о целях от телеологической физики позднего Платона. В то же время телеология Аристотеля была призвана обосновать важнейшую тенденцию научной деятельности его — признание в качестве «первой сущности» отдельных конкретных вещей. Понятие «телос» выступает в соответствии с этим как выражение организующего принципа, той силы, которая составляет специфику данной вещи, отличающую ее от вещей других видов. Цель каждой вещи является полезным началом, способствующим устойчивости, сохранению определенности данной вещи. Конечная причина есть осуществление и сохранение формы вещи.¹⁰⁶

«Телос» Аристотеля — многогранное, очень богатое содержа-

¹⁰⁵ Платон, Федон, Творения, т. 1, 1923, стр. 185.

¹⁰⁶ См. W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, S. 66; В. П. Зубов, *Аристотель*, М., 1963, стр. 171.

нием понятие, далеко не полностью совпадающее с современной категорией «цель», а также — с «конечной причиной» в понимании средневековой схоластики или идеалистической философии нашего времени.

Телос в качестве формы вещи составляет, во-первых, предел, границу вещи как в смысле ее устойчивых очертаний, фигуры, так и в смысле предела познания.¹⁰⁷ В этом проявляется неразличение Аристотелем онтологического и гносеологического подходов к рассматриваемой проблеме: предел для познания отождествляется с пределом для самой вещи. Поскольку познание подчиняется определенной цели, достижение которой служит его конечным пунктом, постольку и объективные границы вещи служат ее естественной целью. Цель может выступать и в качестве промежуточной (ходьба — для здоровья, здоровье же — для счастья). Однако, во-первых, всегда должна иметься последняя, конечная цель — «такая, которая не существует для другого, а для которой — все другое», во-вторых же, цель имеет самодовлеющий характер, т. е. ее служебное значение не может быть условием ее собственного качества цели. Целевой процесс является ограниченным, замкнутым процессом. «Цель есть предел» и для Аристотеля защищаемый им принцип конечности мира совпадает с универсальным телеологическим принципом.

Понятие «телос» выражает не только внешний предел вещи, но и ее внутреннюю организацию, структуру, лежащую в основе качественного своеобразия. Эта структура составляет «вторую сущность», суть бытия вещи, ее видовую специфику. Выражая существенное отношение элементов явления, общее для данного вида, телос близко современным понятиям целостности и закона явления. В понимании Аристотеля внутренняя структура, объединяющая элементы в единое целое, организация как определяющий качество данной вещи фактор могут существовать только в роли целенаправленного порядка. «Все здесь слажено, направляясь на одну цель...»¹⁰⁸ Не рискуя допустить ошибки модернизации, отметим значение для этих мыслей Аристотеля его размышлений над отношениями управления, регулирования внутренней организации общественных процессов. «Мир не хочет, чтобы им управляли плохо.»¹⁰⁹ Аристотель хочет противопоставить свое понимание природы организации представлению структурного аспекта мира Анаксагором в виде особого рода вещества. Если бы форма была материальной, она должна была бы состоять из материальных же частей. Но форма не может быть составленной из таких частей, т. к. в подобном случае имела бы место бесконечность форм данной формы, чего Аристотель не допускает. Поэтому, с его точки зрения, логически не-

¹⁰⁷ Аристотель, *Метафизика*, V, 17, 1022. М.—Л., 1934, стр. 98.

¹⁰⁸ Аристотель, *Метафизика*, XII, 10, 1075, стр. 216.

¹⁰⁹ Там же, XII, 10, 1076, стр. 217.

обходим вывод о нематериальной природе формы, совпадающей по способу своего существования с понятием, целью.

В философии Аристотеля связь и в значительной степени совпадение категорий формы и цели, с которым мы встречались уже и в некоторых других учениях древности, приобретает особенно важное значение. Форма — образ и принцип вещи, оформленное и формирующее. Она — причина существования вещи, т. к. последняя без нее не существует (формальная причина). Поскольку форма существует в процессе становления вещи, она выступает в качестве цели, к которой этот процесс стремится, как целевая причина.

В значительном совпадении цели и формы у Аристотеля проявляется некоторая особенность теоретического мышления античной эпохи. Здесь доминируют структурные категории (общее-единичное, форма, целое-часть, соответствие, сущность и т. д.), категории детерминизма (причина, цель, необходимость-случайность, возможность) рассматриваются преимущественно в их структурном аспекте. Возможно, что в основе этого лежит характерный для античной науки отрыв от практики, презрение к материальной трудовой деятельности. Это отличает мысль этого времени от, направленной на практические нужды развивающегося капиталистического производства, научной мысли нового времени. В последней в центре внимания — предсказание будущих событий, исследование причин которых можно использовать для создания, производства новых вещей. Для Аристотеля же причина не отделяется от определяемой ею вещи, совпадая с ее структурой. «(… Вопрос о том), что есть, тождествен (с вопросом о том), почему есть.»¹¹⁰ Познание причины есть познание отношений, формы вещи и не может осуществиться до возникновения этой вещи. «(… Нельзя) то, почему есть (данная вещь), познать раньше, чем то, что (она) есть.»¹¹¹ Так при рассмотрении причины затмения луны Аристотеля интересует только то, какие пространственные соотношения лежат в основе этого явления и какова форма силлогизма, при помощи которого эти соотношения могут быть выражены, но он не использует этого, чтобы сделать затмения предсказуемыми.¹¹²

Телос играет также роль конечной причины вещей. Из четырех родов причин материя (материальная причина) является пассивным началом, по существу лишь условием действия остальных причин. Цель первична по отношению к материи, ибо она — причина определенной материя, а не материя — причина

¹¹⁰ Аристотель, Аналитика, II, 2, 90, Госполитиздат, 1952, стр. 251.

¹¹¹ Там же, II, 8, 93, стр. 263.

¹¹² Там же. О доминировании структурного рассмотрения действительности в античной философии вообще, у Аристотеля в особенности, см. K. Fritz, *Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat d. Griechen*, «*Studium Generale*», 1961, Н. 10—11.

определенной цели.¹¹³ Формальная причина, как уже говорилось, совпадает в процессе движения с конечной причиной. Движущая причина имеет материальный и необходимый характер, но в своей функции полностью определяется целевой причиной, будучи действием последней через посредство определенной материальной вещи, существуя «ради определенной цели». «Выводить причины из необходимости похоже на то, как если бы кто-нибудь стал думать, что вода выпускается у водяночных только по причине ножа, а не здоровья, ради которого нож произвел разрез.»¹¹⁴

Движущая причина не только подчинена цели, но и в известном отношении совпадает с последней. Для обоснования этой мысли Аристотель использует соответствие следствия причине, которое, как мы видели, играло значительную роль и в развитии телеологических представлений древнеиндийской философии. «Всякая сущность возникает благодаря действию сущности того же вида.»; «А так как движущей причиной является в области вещей, возникающих естественным путем, для человека — человек, а в отношении предметов, определяемых мыслью — форма или то, что противоположно ей, поэтому в известном смысле можно принимать три начала, а другом — их четыре. Ведь врачебное искусство есть некоторым образом здоровье, равно как искусство строительное есть форма дома, и человек рождает человека.»¹¹⁵

Цель движет тем, что она желаемая и вызывает к себе влечение, сама при этом не находясь в движении.¹¹⁶ Правда, телос может в некоторых случаях сам представлять образ деятельности, движения, но взятого в его качественной определенности, устойчивости, как, например, пила существует ради пиления.¹¹⁷ Цели отдельных вещей и живых существ преходящи, сменяют друг друга. Вечной является высшая цель мира, перводвижитель, но и он не «подобен спящему», а находится в постоянной деятельности, мысля о самом себе.¹¹⁸ Телос, форма, сами неподвижны, являются в то же время деятельным началом, внутренним источником движения вещей, структурной связью этого движения.

Движение понимается как переход возможности в действительность — реализация формы в материи. Вещи суть выявление вечных форм, составляющих момент устойчивости, покоя в превращениях явлений. Возможность, переходя в действитель-

¹¹³ Аристотель, Физика, II, 9, 200, Соцэкгиз, 1936, стр. 39.

¹¹⁴ Аристотель, О возникновении животных, V, 8, 789, М.-Л., стр. 213.

¹¹⁵ Аристотель, Метафизика, XII, 4, 1070, стр. 207.

¹¹⁶ Там же, XII, 7, 1072, стр. 210.

¹¹⁷ Аристотель, О частях животных, I, 5, 645, стр. 51, Госиздат. биол. и мед. лит., 1937.

¹¹⁸ Аристотель, Метафизика, XII, 7, 1072, стр. 211, XII, 9, 1074, стр. 215.

ность, стремится к наиболее полному раскрытию формы, ее отчетливому и правильному осуществлению, как к своей цели. Тем самым телеология Аристотеля выражает идею становления и самодвижения земных явлений, отвечающую динамическому характеру его философии. Телеологическое объяснение получают все три допускаемые им рода возникновения вещей: естественное, искусственное и происходящее само собою.

Для изучения развития категории цели исключительный интерес представляет собою анализ Аристотелем второго, искусственного рода возникновения. Здесь впервые в истории философии получает развернутое описание процесс целеполагания, движения цели человека. В отличие от естественных процессов в природе, в которых форма в качестве телоса действует внутри вещи, целевая причина в области человеческой деятельности лежит как форма создаваемой вещи вне последней, в душе человека.¹¹⁹ Установив, какова должна быть форма желаемого явления (например, равномерное распределение в теле различных элементов как форма здорового тела), человек вырабатывает цель — «понятие, находящееся в душе... и (имеющееся у него) знание». Затем мышление проделывает обратный путь от следствий к порождающим их причинам, пока не приходит, к «последнему (звену), к тому, что он сам может сделать.»¹²⁰ С приведением затем этой причины-средства в движение непосредственным усилием человека («что он сам может сделать») начинается процесс «создания». Последний представляет собою движение от причин к следствиям, завершаясь осуществлением цели, реализацией ее как формы «конечного результата». «Промежуточные звенья» соответствуют понятию средств — «все-го, что благодаря произведенному человеком действию появляется в промежутке перед достижением цели.»¹²¹ К ним относятся как используемые человеком орудия, так и действия самого человека: «в одном случае это — орудия, в другом — действия.»¹²² Средства играют роль движущих причин, подчиняющихся материальной необходимости.¹²³ Они соответствующим образом подбираются и способ их использования определяется человеком — «...руководствуясь мышлением или чувствами, и врач, и строитель дают себе отчет в основаниях и причинах, по которым один занят здоровьем, а другой постройкой дома, и почему следует поступать именно так.»¹²⁴ Процесс подыскивания средств, обдумывания способов их применения, взвешивания мотивов, направленный на то, чтобы «достичь цели наилегчай-

¹¹⁹ Там же, VII, 7, 1032, стр. 121.

¹²⁰ Там же, VII, 7, 1032, стр. 122.

¹²¹ Там же, V, 2, 1013, стр. 79.

¹²² Там же.

¹²³ Аристотель, Физика, II, 9, 200, стр. 38—39.

¹²⁴ Аристотель, О частях животных, I, 1, 639, стр. 35.

шим и наилучшим образом», приводит к формированию намерения.

Намерение Аристотелем отделяется от цели как предмета воли. «Воля имеет более в виду цель, намерение же — средства.»¹²⁵ В отличие от намерения, определяющегося путем взвешивания возможных средств и принятия решения, цель не может быть предметом взвешивания.¹²⁶ Она выражает существо человека, то, что представляется человеку в соответствии с его сущностью как благо. Назначением человека, соответствующим его общей сущности, является достижение блага, заключающегося в разумной деятельности души. Каждому человеку прирождено стремиться к благу как к цели, но реализует он это в зависимости от осознания им этого блага. Поэтому сознательно принятая цель человека не всегда соответствует установленному назначению, объективному телосу. Субъективная цель истинна, когда она соответствует телосу, случайна — когда она направлена на кажущееся благо, объективно благом не являющееся. И ложная, случайная цель диктуется существом человека, но уже не общей, безусловной сущностью человека вообще, а индивидуальными особенностями данной порочной личности. Поскольку человек в некоторой мере сам формирует свои особенности, характер, цель зависит несколько и от самого человека. «Стремление же к истинной цели не подлежит личному выбору, а человеку должно родиться с этим стремлением, как с зрением, для того, чтобы хорошо судить и выбрать истинное благо.»¹²⁷

Характерным здесь является уже отмечавшееся понимание телоса, формы как чего-то, что не подлежит само по себе возникновению или изменению. Изменяется лишь соединение материи и формы, не сама форма. Формы сменяются на пассивном субстрате, «существуют и не существуют без (процесса) возникновения и уничтожения, — доказано ведь, что никто их не рождает и не производит.»¹²⁸ Лишение форм способности становления, изменения отвечает общей особенности трактовки целей человека в телеологических учениях. В них показывается и всячески раздувается активная роль цели, но обходится вопрос

¹²⁵ Аристотель, *Этика*, СПб, 1884, III, 4, стр. 45.

¹²⁶ Там же, III, 5, стр. 47.

¹²⁷ Там же, III, 7, стр. 51.

¹²⁸ Аристотель, *Метафизика*, VII, 15, 1039, стр. 135. Нам представляется ошибочным изложение взглядов Аристотеля в том духе, что у него форма может якобы переходить, превращаться в материю (см., напр., *История философии*, 1, 1941, стр. 195). На самом же деле, по Аристотелю, оформленная вещь доставляет для другой формы лишь свою материю, не подпадая своей формой под преобразующее воздействие новой формы: «И если что-нибудь изменяется одно в другое этим путем, надлежит восходить к материи.» (*Метафизика*, VIII, 5, 1045, стр. 146).

возникновения целей под воздействием потребностей и определяющих последние материальных причин.

Как мы видели, процесс целеполагания складывается, по Аристотелю, из двух взаимоподобных движений: из идеального движения от цели через весь ряд средств от следствий к причинам и из противоположного по способу существования и направлению движения от начального действия до полного соединения формы с материей. Процесс в целом носит замкнутый, циклический характер, начинаясь и заканчиваясь целью. Аристотель видел связь между циклическим характером целеполагания и, по его выражению, «взаимностью причин», т. е. взаимодействия, в котором следствия становятся в свою очередь причинами своих причин. «Когда кто-нибудь врачует сам себя, на такого человека похожа природа.»¹²⁹ Однако телеологическое мировоззрение не позволило Аристотелю развить эту мысль, имевшуюся уже, как было показано, у врачей, ибо цель не может для него быть следствием материальных причин.¹³⁰ На всем протяжении деятельности цель выступает в качестве руководящего начала, определяющей причины по отношению к промежуточным звеньям и закона отношений отдельных актов, «архитектоники»¹³¹ деятельности. В то время, как движущие причины имеют место только при возникновении и уничтожении явлений, превращаясь в следствия, цель сохраняется неизменной и в «установившемся бытии» в качестве его формы.

У Аристотеля можно найти высказывания о связи целеполагающей деятельности человека с его социальной природой. Человек может достичь своего телоса, совершенства и завершения только в государстве, обществе.¹³² Другие существа стремятся всегда только к одному и тому же, человек же, познавая свой телос и условия, имеет возможность осуществлять свою цель различными способами.¹³³ Однако сама способность целеполагания в зависимость от социальной жизни ни в коем случае Аристотелем не ставится. С вопросом способности человека ставить перед собою цели не связана и замечательная догадка о социальной природе деятельного разума, его творческой активности, имеющаяся в сочинении «О душе» Аристотеля.¹³⁴ Это позволило экстраполировать целевое отношение человеческой практики и познания на всю природу. Перенесение категорий целеполагающей деятельности человека на мир в целом составляет сущность телеологии Аристотеля.

Понятие телоса не представляет собою в его системе лишь

¹²⁹ Аристотель, Физика, II, 199, стр. 38.

¹³⁰ См. там же, II, 195, стр. 28.

¹³¹ Там же, II, 2, 194, стр. 27.

¹³² Аристотель, Политика, I, 1, 9, СПб, 1911, стр. 8.

¹³³ Аристотель, Этика, X, 5, стр. 199.

¹³⁴ Аристотель, О душе, М., 1937, III, 5, стр. 97.

одну из категорий наряду с другими. Оно играет роль определяющего принципа, в поле которого отклоняются, трансформируются другие понятия, приобретающие благодаря этому известное телеологическое значение. Мы уже убедились в этом на примере категорий формы, целого, общего, движения, возможности и действительности, причины. Телеологически окрашены также понятия «природа», «случайность», «вероятность» и др. Случайное (в области природных явлений — «происходящее само собой») есть во всех своих проявлениях нечто, соотносительное с целью, нецелесообразное по отношению к той или иной цели. Отвечающее одному из обычных применений данного понятия, это определение случайного через категорию цели, целесообразности прочно вошло в аппарат телеологического мышления, сохраняясь в нем до наших дней.

Одной из гносеологических основ идеализма Аристотеля служит, как считал В. И. Ленин, неспособность разрешить проблему соотношения общего и единичного, превращение общего в «отдельное существо» (форма), заключенное в вещах. Эта общая основа, выступая в роли специфического гносеологического источника телеологии¹³⁵, дополняется целым рядом других. К ним относится вопрос источника движения. Отказавшись от гераклитовского принципа самодвижения материи, Аристотель в качестве такого источника выдвигает нематериальную форму. Его телеология связана в особенности с абсолютизацией закономерного порядка в природе, структурности бытия. Неспособность разрешить вопрос соотношения движения и покоя, изменчивости и устойчивости в природе также относится к гносеологическим корням этого учения. Сюда же относится и абсолютизация несводимости целого как нового качества к составляющим его частям, отрыв целостности от вещи.¹³⁶

Следует учитывать также биологические исследования Аристотеля, наложившие некоторый отпечаток на характер его телеологии. Обработка накопленного к тому времени материала позволила Аристотелю применить в его анатомических и морфологических исследованиях сравнительный метод. Благодаря этому он смог обратить внимание на единство строения высших животных, подметить закономерности корреляции частей в организме, равновесия и взаимной компенсации этих частей. Везде он встречался с фактом целесообразной «прилаженности» органов друг к другу, строения — к функции, организма в целом — к его среде. Понятие телоса с его значением внутренней структуры, равновесия, соответствия частей целого, к наиболее полной реализации которых направлено движение, оказывало в на-

¹³⁵ На это указывается и буржуазными исследователями, см. напр., Н. Мейер, *Geschichte d. abendländischen Weltanschauung*, Würzburg, 1947, В. I, S. 219.

¹³⁶ Аристотель, *Метафизика*, VIII, 3, 1043, стр. 143.

блюденни и описании этих фактов определенную положительную роль. Это особенно ярко подтверждалось, как должно было казаться Аристотелю, целесообразностью поведения животных и эмбриональным развитием. В формировании зародыша, все более четком осуществлении плана строения он видел совпадение с творческой деятельностью человека, реализующего цель. Аристотель установил также прогрессивное усложнение форм, которое существует в органической природе.

В этом он видел подтверждение идеи всеобщей градации форм, направленной к цели целей — первому двигателю. Указанная идея составляет у Аристотеля, так сказать, телеологию второго порядка. Сами формы находятся в отношении соподчинения, образуя иерархическую лестницу. Деятельность каждой формы направляется выше стоящей формой и все множество форм координируется верховной формой (телеология форм). Низшей границей лестницы служит первоматерия, лишенная каких бы то ни было свойств вещество. Чем выше расположена ступень, тем более преобладающей становится форма, все отчетливее выражается целесообразный характер явлений. Господствующая во всей природе целесообразность (хотя Аристотель и разделяет природу на неодушевленную и одушевленную, телеология приводит его к противоречащим этому утверждениям гилозоистического, панпсихического характера¹³⁷) особенно полно обнаруживается в органических существах. Душа — форма живого, энтелехия,¹³⁸ является движущей силой и регулятором жизненного процесса. Критикуя Эмпедокла за механистическое, как мы бы сказали теперь, объяснение роста растений прямым действием элементов земли и огня, Аристотель указывает, что такое объяснение не учитывает значения организации действий этих элементов, ставящей определенные границы этим действиям.¹³⁹ Процессы питания и роста как совокупность взаимодействий физических элементов организуются и направляются растительной душой. У животных к ней добавляется душа ощущающая и у человека — разумная. Человек, и в первую очередь — мужчина, высшая форма земной природы. Все прочее на земле — нечто вроде неудачных попыток создать человека-мужчину (том числе и женщина — «как бы бесплодный мужчина»¹⁴⁰).

Выше расположены духи небесных сфер. Здесь телеология Аристотеля начинает принимать теологический характер. За самой совершенной сферой, сферой неподвижных звезд, нахо-

¹³⁷ См. Аристотель, О возникновении животных, III, 11, 762, стр. 156; IV, 10, 778, стр. 190.

¹³⁸ Об этимологии термина «энтелехия» см. R. Hirzel, Über Entelechie und Endeleechie, «Rheinisches Museum f. Philologie», Frankfurt a. M., 1884.

¹³⁹ Аристотель, О душе, II, 4, 416, стр. 47.

¹⁴⁰ Аристотель, О возникновении животных, I, 20, 128, стр. 81.

дится «первый двигатель», форма форм, свободный от материи, сообщающий миру стремление к себе как к высшему благу. Перводвигатель является добавлением к аристотелевской концепции телоса природных явлений, абстрактно-логической и эстетической потребностью завершения системы, но отнюдь не условием действия внутренних целей вещей, определяющим наличие этих целей, порождающим или проявляющимся в них.

Влияние биологических исследований Аристотеля на его телеологическую концепцию было бы неправильно преувеличивать. Категория цели формировалась в философии, как мы уже убедились, на основе прежде всего осмысления отношений практической деятельности человека, общества, а не созерцания природы. И у Аристотеля понятие телоса обобщает не биологические наблюдения, но развивается на основе осмысления человеческого искусства в широком значении последнего.¹⁴¹ Телеология его — не примитивный антропоморфизм, а попытка выразить общие связи, господствующие как в природе, так и в мире человеческой деятельности, путем изучения их проявлений в сфере этой деятельности. Деятельность строителя дома, государственного деятеля, управляющего страной, полководца, руководящего армией, врача, планомерно воздействующего на организм больного с целью его излечения, становятся образцом, на котором изучаются общие закономерности изменения, причинной зависимости, структурных связей, регуляции явлений природы, своего рода «моделью» последних. Это примитивное «моделирование», в котором низшие формы движения изучаются посредством рассмотрения явлений высших форм, противоположно по своему направлению методу моделирования в современной науке. Оно связано с ошибками телеологического характера¹⁴² в результате перенесения на низшие уровни организации специфических черт более высоких уровней. Такие ошибки в той или иной мере неизбежны при познании простого через сложное, поскольку оно не содержит критерия различения уровней сложности и исключает применение количественных методов. Тем не менее этот подход позволяет дать, хоть и лишенное строгости, выражение некоторых закономерностей, которые на ранних этапах познания могут быть замечены там, где они получают свое наиболее ясное выражение, — в сфере сознательной деятельности человека, социальной жизни. Вслед за другими представителями телеологического мировоззрения Аристотель нащу-

¹⁴¹ См. G. Göring, *Über d. Begriff d. Ursache in d. griechischen Philosophie*, S. 37; W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, S. 410.

¹⁴² *Die Verwendung von Modellen höherer Bewegungsform endet notwendig in Idealismus und Mystik*, — *Arzt. und Philosophie*, Berlin, 1961, S. 76: Об отношении использования аналогии к развитию телеологических представлений в древнегреч. философии см. W. Theiler, *Zur Geschichte d. teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich u. Leipzig, 1925.

пывал такие аспекты действительности, как структурность, отношение регулирования, целесообразности. Телос у него — не совершенное выражение этих реальных отношений.

Как мы уже говорили, Аристотель отличает область деятельности человека, охватываемую одним общим понятием «технэ», от процессов природы (игнорированию грубого физического труда, сосредоточению внимания на планирующей, организующей функции отвечала у него абсолютизация информационного аспекта человеческой деятельности). Однако существующее различие не имеет принципиального значения. Деятельность человека и для него — продолжение творческой жизни природы. «Вообще же искусство частью завершает то, чего природа не в состоянии сделать, частью подражает ей. Если, таким образом, искусственные произведения возникают ради чего-нибудь, то ясно, что и природные, ибо последующее и предыдущее и в искусственных и в природных произведениях одинаковым образом относятся друг к другу.»¹⁴³

Развитие телеологии от взглядов Платона к учению Аристотеля противоречиво. С одной стороны, замена внешних целей внутренними, неотделимыми от конкретных вещей, создавала возможность направить внимание на изучение фактов природы. Подобный идеализм, как заметил В. И. Ленин, в натурфилософии часто бывает равен материализму. Именно материалистическому убеждению в реальности внешнего мира, в достоверности данных органов чувств, Аристотель обязан тем значительным, что им сделано в области изучения природы. Телеология его обогащается разработкой новых аспектов категорий цели и целесообразности, в значительной мере наполняется рациональным, материалистическим содержанием.

В то же время материалистическое содержание аристотелевской философии находится в противоречии с концепцией телеологии, которая в целом является идеалистической. Перед взором великого «мыслящего эмпирика» материя встает на дыбы, скидывая с себя телеологические путы. Существуют явления, объясняемые сопротивлением материи налагающейся на нее форме. Некоторые из них могут быть необходимыми, — «и противоприродное есть в известном отношении согласное с природой, когда природу материи не победит природа формы.»¹⁴⁴ С другой стороны, разработка Аристотелем телеологии сделало ее более опасным оружием в руках идеализма. Она превратилась в наукообразное учение, способное глубоко вплестись в ткань подлинно научного исследования.

¹⁴³ Аристотель, Физика, II, 8, 199, стр. 45.

¹⁴⁴ Аристотель, О возникновении животных, IV, 4, 770, стр. 174.

В учении Аристотеля античная телеология достигла вершины своего развития, поскольку она была способна нести в себе рациональный смысл, разрабатывать категорию цели и связанные с ней закономерности. И все же, с точки зрения рассматриваемого нами вопроса, развивавшееся после Аристотеля учение стоиков заслуживает определенного внимания. Правда, в стоицизме мы встречаемся с телеологией внешней полезности и антропоцентризмом в форме еще более грубой, чем даже упоминавшиеся воззрения Сократа. Именно у стоиков (в особенности у представителей древней Стои) эта разновидность телеологии принимает тот вид, который служил впоследствии предметом насмешек остроумнейших мыслителей нового времени от Вольтера до Энгельса. Павлин, как утверждал, например, Хрисипп, создан ради своего хвоста, клопы — ради того, чтобы пробуждать человека от сна, мыши — чтобы приучать внимательно беречь вещи.¹⁴⁵ Как бы предвосхищая мрачные воззрения некоторых современных теоретиков мальтузианства, он видит целесообразность войн в предотвращении перенаселения.¹⁴⁶ Но не все в их телеологии так пошло и реакционно.

Низшее существует ради высшего и, в конечном счете, все создано ради человека. Человек же как высшее звено в цепи творения не может существовать ради еще каких-то других целей. Целью человека может поэтому быть только человек. Это проявляется во внутренне присущем ему стремлении к общению с другими людьми.¹⁴⁷ Так антропоцентрическая телеология оказывается содержащей глубокую мысль о социальной природе человека.

В телеологии стоиков указывалось на факты приспособления организмов, целесообразности инстинктивных действий животных. Так, например, большинство ведущих подземный образ жизни животных слепы, поскольку они не нуждаются в зрении.¹⁴⁸ Животные обладают чувствами, представлениями и влечениями, но лишены разума. Врожденные инстинкты их приводят к стереотипным действиям, одинаковым у представителей одного и того же вида. В целенаправленности этих неосознанных действий проявляется пронизывающий вселенную космический разум.

В учении о космическом разуме, основе всеобщей целесооб-

¹⁴⁵ Plutarch, Über die Widersprüche der Stoiker, Werke, II Abth., Stuttgart, 1861, S. 3053.

¹⁴⁶ Там же, стр. 3063.

¹⁴⁷ Marcus Aurelius Antonius, Selbstbetrachtungen, VII, 55, Leipzig, 1879, S. 103.

¹⁴⁸ Lucius Annäus Seneca, Naturbetrachtungen, III, 16, Werke, Stuttgart, 1830, S. 1173.

разности, стоики обращаются к той же проблеме, с попытками рассмотрения которой была связана и предшествующая телеология. Она стягивала в один узел вопросы источника движения, необходимости и объективных закономерностей, формы явлений, их взаимосвязи. Если Аристотель сделал шаг в направлении преодоления платоновского разрыва между материей и формой, то первые стоики делают решительный шаг дальше в этом же направлении, объявляя материальной саму форму. Отсюда нельзя еще заключать, что попытка преодолеть дуализм материи и формы стоикам удалась, как эта считают некоторые современные исследователи.¹⁴⁹

Отождествление материальности с материей, а последней — с телом, веществом, означало для стоиков необходимость принять существование особого вещества; проявлением которого являются формы вещей. Это вещество целесообразных форм, пропорций и гармонии природы — огненный разум, пронизывающий материальное бытие. Наполняя все подобно тому, как мед наполняет соты, он неотделим от находящейся с ним во взаимопроникновении материи. Он — космическая необходимость и бог одновременно, «ведет, поворачивает, сохраняет и руководит.»¹⁵⁰ Он — вещественная душа вселенной, рассматриваемой как гигантский организм, или правитель вселенной, рассматриваемой как государство, гражданами которого являются звезды.

Разлитый во всем разум исключает существование случайности. «Ни малейшая частица не может иначе, как согласно воле Зевса.»¹⁵¹ Только заблуждениями человеческого ума объясняется то, что люди находят в мире случайное, неопределенно изменчивое, находящееся в постоянном беспорядке.¹⁵² Абсолютная необходимость отождествляется с судьбой, провидением, «потому что она ставит цели всем вещам.»¹⁵³

Со стремлением стоиков сочетать идею провидения с монистической материалистической концепцией, попыткой создать нечто вроде материалистической телеологии связано отрицание ими аристотелевского деления причин на целевые, формальные, действующие, материальные. Причина — то, что служит достижению определенного результата. Все может порождаться только действующей причиной, так как везде одно материальное начало. Форма, которую художник придает своему произведению, — лишь часть действующей причины. Образец, к которому он стремится, есть лишь орудие, которое он использует в своей

¹⁴⁹ V. Goldschmidt, *Le Systeme stoicien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 18.

¹⁵⁰ Plutarch, *Über die gemeinen Begriffe*, Werke, 11 Abth., 34, S. 3135.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² Lucius Annaeus Seneca, *Naturbetrachtungen*, Vorwort, Werke, B. 9, S. 1040.

творческой деятельности. Цель, поскольку она выступает как намерение, есть обычная причина. Поскольку же она воплощается в созданном произведении, она — не причина, а порожденное причиной.¹⁵⁴ По существу этим выдвигается важнейшее положение о том, что целевое отношение есть частный случай причинности.

Однако рассмотрение цели в качестве разновидности естественной, действующей причины приводит стоиков к наделению всей причинной связи вообще свойством разумности.¹⁵⁵ Последнее отвечает их идее абсолютной необходимости. Причинность — проявление огненного разума вселенной. Различаются при этом абсолютная причина, выражающая необходимую обусловленность мира в целом, и частные ближайшие причины отдельных явлений. Последние в силу своей частичной природы натываются, в отличие от первых, на многочисленные препятствия.¹⁵⁶

Надо иметь в виду, что абсолютный детерминизм стоиков отличен от абсолютного детерминизма позднейшей механистической философии. Разум наполняет все вещи, сообщая им способность самодвижения, самодетерминации. Хрисипп полагал, что первоначальный толчок требуется только для того, чтобы начать движение тел, которые дальше продолжают двигаться уже соответственно своей собственной природе. Когда мы толкаем цилиндр или конус, то мы сообщаем первоначальный импульс, но не задаем направления, по которому они катятся и которое у них различно в силу различия их природы. Но поэтому и возможны при наличии абсолютной детерминации, носящей разумный характер, столкновения различных причинно-следственных линий.

Вселенная в целом абсолютно необходима, целесообразна, разумна. Отдельные же причинные линии внутри нее обладают какой-то самостоятельностью. Для объяснения всеобщего космического порядка последние, следовательно, недостаточны. Необходимо дополнительный принцип, позволяющий объяснить согласованность, гармонию между самими линиями причинных отношений. В качестве такого принципа в учении стоиков выступает всеобщая симпатия. Под симпатией они понимали естественное сходство (*cognatio*), согласие (*consensus*), созвучие (*concentus*) между различными частями мира. Эта глубокая идея «горизонтальной» связи через пространство между различ-

¹⁵³ Plutarch, Über die Widersprüche der Stoiker, 47, Werke, 11 Abth., S. 3081.

¹⁵⁴ E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig, 1880, III Th., I. Abth., S. 133.

¹⁵⁵ У Марка Аврелия — к прямому отождествлению причин с целью, — Marcus Aurelius Antonius, Selbstbetrachtungen, V, 16, S. 67.

¹⁵⁶ Plutarch, Über die Widersprüche der Stoiker, Werke, 11 Abth., 47, S. 3081.

ными причинными, «вертикальными» цепями¹⁵⁷ не получила у стоиков достаточной разработки. Нам неизвестно, была ли она связана с их положением о присутствии всего во всем. В наше время такая связь казалась бы заманчивой: понимать присутствие всего во всем в смысле потенциального информационного отражения одних явлений в других. Если бы стоики сознательно приняли такое толкование, насмешки над ними Аркесилая и Плутарха были бы необоснованы. Но отсутствие четких понятий, понимание отражения, соответствия в духе субстанционального присутствия одних вещей в других дали очевидно возможность для этих насмешек. Не было у стоиков и серьезных попыток связать свойство взаимной симпатии с основой способности познания. Правда, намек на связь симпатии с ощущением имеется как будто у Марка Аврелия.¹⁵⁸ Он же полагал, что склонность к сближению, взаимному тяготению выражается тем сильнее, чем с более совершенными явлениями мы имеем дело. Это объясняет склонность человека к общественной жизни, его социальную природу.¹⁵⁹

У стоиков мы встречаемся еще раз с тем, что начало осознания отношений соответствия, отражения, информационных связей между явлениями принимало в эту эпоху телеологический вид и в связи с этим идеалистическое направление¹⁶⁰ даже вопреки желанию трактовать эти отношения в смысле естественного, материального взаимодействия. Идея симпатии стоиков получила в дальнейшем полностью идеалистическую, мистическую интерпретацию в неоплатонизме, как духовное, физически не объяснимое дальное действие.¹⁶¹ Такова была судьба всех ранних попыток объяснения отношений соответствия, отражения между явлениями.

3. Критика телеологии в античном материализме

Мы видели уже, что взгляды ранних материалистов-натурфилософов содержали стихийное признание причинной обусловленности явлений, охватывая и те аспекты, которые затем дали основу рациональному содержанию телеологических теорий. Будучи направлен против антропоморфных воззрений мифологии, недифференцированный детерминизм этих взглядов не противопоставлен еще сознательно телеологическим учениям

¹⁵⁷ См. о значении этой идеи стоиков для развития учения о причинности: М. Бунге, Причинность. М., 1962, стр. 119.

¹⁵⁸ Marcus Aurelius Antonius, Selbstbetrachtungen, IV, 40, S. 54.

¹⁵⁹ Там же, IX, 9, стр. 130.

¹⁶⁰ «Все сплетено друг с другом как бы святой связью... Все сотворенное соподчинено и имеет целью гармонию этого мира», — Там же, VII, 9, стр. 93.

¹⁶¹ См. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III Th., I Abth., S. 170.

философии. Сознательное и решительное противопоставление материалистического учения о причинности телеологии идеалистической философии мы встречаем в греческой философии у атомистов.

Материалистическая идея о несотворенной ни богами, ни человеком природе, о несотворимости и неуничтожимости материи, логически привела атомистов к утверждению всеобщего закона причинности: «Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости.»¹⁶² В природе нет места целям, воле провидения. В ней все объясняется стихийным действием естественной необходимости. Мир «не одушевлен и не управляется провидением, но, будучи образован из атомов, он управляется некоторой неразумной природой.»¹⁶³

Гилозоистические воззрения материалистов до Демокрита допускали сходство между свойствами природных явлений и свойствами человека. Это вело к выводу о возможности познания природы по аналогии с человеком и содержало в зародыше тенденцию антропоморфизма. Невидимые, неделимые, бескачественные и неизменяющиеся атомы не могут познаваться по аналогии с человеком. Исключается самая возможность антропоморфического и телеологического подхода. Древнегреческие атомисты стремились дать материалистический ответ на некоторые из вопросов, игравших роль гносеологических корней телеологии. Пытаясь объяснить происхождение целесообразности в мире живого, они высказали догадки, предвосхищавшие в какой-то мере идею естественного отбора.

Все это делает понятным негодование, которое вызывала философия атомистов еще в древности у представителей телеологии. Воюя, «как с живым врагом, с Демокритом, великолепно иллюстрируя этим партийность философии»¹⁶⁴, современные представители «линии Платона» в философии и науке стремятся принизить роль античного детерминизма. В частности, идеалисты, начиная от Платона и Аристотеля, распространяют мнение, по которому материализм строил свое объяснение возникновения живых существ с их целесообразностью будто бы всецело на случайности. Как правильно указывает А. О. Маковельский, соответствующий упрек, делаемый Аристотелем Демокриту, связан с тем, что первый прилагает здесь к учению атомистов чуждые им категории своей телеологической философии.¹⁶⁵ Высказывания же Демокрита о необходимом, закономерном характере движения материи искаженно трактуются и неко-

¹⁶² А. О. Маковельский, Древнегреческие атомисты, Баку, 1946, стр. 229.

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ В. И. Ленин, Полное собр. соч., т. 18, стр. 376.

¹⁶⁵ А. О. Маковельский, Древнегреческие атомисты, стр. 36.

торыми буржуазными философами. Такой крупный историк философии, как Целлер, приписывает Демокриту сближение с телеологией там, где последний объясняет возникновение существ не случаем, а действием необходимости.¹⁶⁶ Из новых буржуазных трудов по истории науки в работе, например, Т. Баллауфа «Наука о жизни», в которой всячески превозносятся роль Платона и Аристотеля в развитии биологии, Демокриту не отведено места.¹⁶⁷

Нападки телеологов на античных атомистов нередко бывают связаны с отождествлением ими учения атомистов о происхождении животного мира со взглядами их предшественника Эмпедокла, о которых мы уже говорили. При действительно значительной общности обоих учений между ними имеется важное различие. С точки зрения атомистов, зарождение животных организмов было закономерным результатом сочетания таких условий, как тепло с отсутствием резких колебаний температуры, влага и питательные вещества. Первые животные отнюдь не были случайной комбинацией первых попавшихся случайно возникших органов. Лукреций резко выступает против взглядов Эмпедокла, утверждая, что «все вырастает своим чередом, и все вещи законы твердо блюдут и отличья свои сохраняют.»¹⁶⁸ Неприспособленность, нецелесообразность первых животных Лукреций искал в предполагаемой недифференцированности тела, в отсутствии или недоразвитости органов,¹⁶⁹ что привело эти формы к постепенному вымиранию.¹⁷⁰ Опираясь на догадку об отборе, Лукреций отвергает телеологическое объяснение целесообразности организмов, так как оно «все отношенья вещей извращает превратным суждением.»¹⁷¹ Он выступает против отождествления органов тела с сознательно, для определенных целей изготовляемыми орудиями. Однако решение Лукрецием

¹⁶⁶ E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I Th., 2 H., S. 901—902. Целлер рассматривает известное место в «физике» Аристотеля (кн. II, гл. 8), в котором приводится взгляд на целесообразность строения зубов животных, как на результат выживания организмов с полезным для них строением зубов, в качестве гениальной интуиции самого Стагирита. — Там же, стр. 796. См. также по этому вопросу С. Я. Лурье, Очерки по истории античной науки, М.-Л., 1947, стр. 250.

¹⁶⁷ T. Ballauf, Die Wissenschaft, vom Leben, Freiburg.—München, 1954.

В. I.

¹⁶⁸ Лукреций, О природе вещей, М., 1958, стр. 188—189.

¹⁶⁹ Там же, стр. 187.

¹⁷⁰ Антидарвинисты, стремясь принизить теорию Дарвина, показать, что она якобы исключает из понимания живой природы всякую закономерность и сводит все к чистой случайности, охотно указывают на Эмпедокла как на будто бы представителя единственно возможного с точки зрения материализма толкования и как на идейного предтечу Дарвина. Так еще неизвестный русский антидарвинист Н. Данилевский утверждал, что сущность учения Дарвина осталась Эмпедоклова. — Н. Я. Данилевский, Дарвинизм, т. 1, ч. I, 1885, стр. 252.

¹⁷¹ Лукреций, О природе вещей, стр. 149.

вопроса соотношения формы и функции органа очень наивно: вначале возникли готовые органы, а потом лишь животные их заметили и стали употреблять.¹⁷²

Лукреций выступает против телеологии и в других областях натурфилософии. Он указывает на один из гносеологических источников телеологии в космологических представлениях, заключающийся в наблюдении строгого порядка суточного вращения небесного свода и смен времен года.¹⁷³ Опровержение подобных заключений он видит в бесконечности материальной вселенной¹⁷⁴ и во множественности составляющих ее миров. Боги надежно загнаны в щели между закономерно возникающими и развивающимися мирами. Не им распоряжаться деятельностью человека. Антропоцентрическая телеология, учение о том, что в природе все якобы имеет целью благо человека, унижает человеческое достоинство и опровергается уже фактом множества неблагоприятных для человека явлений.¹⁷⁵ Человек сам, без помощи богов, благодаря могуществу своего разума способен противостоять слепым силам природы и осуществлять в ней свои цели.¹⁷⁶

Заслужой антителеологических учений античного мира было отстаивание идеи естественной необходимости, причинной обусловленности явлений природы. Среди суеверий и идеалистических спекуляций они расчищали площади для строительства науки. Критикуя телеологическое мировоззрение, они высказали некоторые из идей, ставших отправным пунктом для решения вопросов, на которых спекулировала телеология. В этой критике они не смогли оценить многих подлинно глубоких мыслей и предвосхищений, скрывавшихся под мистическими наслоениями телеологических учений. Не смогли они оценить и проделанной телеологией работы по анализу категории цели.

*

* *

Философия древнего мира оставила последующей научной мысли первый анализ понятия цели, затронула многие из вопросов, которые легли впоследствии в основу различных направлений понимания цели, целесообразности и причинности. По ходу изложения мы стремились указывать основные гносеологические источники рассматривавшихся концепций. В своих общих чертах эти источники едины у различных представителей

¹⁷² Там же.

¹⁷³ Там же, стр. 197.

¹⁷⁴ Напомним, что телеологическое учение Аристотеля о перводвигателе было неразрывно связано с его представлением о том, что вселенная конечна.

¹⁷⁵ Там же, стр. 63, 90.

¹⁷⁶ Там же, стр. 66.

древней индийской, китайской, греческой философии, что лиш- ний раз показывает объективно-закономерный характер исто- рико-философского процесса. В заключение обратим еще раз внимание на один из упомянутых источников, определяющий тот аспект представлений о цели и целесообразности, который с точки зрения современных проблем приобретает особенный интерес.

Его составляет неясное еще осознание закономерности управ- ления и регулирования (санхья, конфуцианство, врачи, Пла- тон, Аристотель), являющееся наиболее развитым в древнегре- ческих телеологических системах. Как пишет автор известных работ по кибернетике, французский ученый А. Дюкро, греки по- няли, что способность достигать цель вопреки всем препятст- виям, проецировать свою волю в будущее, переходит рамки управления кораблем и выражает весьма важный принцип. Этот принцип — «кибернетес», приобретал значение более об- щее, чем лишь значение принципа деятельности лоцмана, — способности приводить систему в некоторое заранее предусмот- ренное состояние.¹⁷⁷ Обобщение понятия управления смыкалось более или менее отчетливо с представлениями об организации, согласовании действий некоторого множества причин и, в этой связи, с понятием структурной организации вещей. С этим же была связана и идея отношения соответствия между явлениями.

Все это составило содержание в первую очередь телеологи- ческих учений, которые отнюдь не сводились к плоским рассу- ждениям о всеобщей полезности или к мистическим, теологиче- ским построениям. Как мы видели, совпадение телеологическо- го с идеалистическим не было полным, на телеологию этого периода недопустимо безоговорочно распространять те пред- ставления о противоположности телеологии и детерминизма, идеализма и материализма, которые отвечают развитию соответ- ствующих теорий в новое время. Это указывает на принципиаль- ную возможность развития учения о цели и целесообразности как объективных закономерностях, которое не являлось бы идеалистическим, т. е. не идеалистической телеологии. В то же время складывавшееся и все усиливавшееся идеалистическое понимание цели имело наряду с искажающим реальное отноше- ния мистическим элементом также и определенные познаватель- ные преимущества по сравнению с материалистическими концеп- циями. Именно проецирование им на природу отношений созна- тельных действий человека позволяло рассматривать цель и це- лесообразность в качестве объективной структуры естественных процессов, приводило к исследованию закономерностей актив- ной стороны человеческого познания.

Поступила в редакцию 7 июня 1965 г.

¹⁷⁷ А. Дюкро, *Die Entdeckung der Kybernetik*, Frankfurt, a. M., 1959, S. 6.

ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ В РЕВОЛЮЦИОННОЙ СИТУАЦИИ

Р. Н. Блюм

«Революция была и остается борьбой живых сил на данных исторических основах». (Из резолюции III Конгресса Коминтерна)

К числу важнейших проблем ленинской теории революции относится проблема революционной ситуации. Само собой разумеется, что глубокое понимание революционных процессов невозможно без анализа непосредственных причин и условий, вызывающих эти процессы. Основные признаки революционной ситуации сформулированы В. И. Лениным свыше пятидесяти лет назад. Они широко известны. Тем не менее всесторонняя научная разработка вопросов революционной ситуации началась совсем недавно. Сейчас с удовлетворением можно констатировать, что по данному вопросу в последние годы появился ряд интересных как теоретических¹, так и конкретно-исторических исследований.² Нельзя не отметить, что в современной буржуазной социологии в связи с явным усилением интереса к проблемам революции (в недалеком прошлом на них обращалось

¹ Ленинские положения о революционной ситуации обобщены и внимательно проанализированы в содержательных работах Ю. А. Красина «В. И. Ленин о революционной ситуации», «Вопросы философии», 1958, № 4; «Ленинская теория социалистической революции», Л., 1960, стр. 83—94; А. Я. Авреха «В. И. Ленин о революционной ситуации», «Научная сессия по истории первой мировой войны», М., 1964, (ротапонт). Раздел о революционной ситуации имеется в книге Г. П. Францева «Исторические пути социальной мысли», М., 1965, стр. 356—382. Интересные соображения высказаны Б. Ф. Поршневым в книге «Феодализм и народные массы», М., 1964, стр. 475—486.

² Следует всячески приветствовать обращение советских историков к всестороннему изучению конкретных революционных ситуаций. Группой под руководством акад. М. В. Нечкиной издано три тома трудов, посвященных исследованию революционной ситуации в России в 1859—1861 гг. («Революционная ситуация в России в 1859—1861 гг.», М., 1960, 1962, 1963). Результатом изучения революционной ситуации в России конца 70-х и начала 80-х годов явилась книга М. И. Хейфеца «Вторая революционная ситуация в России», Из-во МГУ, 1963.

сравнительно мало внимания) также стали исследоваться пред-революционные периоды.³

Настоящая статья имеет цель обсудить некоторые вопросы, связанные с проблемой объективных и субъективных сторон революционной ситуации.

Нет нужды повторять ленинское определение революционной ситуации. Укажем только, что в нем констатируется: а) совпадение во времени существенных политических изменений, происходящих в среде правящих «верхов» и угнетенных «низов»; б) объективный характер этого процесса, независимый от воли отдельных групп, партий и классов; в) взаимодействие, существующее между «верхами» и «низами», которое постоянно усиливает остроту процесса (система с положительной обратной связью); г) невозможность революции, если нет подобных изменений в расстановке классовых сил.⁴

Рассмотрим вначале какое место занимает революционная ситуация среди причин, вызывающих революцию. Имея в виду, что революция, как и любое сколько-нибудь существенное историческое явление, есть результат пересечения множества различных причинных, необходимых связей⁵, все же следует выделить среди них важнейшие и решающие. Главная причина социальной революции лежит в конфликте между производительными силами и производственными отношениями. Но эта причина отдаленная, она действует опосредованно, через целый комплекс причинно-следственных связей, само ее существование постоянно, достаточно длительное время, воспроизводит эти связи. Конфликт между характером производительных сил и производственными отношениями может быть назван необходимым, но еще недостаточным условием социальной революции. Сам по себе этот конфликт, создавая постоянную реальную возможность революции, не является непосредственной ее причиной.

Непосредственной причиной социальной революции следует считать революционную ситуацию. Именно она при наличии определенных условий порождает социальную революцию. Б. А. Грушин предложил метод, согласно которому необходимо выделить в механизме процесса его составляющие, а среди составляющих, в свою очередь, следует различить образующие процесса и условия процесса. «Образующие процесса являются центральными, ведущими его составляющими», именно они выражают суть происходящих в процессе развития преобразований, и, одновременно, представляют из себя вектор, указываю-

³ См., например, С. Brinton. *The Anatomy of Revolution*, N. Y., 1957, в которой имеется специальная глава от т. н. «прелиминарной стадии революции».

⁴ См. В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 26, стр. 218—219.

⁵ «... исторические события могут рассматриваться как пересечения большого (возможно бесконечного) числа законов». М. Б. Бунге, *Причинность*, М., 1962, стр. 309.

щий направление этих преобразований.⁶ Совокупность основных элементов революционной ситуации представляет собою такую образующую процесса. Их взаимодействие и показывает направление развития, и приводит при благоприятных условиях к превращению этого процесса в революцию, которая, собственно говоря, и означает поражение «верхов» и победу «низов».

При рассмотрении вопроса о причинах социальной революции нельзя не упомянуть о так называемом поводе, который иногда склонны выдавать за основную причину революции. В таком случае оказывается, что причиной Великой французской революции следует считать удаление министра Неккера и концентрацию войск вокруг Парижа, причиной революции 1905—07 гг. — расстрел рабочих 9 января и т. п. Заметим при этом, что поскольку под поводом обычно понимаются преднамеренные действия людей, то лучше пользоваться термином «освобождающая причина».⁷ Несомненно, в комплексе условий и причин, порождающих социальную революцию, может иметь место и освобождающая причина, которая в условиях неустойчивого равновесия двух элементов революционной ситуации («верхи» и «низы») играет роль капли, переполнившей чашу, дает толчок к переходу количества в качество, революционной ситуации в революцию. Разумеется, освобождающей причиной может быть практически любое событие, привлечшее внимание масс и вызвавшее их резкое недовольство.

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что возникновение революционной ситуации — это объективный процесс. В каком же смысле следует рассматривать этот процесс как объективный? Не может ли быть, скажем, кризис «верхов» результатом сознательного желания определенной группировки правящего класса сместить другую, стоящую у власти (например, борьба англофильской и германофильской группировок перед февральской революцией в России)? Не является ли повышение активности масс результатом в какой то степени сознательного желания изменить обстановку и улучшить свое положение? Как понимать, например, характеристику В. И. Лениным основного закона революции, одной из сторон которого выступает сознание угнетенными массами невозможности жить по-старому?⁸ Ведь общепризнано, что сознательная деятельность масс, классов, партий, общественных групп есть сфера субъективного, а не объективного в истории.

Ю. А. Красин выводит объективность революционной ситуа-

⁶ Б. А. Грушин, Очерки логики исторического исследования, М., 1961, стр. 52.

⁷ На необходимость более точного употребления этих терминов указано в книге М. Г. Макарова «Materialistliku dialektika kategooriad», Tallinn, 1963, lk. 129—131.

⁸ См. В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 41, стр. 69—70.

ции из таких политических отношений, которые «складываются, проходя через сознание людей, но, сложившись однажды, ... становятся объективным фактором общественного развития». ⁹ Действительно, наличные политические отношения, возникшие как результат прошлой деятельности классов и государства, играют роль объективного фактора. Но поскольку речь идет уже о сложившихся политических отношениях, он вынужден рассматривать их лишь в качестве непосредственной причины революционной ситуации, которая, естественно, существует еще до ее возникновения («накануне»), ¹⁰ или даже считать рост сознательности масс объективным условием. ¹¹

В то же время необходимо проанализировать революционную ситуацию как процесс, как нечто постоянно развивающееся. Ведь она представляет собою подвижную динамическую систему политических отношений, в которой постоянно происходят изменения, во многих случаях носящие характер сознательных, целенаправленных действий. Указанный же Ю. А. Красиным момент важен, но он объясняет объективность революционной ситуации лишь в плане ее происхождения.

Представляется перспективным рассматривать объективные и субъективные стороны революционного процесса как два различных типа социального регулирования. ¹² Первая (объективная) выступает как «статистический», стихийный, ¹³ вторая (субъективная) как сознательный регулятор общественного развития. ¹⁴ При этом надо иметь в виду, что грани между объективной и субъективной стороной весьма подвижны и условны. Ведь субъектом любого объективного исторического изменения являются люди, деятельность которых подчинена осуществлению

⁹ Ю. А. Красин, Ленинская теория социалистической революции, Ленинград, 1960, стр. 87.

¹⁰ Там же, стр. 88.

¹¹ Там же, стр. 90.

¹² О двух типах социального регулирования см. Ю. А. Левада, Социальная природа религии, М., 1965, стр. 35; его же, Кибернетические методы в социологии, «Коммунист», 1965, № 14, стр. 51—53.

¹³ «... история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных волей ... Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая — историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, бессознательно и безвольно. Ведь то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел. Таким образом, история, как она шла до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 37, стр. 395—396).

¹⁴ «Характерная черта всякой сознательной деятельности — наличие зафиксированной в общественном сознании программы этой деятельности, то есть заранее заданной последовательности действий, подчиненных определенной цели» (Ю. Левада, Кибернетические методы в социологии, «Коммунист», 1965, № 14, стр. 52).

определенных целей. Кроме того, то, что в одном отношении выступает как субъективное, в другом отношении является объективным.

В революционной ситуации и действия «верхов» и действия «низов» в определенном смысле могут быть названы сознательными тогда, когда они преследуют какие-либо политические цели, хотя при этом они стремятся решать совершенно противоположные задачи. Объективным, не зависящим от воли и сознания классов, партий, отдельных людей, является совпадение во времени кризиса «верхов» и экстраординарной активности «низов». Само это совпадение делает революционную ситуацию объективным процессом.

Здесь следует сделать две оговорки. Во-первых, объективное понимается не в том смысле, в котором мы говорим о социалистических производственных отношениях — они объективны и в то же время предполагают сознательную плановую регуляцию, — а в том, что революционная ситуация есть результат «статистической», стихийной регуляции, ее возникновение и, по крайней мере, начальная стадия развития не имеет отношения к преднамеренной, плановой деятельности каких-либо сил. Это, конечно, не означает, что нельзя работать для приближения революционной ситуации, вся деятельность революционеров имеет целью ускорить ее созревание. Это само собой разумеющаяся азбучная истина марксизма. И, во-вторых, из сказанного нельзя сделать вывод о полном совпадении объективного со стихийным, субъективного с сознательным. Сформулированное выше понимание объективного и субъективного относится только к определенным общественным процессам, в том числе и к революционной ситуации.

Проблема объективного и субъективного возникает также в связи с рассмотрением фаз развития революционной ситуации. В резолюции XIV конференции РПК(б) (1925 г.) отмечалась необходимость делить революционную ситуацию на общую и непосредственную.¹⁵ В работах Ю. А. Красина и А. Я. Авреха¹⁶ показано, что В. И. Ленин, хотя и не употреблял термина «непосредственно-революционная ситуация», фактически признавал это различие, выделяя, например, понятие общенационального кризиса как высшей фазы развития революционной ситуации.¹⁷

В чем же состоит различие этих двух фаз? Ю. А. Красин

¹⁵ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, ч. II, изд. 7, 1953, стр. 44—45.

¹⁶ А. Я. Аврех называет первую фазу революционной ситуации объективной, вторую — непосредственной. Неудачность такой терминологии бросается в глаза. Не может спасти и оговорка, что вторая фаза тоже объективна (стр. 24). Правила логического деления нарушать нельзя.

¹⁷ Ю. А. Красин, Ленинская теория социалистической революции, стр. 91—94.

считает, что вторая фаза отличается от первой органическим единством объективных и субъективных условий революции.¹⁸ По А. Я. Авреху отличие состоит в том, что на первой фазе в противоположность второй отсутствуют открытые революционные выступления большого масштаба, «непосредственные» формы борьбы.¹⁹

Оба указанных момента — готовность субъективных условий революции и переход к непосредственной открытой борьбе масс — не исключают, а дополняют друг друга. Больше того, само наличие субъективных условий находит свое прямое выражение в резком увеличении количества и размахе различных народных выступлений.

Трудность, по-видимому, состоит в дифференциации двух фаз революционной ситуации, а также в установлении момента непосредственного перехода к революции. Внешне привлекательной была бы такая схема: общая революционная ситуация — чисто объективный процесс, непосредственная — к объективным условиям присоединяются субъективные. Но против такой схемы свидетельствуют факты, ибо трудно найти в истории революционную ситуацию, где бы на всех ее фазах не присутствовали в той или иной мере субъективные условия.

Чтобы решить эту проблему, надо вначале установить, что конкретно следует понимать под субъективными условиями революции. Выше уже отмечалась возможность подхода к объективному и субъективному в революционной ситуации с точки зрения двух видов социального регулирования. В сознательно регулируемых общественных процессах можно четко выделить, во-первых, определенную цель и программу, во-вторых, действия, направленные на осуществление этой цели, при этом цель «как закон определяет способ и характер... действий».²⁰ Так, цели ниспровержения царского самодержавия диктовали применение насильственных методов борьбы и предполагали широкое участие в революции рабочего класса и крестьянства. Указанными двумя моментами и характеризуются субъективные условия революции.

Одним из обязательных признаков общей революционной ситуации является существование и широкое распространение в массах, в «низах» того, что В. И. Ленин характеризовал словами «дух возмущения», «величайшее недовольство», «брожение и озлобление», «злоба и отчаяние», всего того, что можно обозначить термином «революционное настроение». Его следует отличать от практически постоянно существующего среди угнетенных масс чувства протеста,²¹ которое является почвой для

¹⁸ Там же, стр. 94.

¹⁹ А. Я. Аврех, указ. работа, стр. 24.

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т. 23, стр. 189.

²¹ Чувство протеста неизбежно порождается как различными формами

возникновения революционного настроения. Чувство протеста — это, пожалуй, то «дремлющее, не осознанное, не пробужденное» революционное настроение, которое В. И. Ленин противопоставлял, осознанному, ясно выраженному.²² Существование таких двух стадий в общественном настроении признается также специалистами по социальной психологии.²³

Итак, для первой фазы революционной ситуации характерно, на наш взгляд, распространенность осознанного и достаточно четко выраженного революционного настроения, то есть субъективные условия этой фазы сводятся к существованию среди революционных классов не только недовольства и возмущения, но и осознанной цели борьбы, ясного знания кто враг и убеждения в необходимости революционного выступления против него.

Добавим, что к субъективной стороне общей революционной ситуации относится также организационная и пропагандистская деятельность революционных групп и партий, ставящих перед собой задачу коренного преобразования существующего строя и разработавших программу социальных изменений. Еще задолго до возникновения революционной ситуации они раскрывают перед массами (более или менее широкими — в зависимости от условий) внутреннюю гнилость господствующего политического режима, его неспособность разрешить трудности, стоящие перед страной. Они готовят кадры и воспитывают кадры будущих революционных борцов. Примеров такой деятельности в истории немало. Можно указать на «философскую революцию» перед французской революцией XVIII века, на пропаганду радикальных младогегельянцев, а затем и коммунистов перед революцией 1848 г. в Германии, на огромную идейную и организационную работу большевиков перед революциями 1905 и 1917 гг.

В период общей революционной ситуации революционные группы и партии, как правило, не слились с массами, еще не играют роли организаторов масс. По мере осознания «низамы» целей борьбы (чему не малой степени способствуют эти группы или партии) возрастают возможности агитационной и организационной работы революционных сил, растет их влияние. Это влияние в совокупности с другими факторами — усиливающимися экономическими и политическими трудностями, ростом недовольства и возмущения против правительства и господ-

экономического, политического, национального и духовного угнетения, так и тесно связанного с ними отчуждения. Широкое и повсеместное распространение такого чувства факт, признаваемый также буржуазной социологией. Укажем хотя бы на книгу «The Revolution in World Politics» (N. Y. and London, 1962), в значительной части посвященной анализу движения протеста в различных частях современного мира. Симптоматично, что авторы констатируют постоянный рост и расширение этого движения в последнее время.

²² В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 41, стр. 64.

²³ Проблемы общественной психологии, М., 1965, стр. 312.

ствующего класса, дальнейшее ослабление «верхов» и т. п. (соотношение этих моментов в каждом конкретном случае различно), ведет к созданию условий для перехода от общей революционной ситуации к непосредственной. Понятно, что от размаха организационной деятельности и степени влияния революционных групп и партий на широкие массы трудящихся в значительной мере зависит формирование субъективных условий революционной ситуации, быстрота перехода от ее первой фазы ко второй.

Что наиболее характерно для этого перехода, какие специфические признаки свойственны непосредственно-революционной ситуации? По-видимому, краткий ответ на этот вопрос можно сформулировать так: переход от революционного настроения к революционному действию. Напомним, что В. И. Ленин характеризовал ситуацию, из которой прямо возникает революция, как такую, когда к «объективным переменам присоединяется субъективная, именно: присоединяется способность революционного класса на революционные массовые действия, достаточно *сильные*, чтобы сломить (или надломить) старое правительство, которое никогда, даже и в эпоху кризисов, не «упадет», если его не «уронят».²⁴

Революционные действия масс несомненно свидетельствуют о резком усилении в революционном процессе значения субъективных моментов. С другой стороны, сам переход к революционным действиям создает наилучшие условия для формирования сознания борющихся масс. Лучший способ воспитания революционеров — революционная практика.

Конечно, действия действиям рознь. Они могут носить и стихийно бунтарский характер, в котором момент сознательной регуляции минимален, и быть осознанным шагом в решении, стоящей на повестке дня, революционной задачи (примером может служить резкое увеличение забастовочного движения пролетариата перед революцией 1917 г.²⁵). Второй случай более характерен для революционных движений с участием пролетариата. Но и буржуазные революции домонополистического периода развития капитализма начинались с перехода от стихийных разрозненных выступлений к достаточно осознанным действиям, направленным против политической власти. Таким образом, субъективный фактор (сознательная регуляция) в случае его достаточной зрелости есть то недостающее условие, включение которого в процесс, превращает реальную возможность революции в действительную революцию.

²⁴ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 26, стр. 219.

²⁵ В 1915 г. было 928 забастовок с 539,5 тыс. участников, 1916 г. — 1284 забастовки с 951,7 тыс. участников, за два месяца 1917 г. — 1330 забастовок с 676,3 тыс. участников. П. И. Лященко, История народного хозяйства СССР, т. II, М., 1948, стр. 659.

Подведем итоги. Непосредственно-революционная ситуация отличается от общей значительно более высоким уровнем сознательной регуляции, переходом от революционных настроений к революционным действиям, то есть резким повышением активности масс, переходящим в прямую атаку на существующие порядки и открытому сопротивлению мероприятиям старой власти. Другим важным признаком непосредственно-революционной ситуации является существенное обострение кризиса «верхов». В среде правящего класса резко обостряются противоречия, во многих случаях целые группы представителей этого класса оказываются в стане врагов старого порядка. В «верхах» происходит процесс обратный тому, что наблюдается в «низах». Если в революционных массах берет верх тенденция к сознательной регуляции, то характерной для деятельности «верхов» становится стихийная регуляция, при которой между поставленными целями и результатом нет соответствия, более того — часто результат оказывается противоположным желаемому.

Законно поставить вопрос, если непосредственно-революционная ситуация есть прямая атака на существующие порядки, то чем, собственно говоря, она отличается от революции? Это отличие, на наш взгляд, состоит в том, что в период революции атака, так сказать, идет по всему фронту, налицо имеется революционная армия, полностью введенная в бой, а во время непосредственно-революционной ситуации атакуют отдельные отряды, возмущение народных масс «прорывается» пока в отдельных местах.

Трудность отличия непосредственно-революционной ситуации от революции связана с тем, что, как говорил В. И. Ленин, «... все грани в природе и обществе условны и подвижны».²⁶ Тем не менее, необходимо указать признаки, по которым можно было бы определить начало революции. Революция разрешает (или стремится разрешить) целый комплекс экономических, социальных и политических противоречий, но среди них «определяющее значение имеют прогрессивные качественные преобразования в области политической власти, а не изменения в области производственных отношений самих по себе, хотя бы эти последние предшествовали качественным преобразованиям в области политической власти».²⁷ Таким образом, самым существенным признаком, который знаменует начало революции, является переход государственной власти в руки революционного класса (классов).²⁸

²⁶ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 30, стр. 5.

²⁷ И. Говушка и К. Кара, Характер народно-демократической революции, М., 1958, стр. 53.

²⁸ «Переход государственной власти из рук одного в руки другого класса есть первый, главный, основной признак революции как в строго-научном, так и в практически-политическом значении этого понятия». В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 31, стр. 133.

Другим признаком начала революции можно считать развертывание массовой борьбы в масштабах всей страны, в первую очередь, в столице и крупных городах. Подобная борьба обычно начинается с вооруженного выступления народных масс, с восстания, которое, в случае если оно не приводит к захвату власти, наносит сильнейший удар по господствующему строю. Именно таким восстанием было взятие Бастилии 14 июля 1789 г., положившее начало Великой французской революции. «Революция именно тем и отличается от «обычного» положения дел в государстве, что спорные вопросы государственной жизни решает непосредственно борьба классов и борьба масс вплоть до вооруженной борьбы их».²⁹ Указанными двумя признаками, существующими либо вместе, либо порознь, отличается непосредственно-революционная ситуация от революции.

В заключении отметим важность проблемы объективного и субъективного в революционной ситуации не только для решения тех или иных исторических вопросов, но, главным образом, для правильного определения стратегической и тактической линий коммунистических партий капиталистических стран.³⁰

Поступила в редакцию 15 декабря 1965 г.

²⁹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 34, стр. 40.

³⁰ См. Сантьяго Альварес, Некоторые вопросы революционной ситуации, «Проблемы мира и социализма», 1963, № 12.

ОБЩЕСТВЕННАЯ ПСИХОЛОГИЯ И «ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ»

А. И. Горячева

Исследование такого сложного, многогранного социального явления, каким является духовная жизнь общества, требует применения множества понятий, категорий, соответствующих как различным сторонам этого явления, так и различной глубине и тому или иному углу зрения, под которым осуществляется исследование. Развитие теории исторического материализма связано с уточнением, разработкой, обогащением соответствующих категорий, выяснением их взаимоотношений, введением новых понятий. В настоящее время уже никто не сомневается в том, что применение и разработка категории «общественная психология» способствует изучению весьма важной стороны духовной жизни общества. В литературе является более или менее установленным соотношение общественной психологии с такими сторонами и элементами духовной жизни общества как духовная культура, идеология, формы общественного сознания, общественное мнение. Совершенно неясно, однако, отношение общественной психологии с вводимым рядом авторов понятием «обыденное сознание».

Включая «обыденное сознание» в структуру общественного сознания, в него иногда в свою очередь включают общественную психологию. Так, Ю. М. Серов пишет: «Важнейшей составной частью обыденного сознания является общественная психология — совокупность взглядов и представлений, чувств, настроений, привычек, направленности воли, особых черт характера, возникающих у данной социальной группы (конкретно-исторической общности людей) главным образом благодаря непосредственному влиянию социально-экономических условий их повседневной жизни.» «Наряду с ней обыденное сознание включает в себя эмпирические знания о природе, о трудовой деятельности и самом человеке.» Общественное сознание имеет, по мнению автора, два качественно различных уровня, «которым соответствуют повседневное (обыденное) и теоретически-систе-

матерIALIZED сознание.»¹ Элементом «обыденного» сознания общественную психологию считает и В. А. Ядов, который пишет: «Общественное сознание в широком смысле слова есть осознание общественного бытия, проявляющееся как в теоретически систематизированной форме, так и в форме эмпирического «обыденного сознания», важнейшим элементом которого является общественная психология.» «Обыденное сознание способно схватывать преимущественно внешнюю сторону общественного бытия, внешние явления и связи; оно не оформлено в теоретически стройную систему взглядов и представляет собой совокупность практических, трудовых и иных навыков, традиционных представлений, настроений и чувств, мнений и взглядов, возникающих на основе эмпирического (нетеоретического) отражения бытия.»² Таким образом общественное сознание делится на обыденное и теоретическое, а общественная психология включается в обыденное сознание. Подобную же точку зрения отстаивают и более подробно ее обосновывают В. Келле и М. Ковальзон: «Общественное сознание — это не только идеологические системы, теоретически разработанные взгляды и накопленные научные знания, которые являются результатом деятельности идеологов, теоретиков, ученых, а также сознание массы людей, возникающее в процессе их повседневной, будничной практики, — так называемое обыденное сознание.» В обыденное сознание включаются «эмпирические знания»; «складывающиеся в повседневной жизни и труде моральные нормы, обычное право, представления об окружающем мире (например, наивный реализм), представления о своем положении, потребностях и т. д.; эти взгляды и представления обычно называют «общественной психологией», и, наконец, в обыденное сознание авторы включают «народное художественное творчество.» В обыденное сознание пролетариев включается даже «сознание необходимости борьбы за улучшение своего повседневного положения.»³

Возможно, имеет смысл выделять «обыденное сознание» и противопоставлять его тому, что логично было бы обозначить термином «не-обыденное сознание». Но включать его в структуру общественного сознания в противопоставлении теоретически-систематизированному нам не представляется правильным. Нам кажется также ошибочным смешение вопроса соотношения теоретически-систематизированного сознания с «обыденным сознанием» в структуре общественного сознания вообще с

¹ См. Ю. М. Серов, *Общественное и индивидуальное сознание*, М., 1964, стр. 10, 9.

² В. А. Ядов, *Идеология как форма духовной деятельности общества*, Л., 1961, стр. 12, 24. Кстати, навыки не относятся к сознанию.

³ В. Келле, М. Ковальзон, *Формы общественного сознания*, М., 1959, стр. 23, 24, 25.

вопросом возникновения научной революционной теории и вне-
сения ее в сознание класса. Ссылаясь на бесспорное положение
о выработке научной идеологии отдельными обладающими спе-
циальной подготовкой теоретиками некоторые авторы по суще-
ству проводят идею о том, что «обыденное сознание» есть созна-
ние масс, а теоретически-систематизированное сознание — есть
достояние выдающихся личностей, руководителей, идеологов,
теоретиков и т. д. Структура общественного сознания представ-
ляется указанными авторами, как состоящая из элементов, соот-
ветствующих делению общества на «массу», которой присуще
«обыденное сознание», и «идеологов, теоретиков, ученых», «всех
тех, кто имеет соответствующую подготовку и возможности»,⁴ и
которые являются носителями «научно-теоретического мышле-
ния.»

Это положение из сферы развития политических взглядов и
учений переносится, например, на область искусства. Народное
творчество в связи с этим относится к «обыденному сознанию»,
следовательно, творчество выдающегося писателя придется от-
нести к сфере «теоретически-систематизированного» сознания.
Если уж и говорить о теоретическом сознании в области искус-
ства, то это будет — теория искусства, соответствующие разделы
эстетических учений, в области религии — теология, философия
религии и т. п.

При употреблении термина «обыденное сознание» делаются
ссылки прежде всего на работу Энгельса «Анти-Дюринг» и на
некоторые места из произведений Маркса.⁵ Но выражение «обы-
денное сознание» применяется классиками марксизма весьма
нестрого и совсем не как научная категория. Энгельс отличает
«диалектическое понимание природы», центральным пунктом
которого является признание относительного значения противो-
положностей и различий, и воображаемую неподвижность и
абсолютное значение, признанные «в природу только нашей
рефлексией», «искусство оперировать понятиями не есть что-
либо врожденное и не дается вместе с обыденным, повседне-
вым сознанием, а требует действительного мышления, которое
тоже имеет за собой долгую эмпирическую историю, столь же
длительную, как и история эмпирического естествознания»,⁶ и
что «освобожденная от мистицизма диалектика становится
абсолютной необходимостью для естествознания, покинувшего
ту область, где достаточны были неподвижные категории, пред-
ставляющие собою как бы низшую математику логики, ее при-

⁴ См. там же, стр. 23, Ю. М. Серов, Общественное и индивидуальное сознание, стр. 14—15.

⁵ См. В. А. Ядов, указ. работа, стр. 24; В. Келле, М. Ковальзон, указ. работа, стр. 23; Ю. М. Серов, указ. работа, стр. 10.

⁶ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 14.

менение в условиях домашнего обихода.»⁷ Маркс употребляет выражение «обыденное представление»⁸ в значении познания, устанавливающегося на поверхности экономических процессов и не проникающего в их сущность, ограничивающегося сферой видимости. Формы проявления экономических процессов «непосредственно воспроизводятся сами собой, как ходячие формы мышления», скрытая же за формой проявления основа «может быть раскрыта лишь научным исследованием.»⁹

Выражение «обыденное сознание» очевидно заимствовано основоположниками марксизма у Гегеля.¹⁰ «Ближайшая ступень познания, на которой кантовская философия постигает дух, есть *восприятие*, составляющее вообще отправную точку зрения нашего *обыкновенного сознания*,¹¹ а также, в большей или меньшей мере, и *наук*.»¹² На этой ступени, согласно Гегелю, стоит опыт, в котором раскрываются поверхностные связи между явлениями и их обстоятельствами. Обыкновенное (обычное, обыденное) сознание ставит некоторые внешние связи в зависимости от собственных интересов, потребностей, даже оттенков характера, на первое место. Это — рассуждения лавочника или хозяйки относительно дождя во время ярмарки или сушки белья. Другими словами, «обыденное сознание» и у Гегеля — это логика, применимая в «условиях домашнего обихода», логика, связанная с индивидуальным сознанием и не могущая представлять собою элемента общественного сознания в целостной его структуре.

В применении Энгельсом при рассмотрении логических и гносеологических, но отнюдь не социологических вопросов, выражение «обыденное сознание» соответствует метафизическому мышлению (в том числе и в области науки), не связанному с теоретическим исследованием и сознательным применением категорий мышления.

Конечно, по своему происхождению, по своей сущности, средствам сознание человека во всех его аспектах является общественным. Но когда мы говорим в социологии об общественном сознании, имеются в виду моменты общественно-значимые, общие для социальных групп, отражающие определенные социальные процессы. В реальной действительности они представляют собою лишь моменты сознания живых людей, вплетенные в гораздо более многообразный мир их духовной жизни, в которой отражаются неповторимые особенные, индивидуальные условия. Социология абстрагируется от этой бесконечной слож-

⁷ Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 162.

⁸ К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 127.

⁹ Там же, стр. 544.

¹⁰ К. Маркс в «Немецкой идеологии» ставит его еще в кавычках.

¹¹ Обыденный, обыкновенный, обычный — *gewöhnlich, üblich, alltäglich*.

¹² Гегель, Сочинения, т. III, М., 1956, стр. 210.

ности, используя категории «формы общественного сознания», «идеология», «общественная психология». Если же к получающемуся остатку присоединить содержание общественной психологии, то и получится примерно то, что в рассмотренных высказываниях определяется как «обыденное сознание». В таком понимании смешаны различные плоскости, в которых может рассматриваться сознание человека: общественное сознание в определенном нами выше значении и индивидуальное сознание.¹³

Если необходимость выделения «обыденного сознания» в структуре общественного сознания является, как мы видели, весьма спорной вообще, то во всяком случае нам представляется бесспорной неправомерность включения в «обыденное сознание» общественной психологии или их отождествления.

К общественной психологии прежде всего относится психический склад определенной социальной группы — инвариантное в изменяющемся многообразии психической жизни социальных общностей людей, состоящее в формах, фиксирующих на этом уровне общественного сознания информацию об условиях, исторически являющихся общими для этой социальной группы. Сюда входят: социальный характер, социальные привычки, психологическая сторона обычаев, традиций и т. д. Далее, к общественной психологии относится отражение общих социально-значимых возбудителей на эмоциональном уровне, а также и их несистематизированные интеллектуальные отражения: социальные чувства, настроения, потребности, интересы, чаяния данной социальной группы. В общественную психологию включаются и некоторые явления психики и поведения, характерные непосредственно для взаимодействующей совокупности людей: энтузиазм, массовый героизм, паника, мода, слухи и т. д.

Если такие элементы общественной психологии, как социальные чувства, настроения и могут входить в то, что хотят охватить понятием «обыденное сознание», то другие ее элементы, как социальный характер, образ мышления, интересы и т. д. проявляются и в «не-обыденном сознании». Традиции, обычаи являются к тому же часто в высокой мере «систематизированными».

В общественной психологии ее различные элементы в разной мере несут в себе момент сознания. Далеко не все в общественной психологии относится к области собственно сознания в психологическом смысле. Особенности характера, многие устояв-

¹³ Смешение различных плоскостей рассмотрения сознания человека особенно отчетливо выражено в книге Д. И. Чеснокова «Исторический материализм»; «Общественная психология — это общественное сознание, проявляющееся в личном, индивидуальном сознании. Это совокупность мыслей, и чувств, возникающих непосредственно у определенных живых людей». М., 1964, стр. 294—295.

шиеся привычки, являются бессознательными (несознаваемыми). Неосознанными могут быть на определенном этапе потребности и интересы. В связи с этим не исключена возможность, что в общественной жизни играет определенную роль неосознанная целенаправленность деятельности. Будучи результатом постепенно складывающегося опыта, подобная склонность, «установка» по выражению Д. Н. Узнадзе, носила бы в таком случае общий для целой социальной группы характер.¹⁴ То, что классики марксизма называли социальным «инстинктом» классов, в какой-то части можно было бы тогда отнести к этому социально-психическому явлению. Если же таким образом, допустить, что в общественной психологии имеются моменты бессознательного не только в социологическом значении этого термина (стихийного), то, следовательно, признавая наличие некоторых бессознательных моментов в общественной психологии, общественную психологию нелогично будет относить полностью к общественному сознанию. Правильнее было бы, очевидно, относить ее к духовной жизни общества, как самому широкому понятию, охватывающему все социально-значимые моменты психики и поведения членов общества.

Поступила в редакцию 10 июля 1965 г.

¹⁴ См. материалы обсуждения книги С. Л. Рубинштейна. «Бытие и сознание», выступления М. Н. Шардакова Е. С. Кузьмина, «Вопросы психологии», № 1, 1959; Е. В. Шорохова, Проблемы сознания в философии и естествознании, М., 1961; Ф. В. Бассин, Сознание и «бессознательное», Материалы к совещанию по философским вопросам физиологии высшей нервной деятельности и психологии, М., 1962.

СУЩНОСТЬ И ЭВОЛЮЦИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ МОРАЛИ

Я. З. Хайкин

Мысль Ф. Энгельса о том, что не только каждый класс, но и каждая профессия имеет свою собственную мораль, обращает внимание на ту сторону моральной жизнедеятельности, исследование которой принципиально важно как для более глубокого понимания сущности современной морали, так и для выяснения перспектив ее развития.

Профессии или специальности как конкретные, качественно особые формы труда порождаются закономерностями развития техники, орудий производства. «Основу профессиональной классификации труда составляет вид трудовой деятельности, который в свою очередь определяется характером орудий производства».¹

Поскольку существование профессий обусловлено самой природой труда, а труд всегда выступает в конкретных формах, определяемых спецификой предмета труда и соответствующего посредника между человеком и предметом труда — орудий производства, постольку «профессии, специальности как особые виды труда никогда не могут быть ликвидированы».²

Однако формы и границы естественной дифференциации труда с неизбежностью становятся элементами социальной организации. Конкретная общественная организация ставит людей, выполняющих особые виды трудовой деятельности, в определенную систему связи между собой, придает этой связи качество соответствующих общественных отношений.

Мораль как регулятор общественных отношений берет под свой контроль виды труда именно как общественные формы.³

¹ В. Я. Ельмеев, Коммунизм и развитие человека как производительной силы общества, «Мысль», 1964, стр. 179.

² Там же.

³ Для морали, так же как и для политической экономии, предметом отражения здесь «является не труд, а лишь общественная форма труда, общественное устройство труда, или иначе: отношения между людьми по участию их в общественном труде» (В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 7, стр. 45).

Поэтому системы норм морали, выражающие специфические общественные требования, предъявляемые к людям, выполняющим качественно особые трудовые функции, мы и рассматриваем как различные виды профессиональной морали (мораль шахтера, врача, педагога и т. п.).

Таким образом, установление зависимости профессиональной морали от естественной дифференциации труда и его общественной организации позволяет проследить те закономерности, которые определяют изменение сущности и форм проявления профессиональной морали.

Первобытная общественная организация как организация социально-экономического равенства знала только естественное разделение труда по полу и возрасту. Вся суть общественных отношений здесь определялась непосредственным производством материальных благ, в котором участвовали все, и в силу этого трудовая деятельность еще не могла обособиться в качестве самостоятельной сферы. Разные способы добычи средств к жизни — охота, рыболовство, земледелие, скотоводство как обязанности людей определенного пола и определенного возраста — в известной мере дифференцировали труд. Но дальше наметившихся границ естественного разделения это различие видов труда идти не могло. Моральное регулирование системой норм и обычаев формировало общественные отношения с учетом специфики способов трудовой деятельности, устанавливая, например, правила дележа зверя, убитого на охоте, правила хранения продуктов и т. д. Это было прежде всего выражение требований распределения без особого учета естественных форм труда, так как предмет труда еще очень «природен», а орудия труда слишком «универсальны», чтобы рассматривать виды трудовой деятельности как относительно самостоятельные. Поэтому в первобытном обществе весьма трудно выделить специфические моральные требования, обращенные к какой-либо особой форме трудовой деятельности, хотя известное естественное различие этих форм здесь возникает.

Общественное разделение труда, выступавшее одновременно процессом и обособления труда и его дифференциации, превратило различия в труде в различия самих людей. «Закрепленность больших групп людей за крупными видами раздельного труда, например за промышленной деятельностью или сельским хозяйством, за умственным или физическим трудом, дает классовые или социальные различия, а ограничение человека определенной профессией приводит к существованию профессиональных групп и профессиональных различий».⁴ Поэтому в классовом обществе естественное разделение труда оказывается в прямой зависимости от таких социальных условий, которые превра-

⁴ В. Я. Ельмеев, указан. работа, стр. 147.

щают человека в принадлежность того или иного вида труда. «Разделение труда внутри современного общества характеризуется тем, что оно порождает специальности, обособленные профессии, а вместе с ними профессиональный идиотизм». ⁵

Обособление сферы трудовой деятельности привело к выделению из общих правил моральной жизни требований чисто производственного характера, а дифференциация труда специализировала эти требования в зависимости от характера данного вида труда. В то же время обособление и дифференциация людей, занятых в производстве, придала нормам морали, регулирующим взаимоотношения этих людей, качество не только норм профессиональных, но и норм персональных, то есть обращенных к людям определенной категории. Это в свою очередь вызвало к жизни не только систему моральных требований, относящихся к данной сфере трудовой деятельности, но и определенный психический склад у целых профессиональных групп, деятельность которых как правило пожизненно и очень часто даже по наследству связана с одной и той же производственной функцией. Так родилась профессиональная мораль, включающая в себя наряду с рационально выраженными общественными требованиями также и особый психологический фон при реализации этих требований (профессиональная психология).

Профессиональная мораль в общей системе классовых нравственных принципов имеет свою специфику. Разумеется, профессиональную мораль можно рассматривать как известную совокупность особенных норм, конкретизирующих общие нормы и принципы нравственности. ⁶ Но для раскрытия сущности профессиональной морали этого совсем недостаточно. При таком подходе основание, на котором вырастает и развивается особенное и конкретно-специфическое, остается нераскрытым. Очевидно это основание надо искать в той системе общественных интересов, которые порождаются непрерывно усложняющейся социально-экономической организацией. Мораль родилась и функционирует как идеологическая форма объективной связи интереса личности с интересом той социальной общности, в состав

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, стр. 159.

⁶ С. Уткин, например, пишет: «... Единые исходные требования коммунистической морали... проявляются конкретно-специфически в сознании и поведении людей различных профессий и специальностей». И далее: «Методологической основой правильного, научного решения вопроса о характере взаимоотношения общих и профессионально-специфических нравственных требований в любом, в том числе социалистическом, обществе является материалистически понимаемая диалектика общего, особенного и единичного (отдельного)». («Моральный кодекс и профессиональная специфика морали», изд. Ростовского ун-та, 1964, стр. 68.)

Но ведь все сказанное можно в равной мере отнести и к нормам, регулирующим взаимоотношения в семье, не говоря уже о том, что в любой жизненной ситуации каждая норма приобретает конкретно-специфическое значение.

которой эта личность входит. Но интерес социальной общности, например класса или общества в целом, многосторонен. Так наряду с особыми социальными, национальными, культурно-бытовыми и т. п. интересами возникают интересы профессиональные, рождение и развитие которых обусловлено данной системой разделения труда. В рамках профессиональной морали тот или иной специалист оказывается под регулирующим воздействием не только общих норм морали (в этом качестве он ничем не отличается от других людей), но и требований, обращенных к данной профессиональной группе. Но поскольку эта группа персонафицирована, а интерес ее оказывается в определенной связи с общим интересом, постольку мораль этой группы приобретает корпоративный характер. (Следует заметить, что это свойство сказывается на форме выражения требований профессиональной морали: ее регламентация как правило более или менее полно фиксируется письменно в уставах, инструкциях и т. п.) Благодаря этому моральное поведение специалиста оценивается обществом с точки зрения реализации тех требований, которые оно предъявляет ко всей профессиональной группе, то есть основным критерием оценки избирается профессиональная честь, а корпорация берет на себя функции контроля за выполнением нравственного профессионального долга каждым ее членом перед обществом.⁷

Вполне понятно, что антагонизм классовых интересов к конечном счете всегда выражается в противопоставлении друг другу различных форм общественного интереса, в том числе и профессиональных, а «профессиональный идиотизм» всегда свидетельствует о враждебной человеку разобщенности видов труда в таких социальных условиях, которые делают личность «частичной».

Коммунизм не может упразднить специфические виды человеческой деятельности, обусловленные наличием различных функций в системе общественного производства. Сегодня невозможно предвидеть какие конкретные формы труда будут принадлежностью развитого коммунистического общества. Сдвиги в профессиональной классификации, происходящие в наши дни, свидетельствуют о формировании профессий все более широкого профиля. Но если мы не в состоянии говорить о границах между широкими профилями деятельности, так как эти границы всегда подвижны и зависят от постоянно развивающейся техники, то сохранение таких сфер производства как научно-техническая, художественная и социальная, внутри и между которыми будут функционировать особые виды труда, не должно вызывать сом-

⁷ О диалектике нравственного долга и чести см. нашу статью «Проблема классификации категорий этики», «Философские науки», 1963, № 6, стр. 111.

нений. Поэтому различные формы труда и здесь требуют соответствующих профессий (специальностей).

В таких условиях должна сохраниться известная система моральных норм, регулирующих взаимоотношения людей в процессе выполнения ими профессиональных функций. Естественно, что эти нормы по сравнению с нормами старой профессиональной морали претерпевают существенные изменения.

Во-первых, новые нормы не будут выражать специального интереса какой-либо определенной группы людей, ибо после того, как человек «становится рядом с процессом производства, вместо того, чтобы быть его главным агентом»,⁸ производственные отношения не могут больше порождать обособленных интересов. Поэтому эти нормы морали становятся разновидностью единых норм коммунистического общежития.

Во-вторых, новые нормы функционируют лишь в сфере надзора за производством и регулирования его.⁹ Управление же производственными процессами с неизбежностью ставит людей в определенные отношения друг к другу. Общественная организация труда, представляющая совокупность различных форм труда внутри единой системы производства, требует известного подчинения одних звеньев управления другим. Отсюда, «с одной стороны, известный авторитет, каким бы образом он ни был создан, а с другой стороны, известное подчинение — независимо от какой бы то ни было общественной организации — обязательны для нас в силу материальных условий, при которых происходит производство и обращение продуктов»¹⁰. Такая регламентация внедряет в систему моральных требований элементы субординации между различными участниками производственных процессов и позволяет провести грань между общими нормами морали, выражающими требования координации поведения людей в общежитии, и нормами надзора и регулирования в производстве, требующими известного подчинения определенным центрам управления.

Разумеется требования координации и субординации в поведении людей одновременно присущи всему моральному регулированию. Однако роль ведущего требования может выполнять либо одно, либо другое. Поэтому следует предположить, что главными атрибутами норм управления будут: *знание* работником приемов и методов технологического процесса и др. специальных правил, *умение* воздействовать на ход производственного процесса, *объем обязанностей и полномочий* в общей системе управления, ставящий данного работника в известное

⁸ «Из неопубликованных рукописей К. Маркса», «Большевик», 1939, № 11—12, стр. 62.

⁹ См. там же, стр. 64.

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 18, стр. 304.

подчинение высшим звеньям управления и подчиняющий ему низшие звенья.

В-третьих, новые нормы перестают быть принадлежностью специальных групп людей, ибо закон перемены труда не допускает жесткого закрепления человека за какой-либо одной его формой. Поэтому общественная психология должна будет утрачивать ярко выраженные профессиональные черты.

Моральное регулирование в сфере общественного производства, формируя связь людей друг с другом, тесно соприкасается с естественной организацией труда, ибо сами виды труда суть функции развивающейся техники. Однако следует иметь в виду, что формы труда как относительно самостоятельные внутри системы общественных отношений порождают только технические нормы, регулирующие взаимодействие человека с природой. Сфера же морали — общественные отношения. Поэтому какой бы тесной ни была связь тех и других норм, их различие необходимо для выяснения разновидностей социальных норм будущего коммунистического общества.

Все сказанное о трансформации профессиональной морали вряд ли допускает сохранение этого термина. Скорее здесь нужно говорить о нормах управления в процессе общественного производства. Но дело не в названии. Безусловно, что система норм, регулирующих отношения людей друг к другу как участников руководства автоматически функционирующими сферами производства, объективно необходима и для развитого коммунизма.

Историческая закономерность развития профессиональной морали позволяет нам увидеть ее роль и значение в наши дни.

Социализм еще сохраняет общественное разделение труда между людьми, но уже ликвидирует старое антагонистическое содержание этого разделения. В соответствии с процессом преодоления социальных различий постепенно размываются границы между обособленными профессиями, хотя профессиональные различия самих людей еще сохраняются. Изменение форм труда, протекающее на базе изменения техники, в конечном счете ведет к интеграции узких специальностей, выступает одним из условий расширения того диапазона, в пределах которого личность может реализовать свои способности. В социальном смысле это означает сохранение профессиональных интересов лишь для относительно широких профессиональных групп, так как дающая еще знать узкая специализация теряет свою обособленность. Механизация и особенно автоматизация производства в условиях развития социально-политического единства подрывает старое основание для обособления не только различных технических видов труда, но и различных форм групповых интересов. Утверждая единство интересов личности и всего общества, социализм превращает групповые, в том числе профессиональные,

интересы в равноправные звенья единого общественного интереса.

Отражая эти изменения, профессиональная мораль лишается возможности противопоставлять себя интересам других общественных подразделений, все четче и более полно выражает в своей специфической сфере требования единого общественного интереса. В то же время профессиональной морали все труднее удастся уловить специфические различия профессиональных функций в промышленном и сельско-хозяйственном производстве в сравнении, скажем, с прежними четко обозначенными профессиональными различиями между формами ремесленного труда. Но зато эти различия пока остаются осязаемыми в сферах значительно обособленных от промышленного и сельско-хозяйственного производства — медицинской, педагогической, военной и т. п.

Так профессиональная мораль приобретает черты, выражающие те процессы общественного движения, которые ведут к коммунизму, где «все производственные ячейки, все самоуправляющиеся ассоциации будут гармонически объединены в общем планомерно организованном хозяйстве, в едином ритме общественного труда».¹¹

Однако нельзя игнорировать и сохраняющихся старых свойств профессиональной морали — выражения ею специфических групповых интересов, известной корпоративности. Эти свойства как объективные моменты поступательного развития коммунистической морали также должны быть использованы обществом. И здесь прежде всего речь должна идти о воспитательной роли профессиональной морали.

Задача формирования единого общественного интереса как в социальном так и в профессиональном плане не может быть решена простым упразднением классовых или групповых интересов. Наоборот, только развитие особых интересов путем подъема их на уровень общеобщественных позволяет утвердиться гармоничным отношениям между личностью и обществом, делает общественный интерес ведущим для каждого человека. Поэтому и профессиональная мораль как особая ступенька на пути к единству личных и общественных интересов должна быть средством воспитания.

Требую выполнения долга перед обществом и одновременно соединяя его с правилами чести, профессиональная мораль как бы концентрирует в одном человеке единство личного и общественного, делает личный интерес непосредственно производным от общественного. Не случайно люди высокого профессионального долга как правило оказываются обладателями таких луч-

¹¹ Программа КПСС, Материалы XXII съезда КПСС, Госполитиздат, 1961, стр. 367—368.

ших человеческих черт, как нравственная чистота, безграничная преданность общественному делу, самоотверженность. Интересно эту сторону профессиональной морали летчиков-испытателей подметил М. Галлай в своих записках «В полетах и после полетов» («Новый мир», 1965, № 2). Общеизвестным, пишет М. Галлай, является правило: «Жизнь летчика дороже любой машины». Но как на это смотрит летчик-испытатель? «Испытатели... четко ощущали, что цена опытной или экспериментальной машины — понятие не только денежное (хотя и в денежном выражении она тянет многие миллионы!). Более того — цена эта прежде всего не денежная. В ней сосредоточен длительный (иногда многолетний), тяжелый труд большого коллектива, в ней заложен темп развития нашей авиации». Поэтому на практике каждый летчик-испытатель «неизменно следовал жесткой логике: в острых ситуациях думать прежде всего о своих товарищах по экипажу, затем — о доверенной ему опытной машине и лишь в последнюю очередь — о себе самом».

Такая самоотверженность требуется от людей не только очевидных героических профессий, но она должна быть нормой любой профессии. Например, «профессия врача влечет за собой известный отказ от своих личных интересов, известное самоотречение»¹². Иными словами, воспитание в рамках профессиональной морали позволяет привить людям различных специальностей такие общезначимые черты, на которых только и может базироваться длительный, упорный, самый трудный героизм массовой и будничной работы.¹³

Это чувствуют передовые люди различных профессий, ставя вопрос о чести хлебороба, чести рабочего-машиностроителя и т. п.¹⁴ Очевидно, повышение общественных требований к людям разных профессий при одновременном вовлечении всех профессиональных групп в деятельность самодействующих общественных организаций и органов (прежде всего профсоюзов) и есть тот мостик, по которому интерес профессиональных групп переходит на уровень единого общественного интереса, сливаясь с ним.

Не менее важна роль профессиональной морали в воспитании трудолюбия, коммунистического отношения к труду. Известно, что различные виды труда занимают не одинаковое место в жизни общества. Так с технической точки зрения профессии могут быть более или менее квалифицированными, требовать от работника развития интеллектуальных и физических способностей в различном объеме; социальная организация оценивает конкретные виды труда как имеющие большее или меньшее значение для общества. Все это находит свое выражение в диффе-

¹² М. И. Калинин, О коммунистическом воспитании, 1958, стр. 106.

¹³ См. В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 39, стр. 17—18.

¹⁴ См. «Честь советского труженика», изд. «Советская Россия», 1962.

ренцированной оплате по труду, учитывающей также количество и качество труда в сопоставлении его видов. Даже эстетические критерии у различных видов труда различны — они в разной мере связаны с эстетическим наслаждением. И лишь профессиональная мораль рассматривает труд вне всяких измерений, кладя в основу своей оценки отношение человека к труду, а не сравнительную ценность самого труда.¹⁵

Поэтому профессиональная мораль может и должна быть инструментом в воспитании любви к своей профессии, гордости ею. Понимание работником того, что всякий труд общественно необходим, что достоинство человека определяется не видом труда, а моральным качеством его собственной трудовой деятельности, позволяет вызвать уважение к людям труда всех профессий и своей в особенности. Профессиональное обучение и воспитание, раскрывая склонности и способности человека, создает необходимые предпосылки для перехода требования социализма «от каждого по его способностям» на более высокий уровень. А нравственность, как говорил В. И. Ленин, и служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше.¹⁶

Мы затронули здесь только некоторые, на наш взгляд, исходные моменты, характеризующие профессиональную мораль как специфическое явление общественной жизни. Однако и этого достаточно для того, чтобы сделать вывод о необходимости более пристального внимания этики к этой области морали и более глубокого исследования процессов, в ней протекающих. Знание закономерностей развития профессиональной морали имеет не только теоретическое значение, но и позволяет использовать эти закономерности в деле коммунистического воспитания.

Поступила в редакцию 15 июля 1965 г.

¹⁵ О формах ценности труда см. Г. Бандзеладзе, Опыт изложения системы марксистской этики, Тбилиси, 1963.

¹⁶ См. В. И. Ленин, Полное собр. соч., т. 41, стр. 313.

О РЕАЛИЗМЕ КАК ЭСТЕТИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ

А. А. Фарбштейн

Понятие реализма принадлежит к наиболее употребляемым и вместе с тем наименее определенным в эстетической науке. Марксистская эстетика во многих странах обращается к проблеме реализма как к наиболее актуальной теме современной художественной культуры. Интерес к ней связан с насущными потребностями идеологической борьбы, с перспективами развития прогрессивного искусства во всем мире. Для марксиста защита реализма — это утверждение всех общественных функций искусства и вместе с тем выступление против иррационализма, агностицизма и аполитичности буржуазного декадентского искусства. Только за последние годы опубликовано несколько монографий, принадлежащих советским авторам,¹ появилось немало трудов ученых-марксистов социалистических стран,² не говоря о сотнях статей в периодической печати.

Новую волну дискуссий вызвала книга Роже Гароди «Реализм без берегов»³, а также опубликование материалов Либличской конференции, созванной чешскими литературоведами и критиками и посвященной марксистской интерпретации творчества Франца Кафки.⁴ «Дискуссия о реализме не затихает. Похоже на то, что разгорается большой спор по главному эстетическому вопросу современности», — эти слова, принадлежащие В. Днепрову (цит. соч., стр. 146), сегодня особенно актуальны.

Однако, как было отмечено, количество статей и книг, посвя-

¹ Среди них: В. Днепров. Проблемы реализма. «Советский писатель», 1960; А. Иезуитов. Вопросы реализма в эстетике Маркса и Энгельса. Л.-М., «Искусство», 1963; Б. Сучков. Исторические судьбы реализма. В журн. «Знамя», 1960, № 10, 1962, № 2—5; Реализм и его соотношения с другими творческими методами. (Сборник). М., АН СССР, 1962; С. Петров. Реализм. «Просвещение», 1964; С. Вайман. Марксистская эстетика и проблемы реализма. М., «Советский писатель», 1964.

² J. Neumann. Umění a skutečnost. Úvahy o realizmu a umeleckém vývoji. Praha, 1963; M. Vagoss. Teoria realizmu vo vytvarnom umeni. Bratislava, 1961; K. Chvatik. B. Václavek a vývoj marxistické estetiky. Praha, 1962; S. Z. Iiewski. Przepowiednie i wspomnienia. Warszawa, PIW, 1963.

³ R. Garaudy. D'un réalisme sans rivages. Paris, 1963.

⁴ Franz Kafka. Liblická konference, 1963. Praha, NCSAV, 1963; есть немецкий перевод: Franz Kafka aus Prager Sicht. Praha, NCSAV, 1965.

щенных этой проблеме, еще не свидетельство теоретической ясности и правильности выводов. Скорее наоборот: множественность точек зрения и позиций не всегда способствует выяснению существа вопроса. Споры о реализме нередко бывают подвластны тому призраку познания, который Ф. Бэкон называл «призраком рынка» («плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум», — писал он в «Новом Органоне»). Эстетические дискуссии зачастую похожи на споры-хождения по кругу, о которых пишет чешский философ Карел Косик в превосходной книге «Диалектика конкретного»: «Круг в рассуждений — это сфера вопросов, в пределах которой мышление движется с наивным безотчетным представлением, будто сфера проблем создана самим мышлением»⁵.

Понятию реализма придается подчас совершенно разный смысл, оно используется весьма произвольно. Кроме того, оно конструируется, как правило, на основе опыта художественной литературы, точнее романа XIX века и оказывается не эстетической, а узко жанровой категорией.

В современной марксистской эстетике бытуют две крайние точки зрения: одна ограничивает реализм рамками исторически определенного художественного явления, другая рассматривает это понятие шире, как позицию художника, как эстетический принцип, общую тенденцию. Одни ищут определения через ведущий признак (и называют в качестве такового то психологизм, то стилистический критерий, то элементы сатиры), другие пытаются создать универсальное определение через совокупность признаков. Но «не дается в руки жар-птица универсального определения реализма — то по отдельному, ведущему признаку, то в виде совокупности»⁶. В борьбе против узко-догматических формул недавнего прошлого возникла другая крайность: концепция так называемого «безбрежного реализма». Ее авторы ставят знак равенства между реализмом и искусством, размывая границы понятия и делая его теоретически бесплодным.

К тому же от понятия реализма не отказываются теоретики различных художественных направлений, вплоть до абстракционизма. Еще В. Кандинский и П. Мондриан писали о «реализме беспредметного искусства». Рассуждениям на эту тему посвящают труды и современные искусствоведы. Реалистами называют себя и те, для кого действительность предстает в виде непостижимого хаоса случайностей.⁷ Если к этому добавить, что

⁵ К. Косик. *Dialektika konkretniho*. Praha, NCSAV, 1963, s. 81.

⁶ Г. Макогоненко. Когда же сформировался русский реализм? — «Вопросы литературы», 1965, № 2, стр. 153.

⁷ Вот что говорит сторонник абстрактно-модернистского метода в хореографии Мерс Каннинхем: «Я вовсе не абстракционист, я в высшей степени реалист. Люди безрассудны, и мир полон случайностей. Я более реалист, чем другие, поскольку я не пытаюсь решать, в каком порядке следуют события» (*Ruch muzyczny* 1964, № 21).

буржуазная наука провозглашает реализм «старомодным» понятием, то всего сказанного достаточно, чтобы понять необходимость разработки реализма как категории марксистской эстетики. Некоторым вопросам методологии исследования реализма и посвящена наша статья.

В проблеме реализма следует различать два аспекта: исторический и эстетический. В первом случае реализмом обозначается конкретное историческое явление (например, реализм эпохи Возрождения, критический реализм XIX века и др.). Понятие реализма в этом случае принадлежит истории литературы и искусства. Во втором случае реализм — это понятие, характеризующее эстетическую позицию художника, его отношение к действительности, его стремление изобразить и интерпретировать ее. Этот аспект проблемы становится предметом эстетического анализа. Как эстетическое понятие реализм отражает то общее, что присуще разным историческим формам искусства, изображающего действительность.

В своих категориях эстетика воспроизводит повторяющееся в разнообразном, т. е. свойственное и реализму Возрождения, и критическому реализму XIX века, и реалистическому искусству XX века. Поэтому нельзя согласиться с теми, кто утверждает, будто реализм всегда абсолютно нов. Изменяется содержание понятия, поскольку изменяется сама действительность, но отношения искусства и действительности остаются неизменными. И следовательно, структура эстетической категории остается идентичной. Поэтому признавая постоянное развитие самой действительности и знаний о ней, нельзя полагать, будто понятие реализма неопределенно и беспредельно. В каждую историческую эпоху всякие дефиниции реализма не могут быть безграничными.

Обращение к историческому опыту искусства, изучение повторяющихся тенденций делает реализм категорией типологической. Неслучайно при всей разноголосице мнений и точек зрения общим является признание познавательного значения реалистического искусства. Стремление познать объективный мир, раскрыть сущность социальной действительности и человеческих отношений представляет общую черту всех исторических стадий развития реализма. Это объединяет реализм Возрождения и критический реализм XIX века, неореализм и социалистический реализм. Этот типологический критерий — главный для различения реализма и нереализма. Этот главный критерий — отношение к миру с точки зрения возможности его познания и преобразования⁸ — на протяжении столетий воплощается в различные методы и направления искусства. Не во все эпохи и не во

⁸ На вопрос Ф. Дюрренматта: можно ли отобразить современный наш мир средствами театра, Б. Брехт как истинный реалист дал поразительно ясный ответ: можно, но только если подходить к нему как к миру, который можно изменить (см. Б. Брехт. О театре. 1960, стр. 67—69).

всех странах эта тенденция получала преобладающее развитие, но всегда с ней связывались надежды на раскрытие сущности действительности и глубин человеческого духа.

Из сказанного следует два вывода, необходимых для дальнейшего анализа. Во-первых, реализм как эстетическая категория не может быть ограничен рамками исторически преходящего явления, это не направление, а по словам поэта, «особый градус искусства». Во-вторых, эстетическая категория реализма не тождественна понятию «искусство». Следует различать генетический и гносеологический аспект проблемы реализма. Всякое произведение искусства возникает в конкретных условиях действительности. Но не каждое произведение может быть названо реалистическим.

Вопрос о реализме — это вопрос о познании человеком мира и самого себя. Вместе с тем это вопрос о создании нового мира, художественной действительности. Бытующее представление об искусстве как о преобразовании готовых представлений о действительности в чувственно-конкретные образы не учитывает подлинной диалектики художественного творчества, которое познает мир, созидая новый мир. Это соотношение функций отражения и созидания лежит в основе различения художественных методов.

С изменением действительности изменяется и понятие реализма. Уже по одному этому оно не может быть застывшим, раз навсегда сформулированным. А это значит, что критерием реализма может быть только действительность, но никак ни другие произведения искусства. Как писал Брехт, «о том, реалистично произведение или нет, нельзя судить по его сходству или несходству с существующими реалистическими произведениями, которые для своего времени заслуживали такого названия». «Надо сравнивать изображение жизни с самой жизнью, а не только с другим ее изображением».⁹

И науки, и искусство открывают человеку истину действительности. Но если частные науки дают знание отдельных областей действительности, то искусство, как и философия, открывает правду о действительности в целом, раскрывает в ней сущностные процессы, причем позволяет познать такие процессы и явления, которые не могут быть открыты иным путем. Понимание действительности, знание ее законов и есть критерий реализма, главное в содержании этого понятия. Споры о реализме, как отмечает К. Косик, будут бесперспективными до тех пор, пока они не приведут к пониманию того, что реализм это концепция действительности. «Что такое реализм и нереализм в искусстве, зависит всегда от того, что такое действительность и как она понимается.»¹⁰

⁹ Б. Брехт, О театре, стр. 63—64.

¹⁰ К. Косик, цит. соч., стр. 82.

Гносеологический подход к категории реализма требует постановки проблемы мировоззрения и его роли в художественном познании жизни. Нельзя не заметить, что в многочисленных спорах о реализме многие наши зарубежные коллеги странным образом «забывают» об этом важнейшем вопросе. Надо со всей решительностью подчеркнуть, что именно реалистический тип творчества требует в наибольшей мере ясности мировоззрения и глубины понимания действительности. Эта проблема, которой наша эстетика уделяет явно недостаточное внимание, требует многих трудов и кропотливых анализов, особенно современного искусства.

С гносеологической точки зрения можно подойти и к проблеме прогресса искусства. Развитие знания о действительности дает критерий поступательности в художественном основании действительности. Особенно важно, что реализм, понятый как гносеологическая категория, позволяет понять историческое своеобразие, роль метода социалистического реализма. Социалистический реализм стал новой ступенью в развитии мирового искусства прежде всего потому, что он раскрыл сущность новой исторической действительности. Теория социалистического реализма должна иметь своей основой реальные отношения общества в эпоху социализма и коммунизма. Такое понимание открывает возможность разработки теории социалистического реализма именно как эстетического явления и эффективной политики тех, кто видит в социалистическом реализме только политическую программу или мировоззренческий лозунг.¹¹ Гносеологический подход к проблеме реализма неизбежно связан с аксиологической ориентацией в эстетике, т. е. с понятием о художественной ценности. Марксистская аксиология делает еще только первые шаги¹², однако плодотворность аксиологического понимания художественных проблем осознается повсеместно. Известно, что эстетика, в отличие от других наук, имеет своим предметом не нейтральные объекты, а ценности. Здесь не место классифицировать художественные ценности, хотя очевидно, что их типы могут быть различны: формальные, экспрессивные и др. Реализм в этой связи становится обозначением определенного типа ценностей, а именно тех, которые касаются познавательных возможностей искусства. А из этого следует, что нужно разли-

¹¹ Эта проблема правильно поставлена в содержательном очерке польского эстетика-марксиста С. Моравского, основу которого составляет доклад автора на IV международном конгрессе по эстетике в Афинах. См. S. Morawski. O realizmie jako kategorii artystycznej. «Estetyka». Rocznik II. Warszawa, PWN, 1961, s. 17—36, и расширенный вариант: S. Morawski. Le réalisme comme catégorie artistique. «Recherches Internationales a la lumière du marxisme», Paris, 1963, N 38, p. 1—24.

¹² В. Тугаринов. О ценностях жизни и культуры. ЛГУ, 1960. S. Morawski. O wartości artystycznej. — Kultura i Społeczeństwo, 1962, N 4. M. Breazu. Cunoașterea artistică. București, 1960 (cap. III, 4).

чать понятия реалистического искусства и художественно-ценного. Все реалистическое вместе с тем воспринимается как художественно ценное, но не все художественно ценное может быть названо реалистическим. Поэтому признание художественно ценным какого-либо произведения не означает его объявление реалистическим.

Этого различия не делают многие участники дискуссий о реализме и его границах, поскольку они отождествляют реализм с художественной ценностью и распространяют понятие реализма на все художественно ценное. Когда к реалистам сегодня относят не только Кафку и Пикассо, но и... Кандинского, понятие реализма становится совершенно бессмысленным. Справедливо писал недавно польский критик В. Мацонг, что авторы таких концепций «для того, чтобы спасти нереалистические произведения, обладающие художественной ценностью, готовы не только называть их реалистическими, но и подводить под эти определения марксистские тезисы». И дальше: «Кафка не был реалистом, и надо произвести насилие над смыслом этого понятия, чтобы сделать его таковым».¹³ Действительно, одна из ошибок концепции Р. Гароди, отмеченная многими критиками, состоит в том, что он не осмелился признать, что нереалистическое и нехудожественное — не одно и то же. В результате к реализму стали относить такие произведения, которым по праву принадлежит место в искусстве, но которым нет места в кругу реалистического творчества.

Такая тенденция дает себя знать и в новых работах марксистских критиков. «Реабилитируя» какое-нибудь произведение искусства как художественную ценность, его снабжают титулом реализма. Понятие реализм таким образом превращается в синоним искусства, в универсальную нормативную категорию, нечто вроде пропуска в искусство. (В недавно вышедшей во Франции книге «К социологии романа» автор ее Люсьен Гольдман освящает именем реалистического школу так наз. «нового романа», представленного именами М. Бютора, А. Робб-Грийе, Н. Саротт и др.). Таким критикам полезно вспомнить многозначительную запись их соотечественника Жюлья Ренара, сделанную им в «Дневнике» полвека назад: «Реалист? Да. Но ведь действительность-то повсюду».

Поскольку категория реализма, как указывалось, определяет один тип художественной ценности, возникает проблема отношения реализма с другими методами и направлениями. Здесь можно сразу наметить два круга вопросов: отношения между реалистическими методами и отношения реализма к нереалистическим направлениям. Социалистическому реализму чужда замкнутость и кастовая оторванность. Наше искусство чутко и

¹³ Zycie literackie, 1964, № 17.

сочувственно относится к художникам, в творчестве которых живет стремление правдиво отобразить противоречия и подлинные конфликты действительности, дать реалистическую картину общества. С другой стороны, надо иметь в виду, что художественная практика нереалистических направлений может дать известные достижения в области формы, изобразительно-выразительных средств. Эти достижения прогрессивные художники используют в своих целях, для решения качественно новых идейно-эстетических задач. Понятие реализма касается прежде всего познавательной ценности художественного произведения и не является нормативно-стилистической категорией. Для реалиста нет и не может быть запретных форм и приемов, если они помогают решению главной задачи — правдивого отражения жизни общества. Вспомним еще раз Брехта. Проблема реализма, говорил он, это не проблема формы. «Актеры могут быть «совсем естественными», и тем не менее это будет сплошным обманом; они могут носить гротескные маски и тем не менее изображать истину без прикрас»¹⁴.

Выше отмечалось, что понятие реализма чаще всего конструируется на опыте художественной литературы, точнее романа. В итоге реализм становится жанровым понятием и оказывается малопригодным к другим видам и жанрам искусства. Даже к жанрам литературного творчества. Преодолеть этот «литературоцентризм» может семиотическая концепция искусства, используемая в ряде работ советских и зарубежных авторов. Некоторые из них, например, С. Моравский в упомянутой работе о реализме, с семиотической ориентацией связывают наибольшие надежды в определении реализма как художественной категории. Семиотика помогает понять характер информации о действительности, передаваемой такими видами искусства, как музыка, архитектура, живопись, театр, кино. Семиотическое исследование может дать более аргументированные выводы по интересующей нас проблеме.

Среди разнообразных дефиниций знака в философской литературе можно, вслед за Моравским,¹⁵ принять то, которое считает знаком всякий материальный предмет, способный в коммуникативном процессе информировать о внешнем мире и внутренних переживаниях (психических состояниях, эстетических представлениях и т. д.). Многие английские авторы А. Ричардс, Ч. Моррис, польские — Т. Котарбинский, В. Оссовский, а также А. Шафф в первом марксистском исследовании «Введение в семантику» рассматривают художественные произведения как знаки действительности. С. Моравский, как и Шафф, вводит в определение знака понятие признака. Художественное произве-

¹⁴ Б. Брехт, О театре. стр. 54, 55, 61.

¹⁵ S. Morawski. Le réalisme comme catégorie artistique. «Recherches Internationales à la lumière du marxisme», Paris, 1963, N 38, p. 4—11.

дение является не только знаком действительности, но и ее признаком, симптомом. Оно — свидетельство (témoignage) действительности, ибо свидетельствует, дает «показание» о ней. Без понятия признака рассуждения о реализме будут произвольны и внеисторичны. Итак, каждое произведение искусства это знак, который вместе с тем всегда выступает и как признак. Дав такое определение, Моравский делит все художественные знаки на 2 класса: семантические и асемантические. Среди семантических можно выделить 1) произведения, воспроизводящие действительность визуально, конкретно изобразительно (живопись, скульптура), 2) произведения неизобразительные (в них символическую функцию выполняет система чувственных качеств, звуки, цвет, форма), и 3) произведения-словесные знаки (литература, театр, кино). Что касается асемантических художественных знаков, то они исполняют только функцию признаков, не передавая о действительности достаточной информации. Систему художественных знаков можно изобразить в таблице, которую мы приводим ниже.

Художественные знаки

(по С. Моравскому)

Асемантические знаки		Семантические знаки	
нефигуративная живопись и скульптура	неизобразительные	визуальные	словесные
архитектура		изобразительное	литература
прикладное искусство		искусство	театр
музыка			кино
танец			
		<div style="border-top: 1px solid black; width: 100%; margin: 0 auto;"></div> опера балет	

Термин реалистический, по Моравскому, может употребляться только в отношении к определенному классу художественных знаков. А именно к семантическим знакам и среди них к тем, какие изображают действительность визуально или словесно. Реалистическими называются такие произведения, которые основаны на воспроизведении подобия предметов (миметизме).

Такая концепция имеет, на наш взгляд, как достоинства, так и уязвимые стороны. К достоинствам следует отнести то обстоятельство, что она преодолевает узко жанровый, литературоцентристский подход, свойственный многим работам о реализме. Понятие реализма становится при таком понимании междухудожественной, хотя и не общехудожественной категорией. Нетрудно заметить, что категория реализма, понятая таким образом, все же не охватывает всей совокупности художествен-

ных явлений. Эта теория бесспорно нуждается в проверке на материале отдельных художественных видов и жанров.

В частности, необходимо исследование вопроса о смысле и границах понятия «реализм» в отношении к музыке (в ее «чистых» непрограммных формах). Если по отношению к архитектуре этот термин не имеет реального значения, то в применении к музыке его употребление нам не кажется бессмысленным. В отличие от некоторых польских музыковедов мы не считаем, что выражение «реалистическая музыка» совершенно абсурдно, поскольку мы признаем за этим искусством право выражать своеобразную правду о внутреннем мире человека. Но смысл и содержание понятия реализма в музыке еще надлежит исследовать. Семиотическая интерпретация искусства может быть полезной для уточнения того, в какой мере понятие реализма приложимо к музыкальному искусству.

Мы рассмотрели три аспекта эстетической категории реализма. Каждый из них отражает разные стороны художественного творчества. Гносеологическая интерпретация рассматривает реализм с точки зрения познавательных возможностей искусства. Аксиологический подход дает возможность определить реализм как тип художественной ценности. Семиотическая концепция позволяет отказаться от узко жанровых определений и подойти к реализму как к художественному понятию, охватывающему не только литературное творчество, но различные виды искусства, изображающие и интерпретирующие действительность.

Ни один из этих аспектов сам по себе не достаточен. Но их взаимное применение в совокупности способно выработать правильную методологию в исследовании реализма — центральной проблемы мирового искусства.

Поступила в редакцию 8 августа 1965 г.

ОТ РЕДАКЦИИ

Автор публикуемой ниже статьи — польский эстетик-марксист Стефан Моравский с 1960 года заведует кафедрой эстетики Варшавского университета. С. Моравский — один из крупнейших польских философов, систематически разрабатывающих проблемы эстетики на основе марксистской методологии. Ему принадлежит несколько монографий и около 60 научных статей. Труды проф. Моравского публиковались в немецкой, американской, французской печати. В центре научных интересов Моравского — проблемы истории эстетической мысли. В 1957 г. Государственное научное издательство в Варшаве выпустило его книгу «Развитие немецкой эстетической мысли от Гердера до Гейне», в которой исследуются эстетические теории Канта, Гердера, Шиллера, романтиков, Шлегеля, Гегеля и Гейне. В 1961 г. в том же издательстве выходит фундаментальный труд С. Моравского «Исследования по истории эстетической мысли XVIII и XIX веков», содержащий работы, посвященные некоторым малоизученным явлениям европейской эстетики (теории искусства И. Тэна, эстетическим воззрениям Э. Берка, английской просветительской эстетике XVIII века), а так же эстетическим взглядам польских теоретиков искусства: выдающегося поэта-романтика Ц. Норвида, философа и критика революционно-демократического направления Э. Дембовского и др.

Работа С. Моравского «Очерки марксистской эстетики» (1952) была одной из первых в Польше попыток систематического изложения эстетической проблематики марксизма. С тех пор исследователя неизменно привлекают актуальные проблемы современной марксистской эстетики. В 1964 г. вышла последняя книга С. Моравского «Между традицией и перспективой будущего», представляющая обзор дискуссий в советской эстетической литературе за последние годы. Эта работа, написанная с обычным для автора превосходным знанием источников, сыграла важную роль в укреплении авторитета марксистской эстетики среди тех представителей польской интеллигенции, которые, по словам Моравского, все «еще не очень доверяют ей».

Работы С. Моравского отличаются неизменно обстоятельной аргументацией, трезвым подходом к точке зрения оппонента, стремлением взять все ценное в работах теоретиков разных направлений современной эстетики. Эти качества в полной мере относятся и к публикуемой статье.

В ней не только широко представлены концепции, распространенные в современной аксиологии по одному из наиболее важных вопросов — о природе художественной ценности, но и впервые в марксистской литературе намечаются пути научного решения вопроса.

Некоторые положения статьи, вероятно, покажутся дискуссионными (например, об отношении марксизма к гештальт-психологии). Научное обсуждение поможет выяснить нерешенные вопросы. Ценность работы С. Моравского очевидна — она дает возможность специалистам ознакомиться с малоизвестными у нас концепциями европейских и американских ученых и открывает перспективы дальнейшей разработки марксистской аксиологии.

О ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЦЕННОСТИ

Стефан Моравский

Настоящая статья¹ не претендует на исчерпывающую характеристику позиций автора, а тем более его философских взглядов. Это — фрагмент большой подготовляемой нами работы, которая требует прежде всего установления некоторых общих принципов теории ценности. Марксистских исследований по этому вопросу крайне мало. Мои поиски в настоящее время шли от обзора существующих точек зрения и их критики теми, кто занимает противоположные позиции, — к собственным решениям, которые предполагают и постановку общих принципов аксиологии (хотя они еще и не выкристаллизовались у автора).

1. Обращение к теме работы связано не только с личными интересами автора: Начиная со второго десятилетия XX века, среди эстетиков преобладает, если не распространена повсеместно, аксиологическая ориентация в эстетических исследованиях. Я обращаюсь к трем лучшим антологиям современной эстетики, изданным в Соединенных Штатах Америки.² Две из них выделяют в особые вступительные разделы работы, касающиеся сущности искусства. Третья, антология Рейдера, делает по существу то же самое, но несколько завуалировано, так как первая и вторая части ее, хотя и посвящаются анализу творческого процесса и строения художественного произведения, но по существу там представлены разнообразные определения искусства, то есть разнообразные интерпретации художественной (или эстетической) ценности. Впрочем, сам Рейдер подтверждает такое понимание, когда свою вступительную статью к анто-

¹ Названием статьи я сознательно ограничиваю предмет моих исследований. Эстетической ценностью обладают как творения природы, так и произведения искусства. В основу этой работы, написанной специально для «Трудов по философии» Тартуского государственного университета, положена моя прежняя статья под тем же названием, опубликованная в журн. *Kultura i Społeczeństwo*, 1962, № 4. Инициатива опубликования настоящей работы принадлежит моему другу доктору философии Л. Н. Столовичу, которому я пользуюсь случаем выразить сердечную благодарность.

² M. Rader. *A Modern Book of Aesthetics*. New York, 1952 (рус. перевод «Современная книга по эстетике. Антология». М., 1957). E. Vivas and M. Krieger. *The Problems of Aesthetics*. New-York and Toronto, 1953. M. Weitz. *Problems in Aesthetics*. New York, 1959.

логии начинается с обсуждения проблемы «Что такое искусство?». Подобным же образом высказывается Р. Байе.³ Аналогичной точки зрения придерживаются Лало и Сурио во Франции, Парейсон и Тальябуэ в Италии. Все они подчеркивают при этом, что эстетические исследования всегда касаются проблемы ценности, так как для эстетики это собственно предмет изучения. Г. Морпурго-Тальябуэ, автор единственной в настоящее время синтетической работы, посвященной направлениям в современной буржуазной эстетике, — заключает свои размышления несколькими выводами, один из которых таков: «Аксиологический аспект представлен всей историей эстетических доктрин: он не является новшеством, он представляет собой первичную черту рассуждений о прекрасном и об искусстве. Необходимо только высвободить его от наваждения, от искажающих его онтологическо-космических воззрений».⁴

Ответ на вопрос «что такое художественная ценность?» (то есть специфический и главный тип эстетической ценности, ибо, как я уже отметил, искусство поистине неустанно использует природу и представляет для нас модель, по которой мы производим эстетическую оценку творений природы), — ответ на этот вопрос есть вместе с тем ответ на вопрос «что такое искусство?». Так в самом начале исследования появляются трудности терминологического характера, которые осознаются большинством авторов. Достаточно сослаться на такие книги, как «Тема и форма» (*M. C. Beardsley, R. W. Daniel, G. Leggett, ed. 2, 1962. Theme and Form*), «Словесный образ» Вимсатта (*W. K. Wimsatt. The Verbal Icon, 1954*) или «Анатомию критики» Н. Фрая (*N. Fry. Anatomy of Criticism, 1957*), чтобы утверждать, что для их авторов проблема ценности выступает как проблема определения предмета их исследований. Вместе с тем они различают описание и оценку и, в соответствии с англо-американской традицией, идущей от Ройса, Ч. Стивенсона и Л. Витгенштейна, оставляют эстетические ценности, поскольку искусство — в противоположность науке — это сфера сенсуально-эмоциональных избирательных явлений. Некоторые эстетики, например, Бердсли, Манро и Рейдер, колеблются в решении вопроса, можно ли отделять описание от ценности, но не предлагают ясного конструктивного решения. Другие же попросту уходят от этой проблемы, отмечая необходимость различать «определенную красоту» (*definitive beauty*) и «нормативную красоту» (*standard beauty*).⁵

³ R. Bayer, *Traité d'esthétique*. Paris, 1956, pp. 234, 238—239.

⁴ G. Morpurgo-Tagliabue, *L'esthétique contemporaine*, Milano, 1960, p. 612.

⁵ Такое указание делает, например, К. Ашенбреннер — K. Aschenbrenner. *Aesthetic Theory—Conflict and Conciliation*. «Journal of Aesthetics and Art Criticism», September, 1959.

Это различие безусловно верно. Без него нельзя плодотворно развивать аксиологическую эстетику. Следует прежде всего определить, что такое сама эстетическая ценность, а потом уже устанавливать их иерархию. Это превосходно понимали и Юм, и Тэн. Если мы примем это различие, то уже менее дискуссионным окажется другое, а именно: отвечая на вопрос: «что такое искусство?» (то есть что такое художественная ценность), производим ли мы тем самым описание искусства. Во всяком случае не следует оспаривать, что мы все же описываем, только объект описания другой, чем при научном подходе к физическим или биологическим фактам. Там мы описываем нейтральные объекты и события, здесь же мы имеем дело с ценностями, то есть с явлениями, отмеченными нашим восприятием. Точнее говоря, в познавательном акте субъективное отношение (эмоции и стремления) не определяет существа данного факта, тогда как в ценностном акте это отношение *констатирует* вместе с объективными данными — новый, особый факт — именно ценность. Необходимо задуматься над возможностью научного анализа этих своеобразных фактов-ценностей. Они даны нам не только как нечто совершенно личное. Они — элемент истории человеческого рода вместе со всей эволюцией его культуры. Если нас не обманывает интуиция в таком подходе к изучаемым явлениям, то становится понятным, почему у многих эстетиков на протяжении стольких столетий мы находим близкие рассуждения, и почему, например, в американской аксиологии XX века у Сантаяны, Абслля, Пеппера, Биркгоффа, несмотря на различие их философских позиций, эстетические ценности определяются едва ли не идентично. Неудивительно, что XX век отказался от попыток прошлого столетия выяснить сущность художественных явлений при помощи физиологических или биологических эквивалентов. Ныне только опыты в области кибернетики идут в этом направлении, но даже представители этой науки рассматривают подобные опыты как пропедевтические меры. Зато обоснование тех художественных ценностей, которые выработало человечество на протяжении своего развития, ищут теперь в частных науках. Гештальтисты, например, ссылаются на некоторые особенности, свойственные психофизиологической структуре человека. Работа Коффки «Проблемы психологии искусства» (*K. Koffka. Problems in the Psychology of Art. A. Bryn Mawr Symposium, 1940, pp. 180—274*), дальнейшие исследования и результаты их, опубликованные во многих статьях Р. Арнхейма, автора книги «Искусство и зрительное восприятие» (*R. Arnheim. Art and Visual Perception, 1954*), наконец, коллективная работа «Аспекты формы» (*Aspects of Form, 1951*), изданная Л. Лоу Уайтом (*L. Law Whyte*) и рассматривающая эстетическую проблематику с точки зрения физика, нейрофизиолога, биохимика, ботаника и т. д., — все эти

исследования не оставляют сомнения, что художественное (эстетическое) чувство человека развилось на основе многообразных внутренних и внешних факторов, которые ассимилировались «общественно-культурной средой», ибо в этой среде с самого начала своего существования действовал homo faber. Наши вводные замечания мы заключим несколькими выводами:

а) Следует отличать проблему художественной ценности, то есть определение того, что такое искусство, от установления иерархии ценностей, то есть от выяснения того, какое произведение искусства и почему лучше или хуже другого. Эта точка зрения высказана у Льюиса в его «Анализе познания и оценки» (*C. I. Lewis. An Analysis of Knowledge and Valuation. 1946*, разд. XIV и XV) и особенно у С. Пеппера в «Источниках ценности» (*S. Pepper. The Sources of Value. 1958*, разд. XIII). Не соглашаясь в целом с аксиологическими системами этих авторов, я поддерживаю их мысль о разграничении проблем и предлагаю закрепить это терминологически следующим образом:

Термин *valuating* относится к установлению художественных ценностей, то есть к поискам общих отличительных признаков для класса предметов, называемых произведениями искусства. Что касается термина *evaluating*, то он устанавливает шкалу оценок, т. е. на основе некоторых критериев ведет к признанию произведения X лучшим, нежели произведение Y. Но здесь возникает такая проблема: устанавливая художественные ценности, не формулируем ли мы одновременно критерии конкретных оценок; эту проблему нужно исследовать особо.

б) Эстетика, также как и другие науки, описывает. Но поскольку она является аксиологической дисциплиной, предмет ее описания ценности. Противопоставление описания и ценности в основе своей ложно, оно а priori осуждает эстетику на субъективизм, так как предполагает область ценностей, не подлежащих описанию.

в) Термины «хороший» или «плохой» в эстетическом смысле могут иметь характер оценки, но не установления художественных ценностей в том случае, если кто-либо подходит к данному произведению искусства со «своими» критериями. Подобный подход, однако, нельзя считать достойным рекомендации, а тем более он не является необходимостью, как полагают некоторые эстетики. Как обнаружить основные ценности, те, которые установлены культурным опытом людей, — вот собственно тот вопрос, который нам следует подвергнуть изучению.

г) Когда мы называем произведение искусства «художественно ценным», мы устанавливаем тем самым некоторую границу, за которой мы не сочли бы данный предмет произведением искусства. Поскольку слова «художественно ценный» указывают, что мы имеем дело с некоторым благом (эстетическим), то, следовательно, злом были бы лишь такие произведения,

которые в силу определенных недостатков своей структуры внушали бы нам сомнения в том, заслуживают ли они называться «хорошими» (т. е. художественно ценными); но эти недостатки в данный момент не столь значительны, чтобы мы дисквалифицировали этот предмет как художественное творчество.

д) Витгенштейн в суровых словах высказался об усилиях, подобным предпринятым нами, заявив, что «здесь столько же справедливости, сколько и полного отсутствия справедливости» (*Philosophical Investigations*. 1930, § 77). Ценя его предупреждение не заключать искусство в слишком узкие дефиниции, не рассматривать искусство не столько с лингвистической, сколько с исторической точки зрения, я склоняюсь скорее к указаниям М. Рейдера из его введения к 3-му изданию цитированной выше антологии. Рейдер пишет: «Пусть мы ищем определения, но мы не доверяем ему».⁶

Вывод первый, касающийся необходимости вычленения самостоятельной теории художественной ценности, следует, пожалуй, принять без серьезных возражений (остальные выводы вытекают из этого). Зато связанные с этим тезисом попытки определения искусства вводят нас сразу в центр дискуссии. Ибо само понимание ценности уже предполагает, что данный исследователь высказывается в настоящее время за тот или иной научный метод, объективный или субъективный, в том или ином его выражении. Стольниц верно подчеркивает, что «каждая из главных теорий искусства говорила нам о том, что мы ожидаем от художественного произведения. Каждая теория устанавливала критерии для суждения об искусстве»⁷.

В нашем обзоре основных решений проблемы мы примем такую последовательность: сначала обратимся к психологическому субъективизму, затем к онтологическому объективизму, чтобы в социологической концепции выделить пункты сближения то с одной, то с другой крайней точкой зрения. Анализ реляционизма позволит нам в конце концов подойти к конструктивному изложению, основанному на марксистском историзме. Классификация, данная здесь, во вводной части соответствует той, которая принята в работах современных исследователей. Новым же является анализ социологического решения проблемы, кроме того отличны от прежних работ наши попытки определить некоторые тонкости в позиции крайних субъективистов (психологизм) и крайних объективистов (онтологизм).

II. Субъективистская точка зрения, хотя она и популярна среди многих представителей семантической школы, не выдержала критической проверки. Эту точку зрения лучше всего

⁶ *Anthology 3 ed.*, New York, 1961, p. XVIII.

⁷ J. Stolnitz. *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*. Boston, 1960, pp. 371—372.

проанализировать, изучив те аргументы, которые выдвигают психологию, например, польские представители этого направления. Крайнее крыло субъективизма в Польше представляют взгляды Я. Сегала и В. Витвицкого, более умеренное — Оссовского (до 1934 года), а также М. Валлиса⁸. Крайние субъективисты приходят к выводу, что эстетика не может быть и не является наукой, поскольку эстетические ценности сводятся исключительно к личным переживаниям и никаким образом не могут быть верифицированы. Витвицкий обосновывает этот тезис, ссылаясь на игровой характер искусства. Каждый из играющих делает это по-своему, согласно собственной необходимости, соответствующей данному моменту. «Красота» предмета определяется тем, нравится ли он данному лицу в данный момент. Сегал в дискуссии с другим польским эстетиком К. Собеским, защищавшим в 1908—1910 годах исследование форм как объективной основы переживания (*Einfühlung*, теория вчувствования), завершал свое исследование подобным акцентом. Каждое произведение имеет свою красоту, отмеченную данным субъектом в процессе определенного восприятия. Красота иррациональна в том смысле, что она пережита (т. е. воспринята), в силу чего нельзя проверить правильность восприятия. Сегал для доказательства своей точки зрения выдвигает аргументы: не существует никаких объективных условий красоты, так как мы не знаем таких необходимых и достаточных черт, которые принадлежали бы всем предметам, называемых прекрасными. Зато такие условия существуют в эстетическом переживании (теория созерцания, развивающая кантовскую доктрину). Этот второй аргумент не обосновывается, более того, эмпирически сопоставляя эстетические переживания, он противоречит приведенной иррациональной формуле, содержащейся в заключительных выводах работы Сегала. Что же касается первого аргумента, то он тоже не доказан автором; так как в ходе рассуждений несколько раз делались уступки объективизму, например, когда говорилось, что некоторые предметы могут больше других отвечать настроению в момент созерцания, что безобразное возникает, между прочим, когда отсутствуют определенные технические условия, элементы композиции и т. д. С еще большими трудностями, чем Сегал, встречается Валлис. В очерке «Об эстетических суждениях» он различал суждения личные и безличные. Основание для последних Валлис искал в

⁸ J. Segal. O charakterze psychologicznym zasadniczych zagadnień estetyki. «Przegląd Filozoficzny», z. 8, 1911, ss. 369—429; W. Witwicki. List o estetyce. «Przegląd Filozoficzny», z. 1—2, 1949, ss. 23—25; S. Ossowski. U podstaw estetyki. Warszawa, 1933, wyd. 1, «O subiektywizmie w estetyce», Księga pamiątkowa ku czci T. Kotarbińskiego. Warszawa, 1934; M. Wallis. O zdaniach estetycznych. Warszawa, 1932. Wartości estetyczne, łagodne i ostre. Łódź, 1949.

своеобразии восприятия, при осуществлении таких условий, как, например, отсутствие дефектов органов чувств, впечатлительность, особая подготовка, способность понимать художественные намерения автора, нормальное состояние психики. Но Валлис не объясняет, как возникает эстетическая подготовка и понимание произведений искусства, а также не дает более точного определения специфики эстетического переживания. Зато его мысль о том, что воспринимающий должен быть по возможности совершенным воспринимающим, а также замечание о необходимости считаться с ходом развития культуры, безусловно повышают роль его аргументации как психологиста и в исходных моментах и в конечных выводах. В другой работе из психологического тезиса (эстетическую ценность дает переживание) Валлис выводит историко-эволюционный тезис о том, что ритм изменений искусства и даже смена художественных эпох определяются параллельными потребностями художников и воспринимающих, а эти потребности, разумеется, связаны с психической структурой тех и других. Механизм, обуславливающий преобладание в одни эпохи «мягких» (гармоничных) эстетических ценностей, а в другие эпохи острых (дисгармоничных), автор не в состоянии объяснить одними психологическими мотивами. Эстетические ценности обоого рода определяются и объективными свойствами самих предметов (размерами: маленькие — красивые, большие — возвышенные; или формально-стилистическими показателями), а также объективными свойствами развития общества и культуры (экономические, религиозные факторы, национальные склонности). Так в понимании Валлиса, несмотря на сходные предпосылки, рушится основной тезис Сегала и Витвицкого о тождестве эстетического предмета и субъективного переживания, за пределы которого якобы нельзя выйти.

Оссовский после 1934 г. идет еще дальше в разрушении тех исходных мыслей, которые он развивал в первом издании своей книги «U podstaw estetyki».⁹ Еще тогда он усомнился в возможности создать такую теорию эстетического переживания, которая позволила бы обособить эстетические переживания от других форм переживания. Поэтому определение эстетической ценности через самовосприятие ошибочно. Впоследствии автор подверг сомнению и тезис о том, что нельзя выделить какое-то особое необходимое и достаточное объективное условие или сумму условий, когда в статье «О субъективизме в эстетике» он писал о художественных ценностях, проверяемых «интерсубъективно», т. е. во взаимодействии между субъектами, а также об общественном и историческом принятии данных ценностей, ины-

⁹ См. мою рецензию на 3 издание этой книги — «Введение в лабиринт эстетики», «Studia filozoficzne», 1959, N 5 (14).

ми словами, — снова об объективных критериях. В этом же духе он квалифицировал ценности и в работе «Социология искусства» (1936). По мнению Оссовского, в свете социологических и исторических исследований на фоне общей истории культуры (в равной мере учитывая эстетические и внеэстетические факторы) нужно изучить явление, названное им аномизмом, т. е. невозможностью сформулировать хотя бы ограниченные каноны художественного творчества. Зато, как свидетельствуют его последние высказывания, он считает не заслуживающей защиты позицию Витвицкого. Такие взгляды Оссовский называл «эстетическим нигилизмом».

В зарубежной литературе психологический субъективизм в понимании художественных ценностей представляли: К. Дюкасс в работах «Философия искусства» (1929) и «Искусство, критика и Вы» (1944) (*The Philosophy of Art and Art, the Critics and You*), а также Э. Буллоу (E. Bullough) в книге «Aesthetics» (1957), в которой собраны работы, написанные в 1907—1920 гг. Дюкасс сформулировал субъективистскую точку зрения в крайней версии, назвав свой взгляд «догматическим либерализмом», поскольку каждый человек, по его мнению, может претендовать на то, чтобы его переживание в данный момент было признано основанием художественной ценности. Второй автор, Буллоу, придал этому тезису умеренную форму, испытывая колебания, аналогичные тем, которые мы обнаруживали у польских эстетиков Сегала, Валлиса и Оссовского. Интуитивизм в духе Кроче, несмотря на существенные различия в философских предпосылках, не перестает, однако, быть субъективизмом. Такую позицию занимал, например, Р. Коллингвуд, который делал акцент на искренности и лиричности как основных элементах интуиции в ее эмпирическом понимании. Правда, в изложении самого Кроче интуиция трактуется с онтологической стороны, но его замечания о критериях оценки, а так же его собственные критические работы ведут к субъективистским выводам, поскольку за субъектом остается проверка данного акта интуиции и его правильности. К субъективизму склоняются также исследователи семантическо-лингвистической школы, которые страстно борются с кроччанством, называя его «эссенциальной» концепцией. Здесь не место вести дискуссию с этой эстетикой, так как даже вводный анализ потребовал бы нового философского обоснования. У истоков этого обоснования находится концепция Витгенштейна, изложенная в параграфах 65—77 его «Философских исследований». Он касается способа дефиниций, а за этим кроется характерный для философской литературы XX века спор об общих понятиях. Витгенштейн предлагал отказаться от точных дефиниций в пользу остенсивных определений, то есть таких, которые ограничивались бы указанием, что такие-то и такие-то предметы в данный момент ввиду их

некоторого родства будут называться, например, художественными произведениями. Это родство (family resemblance) основано не на общих чертах явлений, но на отношениях между отдельными явлениями данного класса. Во всяком случае, границы этого класса расплывчаты (verschwommen), так как отношения между предметами в каждом конкретном случае иные. Ч. Стивенсон¹⁰, следуя за Витгенштейном, утверждает, что класс поэтических произведений можно определить только остенсивно (по видимым признакам). Это в свою очередь позволяет обосновать, что художественные ценности устанавливаются в ходе субъективных действий. Поэтическое произведение как нечто нейтральное (т. е. логическое) — это есть и данный класс предметов, взятый по видимым признакам; говорить же о поэтическом произведении как о ценности (т. е. как об эстетическом явлении) — значит признать те или иные черты предметов художественно ценными. Неустойчивость класса предметов, описываемых как «произведение искусства», склоняет нас к эстетическим оценкам в соответствии с нашей собственной мерой. Подобным же образом понимает проблему М. Вайц,¹¹ когда он говорит, что предложение типа «это — произведение живописи» — представляет собой описание, сделанное в соответствии с методологическими указаниями Витгенштейна; что же касается предложения типа «это — хорошая живопись», то оно всего лишь высказывание, выражающее личную точку зрения говорящего. Эстетика как аксиологическая дисциплина интересуется предложениями второго типа, а они, как вытекает из предпосылок Вайца; осуждены на субъективизм. Самая модная версия этой лингвистической интерпретации субъективизма содержится в работах, опубликованных в томе «Эстетика и язык» (Aesthetics and Language. Oxford, 1954). И там А. Айзенберг и М. Макдональд пытаются доказать, что эстетические ценности ограничены позицией воспринимающего субъекта,¹² ибо, якобы, ничто не свидетельствует об объективной правоте эстетических суждений (за исключением чисто словесной аргументации, которую можно легко отвергнуть). Достаточно твердый ответ на эти упреки дали и другие

¹⁰ Ch. Stevenson. Interpretation and Evaluation in Aesthetics. — В сборнике Philosophical Analysis. M. Black ed., New York, 1950; What is a Poem? — «Philosophical Review», 1957, pp. 329—362.

¹¹ M. Weitz. Criticism without Evaluation, «Philosophical Review», 1952, pp. 59—65; Reasons in Criticism. «Journal of Aesthetics and Art Criticism», Summer, 1962, pp. 429—437.

¹² М. Макдональд: «Итак, утверждать, что произведение искусства хорошо или плохо, значит рекомендовать его хвалить или хулить» (p. 129). А. Айзенберг: «Правильность R никогда ни в малейшей степени не уменьшает справедливости V, поскольку R не означает, что есть какое-то качество, восприятие которого могло бы склонить к признанию правоты V» (p. 139). Айзенберг обозначает через R (reason) — основание ценностного суждения, а через V (verdict) само суждение. Остается лишь позиция воспринимающего, «абсолютная очевидность похвалы или хулы».

семантики, например Хейль, а также американские эстетики различной ориентации¹³.

Казалось бы, позиции субъективистов укрепляются, когда указывают на те или иные попытки определения эстетического переживания как решающего фактора эстетической ценности. Однако, сразу же напрашиваются критические замечания. Во-первых, субъективистских оценок множество и каждая из них исключает остальные. Так эмпатики (*Einfühlungstheorie*) победили иллюзионистов, иллюзионисты эмпатиков, а обе группы — сторонников так называемого «чистого созерцания». Во-вторых, до сих пор не удалось доказать, что существуют особого рода переживания (врожденные), которые нужно назвать эстетическими. В-третьих, те, кто ссылаются на анализ эстетического переживания как основы художественной ценности, обычно терпят поражение, так как указывают на некоторые черты объектов, стимулирующие принятие эстетической точки зрения. Показательна в этом смысле книга А. Торосьяна «Путеводитель по эстетике» (*A. Torosjan. A Guide to Aesthetics. Stanford University, 1937*), суммирующая субъективистские концепции эстетики XX века. Автор начинает с анализа переживания, которое должно обусловить, какие предметы становятся эстетическими. В ходе рассуждений, однако, обнаруживается, что определенные структуры (*pattern*), наделенные некоторыми объективно-проверенными выразительными качествами (*tones*), становятся решающими факторами художественных ценностей.

Известно, что подобные трудности встретил Буллоу в своем известном очерке о психической дистанции, характеризующей эстетическое переживание (трудность состояла в том, что некоторые предметы легче, чем другие вызывают эту дистанцию). Гораздо плодотворнее в методологическом отношении тот путь, по которому пошел Ингарден. Анализируя эстетическое переживание, он указывал на качественные структуры, формирующиеся на основе эстетического предмета (См. Р. Ингарден. Исследования по эстетике. М., ИЛ., 1962, стр. 114—154). И в природных явлениях и особенно в произведениях искусства эти качественные структуры (*Gestaltqualitäten*) не есть порождение субъективного восприятия. Они выступают как свойство самих предметов.

Школа гештальтистов объясняет этот механизм формирования структуры психофизическим предрасположением человека. Концепцию гештальтизма в силу того, что она ищет объективные законы, управляющие эстетическими явлениями, нельзя отождествлять ни с крайним субъективизмом Витвицкого и Дю-

¹³ В. С. Heyl. *New Bearings in Esthetics and Art Criticism*, 1943, ч. 2, разд. 2; М. С. Beardsley. *Aesthetics*... цит. изд. § 27; J. Stolnitz. *Aesthetics and Philosophy*... цит. изд. pp. 409—419, а также D. Walsh, *Critical Reasons* в «*Philosophical Review*», 1960, pp. 386—393.

касса, ни с умеренным субъективизмом Сегала или эмпатиков, вроде Т. Липса. Скорее всего гештальтизм — это сигнал перехода на другую сторону баррикады.

Итак, определение художественной ценности (и вообще эстетической ценности) надо искать на ином пути, пути онтологического или социологического решения вопроса. Ведь когда трактуют эстетические переживания как приобретенные в ходе общественно-исторического развития человека, тогда они оказываются обусловленными предметной стороной и условиями культуры.

III. Объективную концепцию, которую можно назвать онтической, в Польше представляют прежде всего Ингарден и Галецкий, а также так называемые «формалисты». За рубежом эту позицию защищают другие феноменологи (например, М. Дюфрен) и формалисты, а кроме того неэкзистенциалисты (L. Lavelle. *Traité des valeurs*. Paris, 1951), либо исследователи эмпирического направления, вроде американцев Грина и Вайвеса. Объективисты связывают эстетическую ценность с некоторыми свойствами, принадлежащими предметам на основе реальности, данной в акте интуиции, либо в силу априорных законов духа (эту концепцию вслед за польским эстетиком Г. Эльзенбергом мы назовем деонтической, поскольку она признает существование мира объективных ценностей за пределом онтических свойств), либо на основе некоторых эмпирически данных свойств, которые рассматриваются вне общественных и исторических связей. Здесь трудно излагать всевозможные варианты объективизма¹⁴. Я остановлюсь лишь на нескольких характерных примерах.

Ингарден, как он сам утверждает, все еще находится у истоков своей теории эстетической ценности. Во всяком случае, как в статье «Замечания об относительности ценностей» (1948), так и в позднейших выступлениях на III Международном эстетическом конгрессе в Венеции в 1956 г. («La valeur esthétique et le problème de son fondement objectif»), а так же на Международном философском конгрессе в Падуе в 1958 г. («Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils») он решительно провозгласил, что эстетические ценности в основе своей «не являются относительными». В первой из указанных работ читаем: «ценности существуют как особые квалификации некоторых предметов, отличающихся гармоничностью и хорошей ком-

¹⁴ Стольниц (Aesthetics and Philosophy ..., цит. изд., pp. 390—419) сделал интересный анализ этого направления, выделив в нем две главных концепции: одна отрицает возможность определения ценностей, другая признает такую возможность. Для обеих концепций существенно то, что из двух людей, произносящих разное суждение по поводу одной и той же ценности, может быть прав лишь один, и именно он обладает «хорошим вкусом».

поновкой (...), они принимаются не всеми, а только субъектами, которые реализуют относительно способностей своего чувственного восприятия совершенно особые и не так часто осуществляемые условия»¹⁵. Впоследствии Ингарден высказывал оговорки о трудностях проблемы, а именно об однозначности связей между качествами эстетически нейтральными (материал), эстетически валентными (например, симметрия, изящество, оригинальность) и качествами положительного или отрицательного достоинства (например, красота — безобразие). Но в целом позиция автора осталась неизменной. Интуиция, которая дана не всем, открывает в произведении то, что является в нем независимо ни от чего эстетически валентным и что создает основу для переживания и производного от него оценочного суждения (*Wertqualität* = *aesthetische Bewertung*).¹⁶ «Формалисты» (К. Бэлл. Ст. И. Виткевич) порой ссылаются на подобную аргументацию, но представители этой концепции просто утверждают, что художественная практика неизменна, т. е. во всех видах искусства и во все эпохи создает в качестве основных — формальные ценности. Достаточным мерилom их должны быть чувственный опыт и разум — и то, и другое проявляется интер-субъективно, в отличие от интуиции как чисто субъективной способности. Воррингер (*W. Worringer. Abstraktion und Einfühlung, 1908*) полагал, что эта объективность основана на врожденной потребности человека создавать неорганичные геометрические структуры. Другие не прибегали к такого рода мощному обоснованию, они принимали ценности в силу их эмпирической очевидности или же основывали свой оптический объективизм на том, что это наилучшее из возможных объяснений проблемы. Такую точку зрения представляют, с одной стороны, Вайвес и Грин, а с другой Джоод (*Joad*). Теодор Грин считает одним из существенных принципов своей системы признание объективности художественных ценностей. Его аргументация кратка и объединяет оба изложенных мотива. Такое решение, по Грину, отвечает как опыту простого любителя, так и искушенного критика, кроме того, субъективизм не в состоянии установить ничего, кроме склонностей Икса или Игрека¹⁷. Е. Вайвес ссылается на структуру художественных

¹⁵ R. Ingarden. Uwagi o względności wartości. «Przegląd Filozoficzny», XLIV, z. 1—3, ss. 92—93. Я оставляю в стороне проблему художественных ценностей, которые по мнению автора «относительны», но также имеют объективное бытие.

¹⁶ По необходимости я оставляю в стороне другие сложности интерпретации в концепции феноменологов, но Ингарден особо подчеркивает этот момент — эстетический предмет возникает в процессе переживания, а переживание в свою очередь немислимо без сформировавшегося предмета. Итак, позицию Ингардена можно было бы определить как реляционистскую. И все же более правильной представляется объективистская версия, соответствующая декларациям Ингардена.

¹⁷ Th. M. Green. *The Arts and the Art Criticism*. 3 ed., Princeton, 1952, pp. 4—5. Там же автор, греша непоследовательностью, называет художественные

предметов как на постоянную и несомненную ценность. Хотя эта аргументация и напоминает доводы определенной группы «формалистов», остается все же неясным, выступает ли эта структура как основа ценности или же сама является ею. Вайвес вводит также понятие удовольствия как критерия ценности¹⁸. Эмпирическая очевидность искусства в его понимании склоняет нас к объективизму, но она же ведет скорее к реляционизму, о котором еще будет речь. С точки зрения объективизма наиболее последователен Джоод в работе «Материя, жизнь и ценность» (C. E. M. Joad. *Matter, Life and Value*. London, 1929). Для него порочен аргумент субъективистов о том, что невозможно выйти за пределы собственного опыта, поскольку этот аргумент покоится на ложной теории познания. Порочна так же концепция, по которой знаток обладает лучшим вкусом на том основании, что другие люди (обычные читатели, зрители и т. д.) считают его знатоком. Получается заколдованный круг, ибо мнение знатока, как модель восприятия, отмечена чертами других воспринимающих, то есть тех, которые еще не стали знатоками. Эстетическая ценность не может быть полностью относительной, так как другое звено отношения, т. е. субъект, производит открытие и оценку, но не определяет само существование ценности. Таким образом, остается одно — абсолютная, т. е. онтическая объективность ценности. В конструктивных выводах автор определяет эти ценности, вслед за Платоном, как формальное бытие, т. е. считает их духовно неизменными¹⁹. Итак, мы снова вернулись к произвольной аргументации, вызывающей аналогию с ингардовским воззрением на интуицию, которая открывает ценности в предметах, имеющих интенциональное бытие, причем Ингарден гораздо осторожнее и тоньше в своих конструктивных выводах.

Объективный (онтический и деонтический) взгляд можно резюмировать в следующих выводах: 1) существуют некие объективные свойства, составляющие и с к л ю ч и т е л ь н у ю основу художественных ценностей; 2) эти свойства определяют своеобразное, т. е. эстетическое переживание; 3) они же представляют собой конечную инстанцию для специфического, т. е. эстетического суждения. Объективизм, подобно субъективизму, выступает в

ценности «третичными качествами» (tertiary quality), т. е. объясняет их объективность тем, что они как бы предписываются воспринимающему (coercive order) тоже в силу действия внутренних механизмов. Такое понимание близко гештальтизму в его реляционистском варианте (структуры субъекта соответствуют структурам объекта). См. статью, в которой обстоятельно анализируется это tertiary quality: C. C. Pratt, *Aesthetics*, «Annual Review of Psychology», 1961, t. 12, pp. 71—92.

¹⁸ E. Vivas. *Creation and Discovery*, New York, 1955, pp. 191—206.

¹⁹ Автор называет их *subsistent objects*, сравнивая их с *concepts*, которые не являются ни физическими, ни психическими объектами. Об эстетических ценностях у Джоода см. антологию Вайвеса и Кригера «*The Problems of Aesthetics*», цит. изд., pp. 474—479.

нескольких версиях. Крайняя из них утверждает, что объективные свойства (обычно сверхприродного характера) неопределимы, но их можно обнаружить путем созерцания и установить, что они устойчивы. Они представлены либо одной чертой, либо группой черт. Такой взгляд разделял, например, Платон, говоря о гиперборейской красоте, и Шеллинг, когда он указывал на красоту абсолютного духа, возникающую из тождества объекта и субъекта. Другая версия утверждает монистично-абсолютистское воззрение (эстетическая ценность дана раз и навсегда и основана на какой-либо одной черте или группе черт), вместе с этим допускается возможность дефиниции, ибо считается, что эти свойства даны природой. К этой версии принадлежит воззрение на прекрасное как на «единство в многообразии» или же как на совершенство (от Лейбница и Вольфа до Баумгартена), а также представление о прекрасном, которое связывалось с малой величиной предметов, гладкостью и т. д. (Берк). Современное решение проблемы дал Д. Биркгофф в работе «Эстетическая мера» (Birckhoff. Aesthetic Measure. Harvard, 1933). По его мнению, существование постоянной объективной красоты может быть установлено математической формулой, которая основана на античных канонах, идущих от пифагорейцев. Классическим примером может быть формула, предложенная им: $M = \frac{O}{C}$

(где M —мера эстетической ценности. O —мера порядка, а C —мера сложности данной системы свойств).

Умеренная версия утверждает, что объективные свойства необязательно появляются в виде одного неизменного канона, ибо канон этот имеет множество конкретных модификаций, например, симметрию, пропорцию, гармонию, словом, что отношения части к целому и части к части по разному складываются в отдельных экземплярах, но всегда это отношение есть искомая объективная ценность. Таков был взгляд Дюрера и Дидро (главным образом, в статье «Прекрасное» (Le Beau, 1751), хотя и в поздних работах Дидро возвращается к нему). Наконец, наиболее терпимая версия объективизма полагает, что объективные эстетические ценности могут покоиться на разных системах свойств (напр., ab , cd , ef), выступающих порой и в одном предмете. Такая точка зрения представляется достижением нового времени, эстетики XX века. Это — позиция плюрализма, которая учитывает различные системы объективных свойств.

Такой взгляд находит сторонников среди тех, кто преодолевает ныне теорию абсолютной неповторимости (uniqueness) художественных произведений. Р. Мигер (R. Meager) и Е. Найт (H. Knight) в Англии, М. С. Бирдслей в США неоднократно доказывали, что именно эти отношения части к целому представляются собой повторяющийся элемент, и этим обусловлена правильность эстетического суждения. Однако, это отношение не

должно выступать всякий раз идентично. Такое понимание объективных ценностей можно — по Бирдслею — назвать «умеренным партикуляризмом». ²⁰ Другую, крайнюю интерпретацию дает К. Кенник ²¹. Автор видит объективные художественные ценности в каждом явлении искусства, но всякий раз эти ценности иные. Этот крайний партикуляризм наталкивается на трудности; поскольку а) умеренные объективисты, опираясь на эмпирические данные, доказывают, что некоторые черты могут повторяться; и б) такая крайняя позиция вновь открывает двери субъективизму. Возникает опасение, что выбор той или иной черты («Х», «У» или «Z», или какой-либо иной до бесконечности) станет операцией произвольной, субъективной, имеющей лишь видимость объективности.

Не выдерживают критики прежде всего крайние версии объективизма. Их посылки произвольны, ибо они не считаются с историческими фактами (смена самих канонов). Кроме того, тот, кто провозглашает неопределимость художественных ценностей, заслуживает еще один упрек, а именно, что «прекрасное» в его понимании — это тайна, доступная только избранным, и поэтому совершенно не может быть подвержена какой-либо верификации. Пожалуй, этим следует объяснить тот факт, что крайние объективисты так охотно ссылаются на априорные доводы, на метафизические аксиомы и т. д. Эстетика в таком издании, как и в версии крайнего субъективизма, перестает быть наукой.

Не выдерживает критики и радикальный объективизм эмпирического толка. Концепция Берка или Хогарта сегодня представляется анахронизмом. В таком же духе надо трактовать ныне и опыты Фехнера, желавшего экспериментальным путем получить совершенные выводы или обнаружить идеальную гармонию данной системы свойств. Подобные опыты не принесли позитивных результатов. Произвольными кажутся и предложения, выдвинутые Биркгоффом. Современное экспериментальное знание дает более осторожные выводы, а именно: понимание того, что существует многообразная система отношений, равноценных в эстетическом смысле.

Но и умеренный вариант объективизма не может быть защищен от критики. Те, кто признают, что каноны проявляются в разных конкретных системах, воздерживаются от логической последовательности, которая требует отказаться от какого-либо канона. Те же, кто разумно полагают, что прекрасное может быть воплощено в системах аб или сд и т. д., оставляют без ответа неизбежно возникающий при этом вопрос: кем и

²⁰ См. его статью «On the Generality of Critical Reasons» в «The Journal of Philosophy», 1962, t. LIX, N 18, pp. 477—486.

²¹ W. E. Kennick. Does Traditional Aesthetics Rest on Mistake? «Mind», LXVII, 1958, pp. 317—334.

когда эти системы были отнесены к разряду эстетически ценных. Итак, мы переходим от объективизма к воззрению, не раз встречающемуся во многих рассуждениях объективистов — к реляционизму:

Хэйл, Бердсли и Стольниц²² справедливо указывают, что эстетическая ценность относительна, так как она всегда есть ценность для кого-то. Но чтобы принять какую-либо ценность как духовную, непроверяемую или как природную и проверяемую, она должна была возникнуть и возникает в данном конкретном явлении как ценность инструментальная. Но и реляционизм в его «чистом виде», безусловно более убедительный, чем субъективизм и объективизм, не выдерживает критики. Стольниц, который сам склоняется к реляционизму, верно критиковал один из его вариантов, представленных в работе крупного американского аксиолога Льюиса²³. Этот автор вводит здесь термин потенциальность (potentiality) для обозначения объективной ценности, но не выясняет, на чем основана эта потенциальность. Тем самым при всей видимости победы над противником создается серьезная лазейка и возникает определенный риск для успешной атаки с его стороны. Может быть, гештальтизм представляет такую школу, которая эмпирически пытается выяснить на чем основана упомянутая потенциальность. Гештальтизм не является однородным направлением. Некоторые его представители (Эренфельс, Вертхеймер) подчеркивали главным образом психофизиологические свойства человека, которые способствуют составлению структур явлений действительности. Другие же (Коффка, Келер, а так же крупнейший эстетик этого направления Р. Арнхейм) придерживались мнения, что структуротворческие особенности человека связаны со структурной природой действительности. Коффка²⁴ объяснил возникновение эстетической ценности в процессе динамического взаимодействия возбудителя и реакции. Объективно существуют не только цвет, форма и их комбинации, но и физиономические свойства этих элементов и их структур, например, грусть или радость. Они были названы третичными качествами (tertiary quality), ибо они возникают на пересечении объективных и субъективных данных. Арнхейм в очерке «Гештальтпсихология и

²² Heyl, цит. изд., pp. 125—145, Beardsley, цит. изд., pp. 530—543, Stolnitz, цит. изд., pp. 419—437.

²³ C. I. Lewis. *Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle, 1946, разд. XII—XV. Добавим, что несмотря на реляционистскую ориентацию Льюис неустанно колеблется в выводах, то склоняясь к психологизму (состояние созерцания, «остановки в настоящем» как основа ценности), то к объективизму (ценность как свойство, принадлежащее самому предмету intrinsic). Слабость позиции Льюиса в том, что его реляционизм — это чисто логическая схема. Поэтому он осужден на однообразное повторение одного мотива.

²⁴ K. Koffka. *Psychology of Art*, цит. изд., pp. 209—220.

художественная форма»²⁵ подчеркивает, что принцип структурности — иначе называемый принципом подобия — the principle of similarity, так как он говорит о сходстве отдельных вещей, — это особый вариант более общего закона; согласно которому явления действительности тяготеют к простейшим, симметричным и выразительно сжатым, сомкнутым системам. Данные нашего организма, взятого в целом, и форма внешнего мира связаны отношением изоморфизма. В том и другом случае господствует закон экономии, в том и другом случае мы имеем дело с далеко зашедшей избирательностью, а также с тяготением к композиционности. Но Арнхейм встречается с трудностями, когда ему надо выяснить своеобразие художественных структур. То он говорит о равновесии и простоте данной структуры, то опять об экспрессии ее отдельных элементов либо структуры в целом, возвращаясь к концепции Коффки («физиономия предмета»). В одном случае Арнхейм упоминает о ценности как симболе. Концепция гештальтистов, таким образом, вызывает критику. Утверждают, что понятие «гештальт» многозначно, что гипотеза изоморфизма необоснована. Однако представляется, что при всех справедливых замечаниях и, в частности, при требовании уточнить некоторые тезисы гештальтизма, эта критика идет слишком далеко.

Еще В. Келер в 1920 г. сопоставил второй закон термодинамики с принципом структурности. Ныне Лоу Уайт, о котором мы уже говорили, пишет об удивительном сходстве между физическими и биохимическими процессами и теми, которые происходят в коре головного мозга.²⁶ И те, и другие характеризуются структурностью с той существенной разницей, что церебральные процессы — это сознательный отбор и унификация разнообразного материала. Эстетический смысл церебральных функций, по мнению Лоу Уайта, основан на controlled formative plasticity, т. е. на построении взаимосвязанных структур изменяющихся элементов. Если даже принять концепцию гештальтистов в таком виде, то и в этом случае остаются сомнения. Эти сомнения испытывал Арнхейм в других своих работах, когда он обходил вопрос, при каких собственно общественно-исторических условиях и почему данные структуры утверждались в восприятии как эстетические ценности. Таков, например, его превосходный с психологической точки зрения, но явно односторонний очерк *Perceptual Analysis of a Symbol of Interaction* («*Confinia Psychiatrica*», t. 3, Nr. 4, 1960), в котором анализируется древнекитайская эмблема, символизирующая элементы «yüing» земля и «yüang» небо, согласно философии даосизма. Выводы автора ограничены из-за недостаточности анализа явлений культуры. Но

²⁵ Aspects of Form, цит. изд., pp. 196—208.

²⁶ A Scientific View of the «Creative Energy» of Man (См. в антологий M. Philipson. *Aesthetics Today*, Cleveland-New York, 1961, pp. 348—374.

реляционизму не помогут ни consensus (согласие), т. е. общее мнение данного населения, ни суждения знатоков до тех пор, пока его не поддержит история. Этого не осознают ни объективисты, вроде Грина и Вайвеса, ни Бирдслей и Стольниц.

Только Хейл, да и то непоследовательно, пошел в направлении общественно-исторического реляционизма²⁷. В эту же сторону направлены усилия Рида, М. Бодкин, Н. Фрая и, пожалуй, в наибольшей степени В. Абеля (W. Abell' в его *The Collective Dream in Art*. 1957). Но их историзм, в основном, юнговского типа. Если, например, Г. Рид выясняет в *The Dynamics of Art* («Eranos-Jahrbuch», 1952) энграммы и структуру гештальтистов, то обращается только к «архетипам» и к действию мифов. Вне его интересов остается реальная история, а именно к ней следует обратиться прежде всего.

IV. Здесь мы переходим к социологизму. В социологическом понимании эстетических ценностей можно выделить две концепции: насквозь релятивистскую, как бы примыкающую к психологизму и объективистскую, связанную с реляционизмом, рассмотренным выше, идущую к истинному историзму. Первая — названная Бирдслейем вслед за Дьюи, инструментальной — утверждает, что разные общественные группы по-разному устанавливают эти ценности и, если даже широкие массы населения признают некоторые из них, то другие слои общества отрицают именно эти ценности, принятые народом. Согласно этой концепции, в разное время разные черты предметов считаются эстетически ценными, и следовательно, остается только исследовать вместо индивидуальных вкусов коллективные. Поэтому, например, Я. Фло пишет: «Эстетический объект есть акт культурной веры»²⁸. Классическим представителем такой ориентации является Г. Боас, автор «*A Primer for Critics*» (1937) и «*Wingless Pegasus*» (1950). Действительно, привычки, снобизм и культ «знатоков» ведут к тому, что определенные ценности утверждаются и получают широкое распространение. Их можно внушить и с помощью пропаганды или рекламы. Однако, эти ценности так подвержены изменениям, что можно говорить о них только в инструментальном смысле²⁹, т. е. что они имели смысл

²⁷ *New Bearings*, цит. изд., 1957, pp. 141—144.

²⁸ *Atti del III Congresso Internazionale di Estetica*. Torino, 1957, p. 177).

²⁹ Понятие инструментальности имеет здесь иной смысл, чем у реляционистов. Там речь идет только об отношении между данной личностью и данным предметом. Здесь же имеются в виду функциональные, изменяющиеся связи между данной социальной группой в данных условиях и данным классом предметов, по тем или иным соображениям определяемых как художественные произведения. В некоторых более поздних высказываниях Хейл, Бирдслей и Стольниц явно склонялись к такому решению. Это говорит о том, что между реляционизмом и социологическим релятивизмом нет устойчивой границы. Эту позицию последовательно защищает шведский эстетик Т. Бруниус, говорящий об этноцентрической основе эстетической ценности.

для таких-то людей в данное время. Зато придавать им «терминальный» (или чисто объективный) смысл значит впадать в метафизику. Доказательством справедливости такого взгляда может быть история восприятия Моны Лизы, Гамлета, музыки Баха и т. д. Противники справедливо утверждают, что разница в восприятии может быть объяснена просто тем, что оно не всегда было эстетическим. Кроме того, правильно указывают, что такой взгляд есть не что иное, как замаскированный субъективизм, либо замаскированный объективизм. Ибо что же определяет коллективные вкусы — сумма общих симпатий или же данное свойство, или сумма свойств произведения? Крайний релятивизм должен ответить на этот вопрос, но он не в состоянии этого сделать.

Социологический релятивизм указывает на факты, которые нельзя недооценивать, но и он не дает ясного ответа, так как он слишком осторожен. Это, собственно, исходный пункт, но не окончательный итог. Когда говорят о социальной функции художественных ценностей, забывают исследовать, не ведет ли этноцентризм к психологизму, а также — что важнее всего — нельзя ли указать на некоторые эстетические ценности более устойчивые, нежели одна или две эпохи и бытующие в более широких пределах, чем одна или две страны. Не знаю, понимал ли это Плеханов. Пожалуй, нет. Это он, подобно Лафаргу и Мерингу, утвердил в марксистской литературе точку зрения социологического релятивизма. Однако это вряд ли единственно возможное решение проблемы.

Вторая концепция социологизма достойна большего внимания, так как она исходит из анализа процесса развития культуры и доказывает, что ценности приобретали независимость от практического и магического отношения и что в различных системах общественной организации утверждаются некоторые повторяющиеся элементы. Такой взгляд редко формулируется в Соединенных Штатах и в Западной Европе, тем не менее он известен и там. Серьезным доказательством может служить работа Артура Чайльда «Социально-историческая относительность эстетической ценности»³⁰, в которой автор выступает за объективность художественных ценностей не столько с точки зрения психологической структуры человека, сколько с позиции социально-исторического развития. Люди действительно отличаются друг от друга в понимании одних и тех же ценностей в силу социальных (внеэстетических) причин. Впрочем, эти различия выступают как вторичные в сравнении с некоторыми объективными ценностями, которые сохраняет и утверждает история культуры. И все же Чайльд конкретно не указывает эти исторически устойчивые

³⁰ A. Child. The Social-Historical Relativity of Aesthetic Value. «Philosophical Review», 1944. LIII, pp. 1—22.

ценности, не описывает процесс их возникновения, не ставит вопроса, почему и какие из них удерживаются историей, в каком отношении они находятся с преходящими эстетическими идеалами. Но во всяком случае он пытается встать на историческую точку зрения. К ней приближается также Джованни Салинас в статье «Историчность эстетического суждения»³¹.

Крайний релятивизм контролируется в этих случаях реальной историей. Общие эстетические симпатии людей оказываются отложениями культуры, а последние, в смысле истинности процессов развития человечества, в свою очередь ведут к некоторым «объективным» (относительным) чертам, которые некогда были признаны и утверждены обществом в качестве эстетических. Постоянно изменяющиеся вкусы, на которые так охотно ссылаются Voas, Chambers, Kellett и другие, вызываются тоже конкретными условиями развития общества и культуры, в которых выступало искусство, т. е. идеологическими (классовыми) мотивами, проявляющимися в разных формах (религия, политика, нравственность, философия и т. д.). Не следует также забывать о природной основе этих вкусов, поскольку они тесно связаны с биологической предрасположенностью человека. Если мы говорим здесь о повторяемости некоторых элементов, то имеем в виду эти объективные (относительные) черты, в свое время утвержденные обществом как эстетические ценности. Мы не ссылаемся на «проверку веков», как это делают некоторые релятивисты, говоря что последнее поколение дает окончательное суждение о ценностях. К такому рассуждению ведет, например, концепция «воображаемого музея» (*la musée imaginaire*) А. Мальро. Разумеется, это субъективизм в социологической одежде. Такой взгляд разбил еще Э. Утиц³², указывая, что принцип *pop omnis moriar* (не все умирает) сохраняет силу только при поддержке его другими факторами (например, формой, названной *Gestaltungsweise*).

Такому пониманию проблемы художественной ценности грозит некоторая опасность, которую необходимо сознавать. Сторонник социологического объективизма, по-своему понимающий художественные ценности, во-первых, может утверждать, что они даны как нечто абсолютное, т. е. общеобязательны раз и навсегда, поскольку процесс их создания уже завершен; во-вторых, сторонник такого объективистского взгляда, суммируя элементы, указанные релятивистами, может считать художественно ценным все, что в какой-то мере считалось ценным в ходе развития культуры. Иначе говоря, социологический объективизм, может, вопреки своим предпосылкам, перейти на позиции догма-

³¹ G. Salinas. *Storicità del giudizio estetico*. «Rivista di Estetica», fasc. II, Maggio-Agosto, 1960, pp. 213—221.

³² E. Uitz. *Grundlegungen der allgemeinen Kunstwissenschaft*. Stuttgart, 1920, t. 2, S. 292.

тизма, антиреляционизма, а также своего рода «панэстетизма», т. е. ликвидировать эстетику как науку, так как сотрется грань между эстетическими явлениями и любым явлением культуры во всевозможных, разнообразных ее проявлениях (политическом, моральном, религиозном, утилитарном и т. д.). Этой опасности можно избежать только при помощи последовательного историзма, который постепенно завоевывает себе сторонников даже среди современных эстетиков, вне марксизма.

В свете марксистской методологии, ведущей к последовательному историзму, особенно важна проблема г е н е з и с а. Ибо если мы хотим ответить на вопрос, каким образом определенные эстетические ценности сохраняются, несмотря на постоянную смену критериев и пристрастий, мы должны произвести реконструкцию рождения этих ценностей и проследить хотя бы их дальнейшую историю на фоне изменений культуры. Марксистская концепция и осуществляет такую задачу. Маркс убедительным образом сформулировал это в следующем положении. «*Чувства общественного человека суть иные чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз...*»³³.

Эта мысль, развитая в «Немецкой идеологии», указывает направление решений: существуют задатки эстетического восприятия, по это последнее складывается только в социальной среде. Как же взаимодействуют эти факторы? Плеханов в «Письмах без адреса» обратил внимание на «влечения», которые обуславливают творческую деятельность и эстетическое восприятие. Он упоминает влечение половое и раздражительное, склонность к антитезе и анимизации явлений, чувство ритма и симметрии. Каутский в «Материалистическом понимании истории» (кн. 2, р. V) шел за Дарвиным, выводя чувство прекрасного из животного мира. В работе К. Кодуэлла «Красота» (1938) мы обнаруживаем попытку обосновать мысль, что художественная ценность возникает из инстинкта, актуализированного благодаря процессу труда в данной социальной среде³⁴.

В этом же направлении идет Э. Фишер в работе «О необходимости искусства» (*Von der Notwendigkeit der Kunst*, 1957). Он выдвигает положение, что в природе существуют преэстетиче-

³³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений. Госполитиздат. 1956, стр. 593.

³⁴ «Наше суждение о красоте таково: всякий раз, когда аффективные элементы обнаруживают в вещах, функционирующих в обществе, социальный порядок, в этом и только в этом случае мы имеем красоту» («Further Studies in a Dying Culture», New York, 1958, t. 2, p. 107; а также: «Art then conditions the instincts in the environment and in doing to changes the instincts», ditto, p. 112).

ские элементы — например, структура кристаллов или живых организмов. Продолжающийся уже несколько лет и до сих пор не утихший спор советских эстетиков о природной³⁵ или общественной основе эстетической ценности, доказывает, что марксистская традиция в этой области не может быть сведена, как полагают многие, к обычному социологическому релятивизму. Из упомянутых здесь авторов ближе других к моей концепции К. Кодуэлл. Он критически рассмотрел субъективизм, догматизм и релятивизм на примере трудов немецких авторов. Он признал правоту и вместе с тем недостаточность релятивистов. Реляционизм Кодуэлл принял как аксиому и сделал набросок той концепции, которую я здесь выдвигаю, впрочем не называя ее.

Я полагаю, что существо этой проблемы, поставленной, как указывалось, в эстетических высказываниях самого Маркса, содержится глубже, т. е. в исторической и методологической проблематике марксизма. Маркс писал свой «Капитал», соединив исторический и логический методы исследования, т. е. он проследил самым скрупулезным образом все мельчайшие изменения, ведущие от простейших элементов до наиболее сложных образований. Маркс применил логический метод, который, по словам Энгельса, является в сущности «не чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей»³⁶. Этот метод отражает реальное историческое движение более правильно, ибо исходит от простого элемента, от генезиса данного явления, далее исследует его первичную структуру, обнаруживает в ней то, что составляет сущность данного явления. В дальнейшем историческом развитии этот сущностный элемент (фактор) развивается и кристаллизуется. Правда, он в ходе развития подвержен модификациям, обрастает многими побочными свойствами, иногда даже скрывается, но тем не менее его сущ-

³⁵ См. критику такой концепции в кн. В. Ванслова «Проблема прекрасного», М., 1957, и Л. Н. Столовича «Эстетическое в действительности и в искусстве», М., 1959. Столович все же слишком строг по отношению к Дмитриевой, которая упоминает о признании «элементарных принципов прекрасного» в самой природе. Дмитриева не считает, как это некогда признавал Т. Павлов, что в природе существуют доэстетические и досоциальные элементы. Она лишь выдвигает гипотезу, аналогичную той, которую ставили еще гештальтисты. И, пожалуй, она вполне права. Дмитриева не забывает о том, что природные свойства становятся эстетически активными только в общественной среде. Когда Маркс писал в своем труде «К критике политической экономии» об алмазе на груди лоретки и особенно о самородном свете золота и серебра, то, пожалуй, имел в виду эти элементарные свойства прекрасного, содержащиеся в самой действительности. (См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 13, стр. 14, 136). Дискуссии советских эстетиков о генезисе художественной ценности изложены и проанализированы мной во 2 главе книги «Между традицией и перспективой будущего». (S. Morawski. *Miejsce tradycji a wizja przyszłości*, Warszawa, 1964).

³⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 13, стр. 497.

ность не подлежит принципиальному изменению, ибо изменения касаются совершенствования и укрепления сущностного свойства. Из этого генезиса и выводится сущность исследуемого предмета.³⁷

Часто утверждают, что такой вывод сделать нельзя. Со времен Дильтея в гуманитарных науках повторялось и повторяется воззрение будто необходимо выбирать между генетическим анализом, который затрагивает побочные явления, и структурным анализом, касающимся сущности. Благодаря «философии жизни», а прежде всего в результате трудов феноменологов и действующих в союзе с ними экзистенциалистов, наконец, в связи с успехами школы структурной лингвистики (от Ф. Соссюра через Пражский центр к Р. Якобсону), а также в последнее время развивающегося антропологического направления (Леви-Штраусс), — благодаря всем этим факторам в настоящее время реже встречаются мнения, будто только структурный анализ обеспечивает успешное исследование в гуманитарных науках. Уже Маркс дает иной ответ: генетический анализ тесно связан со структурно-логическим, ибо — согласно философии Маркса — сущность данного явления культуры нельзя оторвать от ее исторического фона. Явление не дано раз навсегда, оно возникает в становлении. Причем своеобразные черты явления складываются в контексте многих других явлений, с которыми оно связано и из которых оно возникает. Когда я исследую сам процесс генезиса, я еще не даю ответа на вопрос, что же такое данное X, выступающее в качестве продукта этого процесса, но зато анализ генезиса позволяет лучше и глубже установить сущность этого X, подобно тому, как «сущность» человека лучше и полнее можно понять, если произвести реконструкцию его родословной, выведя его из предполагаемых дриопитеков. В общественных явлениях подобная генетическая реконструкция тем более важна, так как явления этого рода создаются человеческой деятельностью. При этом особенно важна генетическая среда, в которой сталкиваются силы природы и силы цивилизации. Этот методологический аспект был подчеркнут в работах французского философа — марксиста Ж. Гольдманна (*Recherches dialectiques*, Paris, 1959). Он выводит идеологическую структуру данной эпохи из ее генезиса. Эта структура в одно и то же время однозначно-классовая и многозначная, представляющая собой отражение или скрепление различных классовых позиций. Подобная методология в соответствии с принятой в этой работе объективно-исторической точкой зрения может служить и для проблематики эстетической (художественной) ценности. Ибо как же иначе можно определить специфические черты той струк-

³⁷ См. интересную работу Э. В. Ильенкова на эту тему «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса», М., 1960.

туры, которую мы хотим назвать «произведением искусства», «эстетическим предметом» или «эстетическим переживанием», если не будут найдены истоки и характер процесса, который вызвал ее к жизни. Полная автономность, скорее относительная автономность данного явления культуры может быть обнаружена только в сопоставлении с гетерономными фактами. Можно сказать далее, что интуитивное различие сущностных черт данного явления может быть шагом достаточным и даже более глубоким. Ибо ничто не нарушает исследования, проводимого в чисто интенциональных пределах (сознание исследователя — объект исследования). Подобный подход нередко обнаруживает суть вещей, но несравненно чаще можно сбиться с пути. Дело в том, что в этом случае сущность данного явления констатируется произвольно, лишь в зависимости от правил интенционального сознания и вне соответствия месту и социальной функции явления. Правда, и генетический анализ может подвести, если исследователь удовлетворяется обнаружением одних исходных стимулов и их взаимодействия. При этом не остается сил для структурного анализа и для определения своеобразия продукта данных отношений. Во всяком случае Маркс предостерегал от такой капитуляции. Итак, а) следует изучать первичные структуры в их генетическом аспекте, в их своеобразии и функционировании; б) следует изучать и исторический процесс, который заново утверждает данную структуру с точки зрения генетической и функциональной.

В заключение подведем некоторые итоги, представленной здесь типологии решения проблемы художественной ценности.

а) Оказалось, что предлагаемая во всех известных мне работах типология не принимает во внимание отдельных версий в границах данной концепции, которую можно считать типической. Мы же установили, 1) что субъективизм распадается на крайний («нигилистический»), умеренный, а также на претендующий на признание универсальных основ эстетического переживания; 2) что онтологический объективизм состоит из следующих вариантов: метафизического (неопределимые свойства) и крайнего эмпирического, признающего только одно, но всегда данное качество красоты или признающего разные такие качества (плюрализм); 3) что реляционизм выступает в двух версиях: логико-схематической и эмпирической (гештальтизм); 4) что социологический релятивизм в чистом виде сводится к различным коллективным пристрастиям в данном историческом контексте, но иногда поддерживает позицию реляционистов, т. е. принимает форму инструментализма (X есть неизменная красота в силу данной традиции в данной культуре; 5) наконец, даже в социологическом объективизме (культуризм) различается догматический, панэстетический и последовательно исторический варианты. Это не схоластические различия. Дело в том,

что легче обнаружить видимые или реальные различия, когда выясится, что спорящие исходят из различных посылок. Кроме того, различения этих вариантов показывают взаимные сцепления всех типов решений, которые неизменно колеблются между Сциллой субъективизма и Харибдой онтологического объективизма.

б) Среди пяти изложенных здесь точек зрения только одна не соответствует повседневному опыту. Это концепция объективизма в его онтологической версии. Согласно этому взгляду, эстетическая ценность понимается априорно, как абсолютное свойство. Но и в этом представлении есть «рациональное зерно», его обнаруживает социологический объективизм. В тех случаях, когда объективизму придается более или менее умеренный характер, этот тип решений становится составной частью релятивистской и реляционистской концепций.

в) Среди остальных точек зрения три (психологизм, реляционизм и социологический релятивизм) соответствуют эмпирическим данным. При этом первая из указанных точек зрения подтверждает тот элементарный факт, что ценности всегда даны человеческой личности. Абсолютизация этого очевидного факта ведет к парадоксальным и пагубным выводам. У релятивизма есть более серьезные основания; утверждая тоже очевидные факты, он, однако, более широко учитывает их взаимодействие. Если же эта версия затрагивает проблематику реляционизма (так называемый инструментализм), то она становится концепцией, которую не сможет миновать аксиологическое исследование. Однако, обычно социологические релятивисты пытаются обойти реляционизм, ссылаясь на различие оснований, которые в данной культурно-исторической среде определяются как эстетические ценности.

г) Реляционизм — это основа всякого серьезного аксиологического анализа, но эта точка зрения приносит грубые решения, если обходит исторические факторы отношения объекта и субъекта.

д) Наиболее достойна позиция объективного исторического исследования. В то время как три предыдущие концепции все же останавливаются на элементарных фактах, эта последняя стремится углубить исследование ценностей и оценок, определяющее более долговечное их существование, нежели одна или две эпохи.

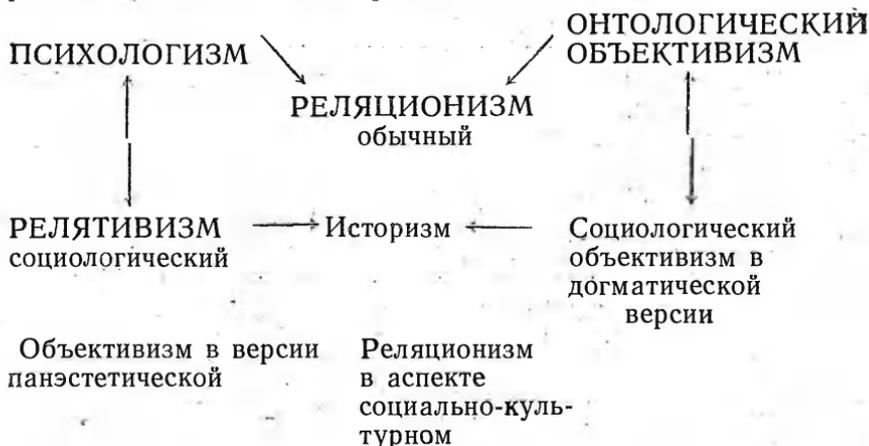
е) Среди изложенных нами решений два сопровождали эстетическую мысль едва ли не с ее возникновением: объективизм представляли пифагорейцы, а субъективизм софисты. Две другие концепции появились впоследствии. Реляционизм имел сторонников в Василии Великом и схоластиках вплоть до Фомы Аквинского, Филодем же защищал задолго до Юма и Канта универсалии эстетического переживания. Психологический реля-

тивизм выдвинул польский философ XIII века Витело, хотя уже у Сократа этот взгляд содержался в его рассуждениях о функциональной ценности. Что же касается социологического релятивизма, то он появился в размышлениях Д. Бруно и в особенности теоретика архитектуры Клода Перро. Только впоследствии выступил историзм, предшественниками которого были Вико и Гердер³⁸.

ж) Если изобразить все изложенные здесь концепции в их взаимосвязях, выявляющих внутреннюю динамику и противоречия исследуемого предмета, то эта схема могла бы выглядеть так:



Если к тому же принять во внимание обнаруженные нами различия в пределах социологического объективизма в его версиях — догматической, панэстетической и последовательно исторической, — наша схема приняла бы такой вид:



³⁸ См. работу В. Татаркевича: W. Tatariewicz. Objectivity and Subjectivity in the History of Aesthetics. — «Philosophy and Phenomenological Research», December, 1963. Но Татаркевич не принимает во внимание исторического пути решения. Кроме того, в свете наших аргументов, изложенных выше, его терминология представляется сомнительной. Он не различает релятивизма и объективизма, совсем отделяет от него субъективизм.

V. Теперь следовало бы развить и обосновать на критическом материале проблему генезиса искусства. Однако это неосуществимо в настоящей работе, поскольку эта проблема необычайно сложна. Недавно её с марксистских позиций разрабатывал Э. Фишер в упомянутой книге «О необходимости искусства» (гл. II и IV) и, прежде всего, Д. Лукач в фундаментальном труде «Die Eigensart des Aesthetischen», 1963. Я не разделяю целиком взглядов ни первого, ни второго, но в данном случае не важно, что мы по разному понимаем отдельные вопросы. Существенно то, что нас объединяет, — общая методологическая позиция. Эту позицию вовсе не изложил Фишер, а Лукач говорит о ней во вступлении к своему труду в самой общей форме. Поэтому представляется полезным подчеркнуть, что проблема генезиса как искусства, так и каждого другого общественного явления требует двух взаимосвязанных методов интерпретации, выступающих одновременно, а именно: идиогенеза и аллогенеза. Аллогенез касается совокупности внешних факторов, идиогенез имеет дело с внутренними факторами. Аллогенез в отношении к искусству — это выяснение первичных структур, которые определяют возникновение другой структуры, выступающей как художественное явление. Здесь идет речь о биосфере, а также об общественных и хозяйственных условиях жизни первобытного человека. Особенно важны тут два фактора: производство и магия. Идиогенез имеет дело с процессом образования самой художественной структуры, при этом представляются решающими такие факторы, как ритм и мимезис, которые образуют своеобразное целое, художественный продукт. Так первичные структуры в ходе исторического процесса вызывают к жизни автономные и инфраструктуры. Этот взгляд охотно поддерживает своей огромной эрудицией школа современного структурализма. Представители этой школы говорят о синхронности, которая не может быть понята без диахронности. Они утверждают, что в каждой структуре живет история и, наоборот, что каждый исторический процесс неизбежно приводит к образованию структур. Так пишут Якобсон и Леви-Штраусс, их единомышленники и ученики. Нет смысла сомневаться в этих утверждениях. Стоит зато обратить внимание, что подобные утверждения не могут быть достаточным методологическим требованием, ибо структуралисты не принимают во внимание проблему генезиса, проблему причинно-следственных связей. Первичные структуры обуславливают инфраструктуры подобно тому, как общие правила языка — поэтический отрывок, либо общие правила семейной жизни — всякий раз выступающие по-своему отношения мужа и жены, родителей и детей. Между тем именно эта обусловленность требует анализа. Только ли функциональная зависимость имеется в виду? Думается, что это не так. Не может быть, чтобы традиции

общества и культуры (взяты в широком смысле), а также художественные традиции и определенная система условий, вытекающая из них, — только в функциональном отношении определяли бы современное искусство. Словом, речь идет о таком процессе рождения и эволюции данного явления, в границах которого постоянно возникают противодействия и напряженность, непрерывные столкновения между архаичным, уходящим и новым, постоянные изменения равновесия данных структур. Как общая социальная структура, так и художественные структуры подвержены законам причинности. При этом действуют идеологические конфликты, определяемые борьбой классов. Дело доходит до столкновения художественной личности и господствующей модели творчества (психогенез в конфликте с социогенезом). Если уж обращаться к опыту структуралистов, то следует вернуться к Тынянову и Эйхенбауму, которые по крайней мере превосходно понимали проблему идиогенеза. Однако было бы неверно на этом остановиться. Марксисты должны пойти дальше, ибо идеогенез представляется необъяснимым без аллогенеза. В этом направлении шел в 30-х годах чешский филолог Я. Мукаржовский, подобными путями идут ныне Л. Гольдманн и в последнее время А. Лефевр.³⁹ Эта точка зрения решает проблему константы в рамках истории культуры. Лефевр справедливо замечает, что нельзя остановиться на «конъюнктурах», т. е. на ходе переменных событий, что среди них нужно искать некоторые инварианты.⁴⁰

Однако вернемся к Марксу. Это он в своих «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» поставил вопрос, как складывалась эстетическая ценность, то есть, говоря словами Маркса, как первобытный человек совершал переход от магически-утилитарного действия к «минералогическому чувству». Иначе говоря, как общественно-исторические факторы в свободной и художественно-эстетической активности человека и, взаимодействуя друг с другом, реализовали потенциальные природные силы. Марксизм не отрицает достижений гештальтизма, скорее он их усваивает и дополняет, ибо признает, что необходима фаза значительного развития человека (то есть появления возможности свободного развития, владения руками, взаимопонимания между людьми при помощи артикуляции, мыслительного освоения действительности), прежде чем человек мог создать древ-

³⁹ H. Lefebvre. Introduction à la modernité. Paris, 1962; см. также G. Gurvitch. Déterminismes sociaux et liberté humaine. Paris, 1955.

⁴⁰ Эту проблему на иной философской основе исследовал Ф. Бродель F. Braudel. Histoire et science sociale. La longue durée (Annales N 4, 1958). Его различение «истории обстоятельства», хроникальной истории и histoire de longue durée аналогично по существу моему различению позиций социологического релятивизма и историзма в собственном смысле слова.

нейшие наскальные рисунки, научился выражать определенные общественные представления при помощи пантомимы, определять эстетическое значение цвета.

Марксизм дает развитую и научно обоснованную теорию труда как процесса «очеловечивания природы» и вместе с тем гуманизации самого человека. Условия, о которых мы говорили, действуют только в конкретной общественной среде, которую необходимо обстоятельно исследовать. Эти условия есть результат процесса, создавшего их. Когда Маркс писал в «К критике политической экономии», что чувство цвета есть «популярнейшая форма эстетического чувства вообще», то он исходил из того, что эта природная основа художественной ценности — один из существенных факторов. Но тот же Маркс предупреждал, что эта эстетическая функция цвета (серебра и золота) связана с положительной формой излишка и богатства. Проблема эта не решена, она едва лишь поставлена Марксом. Во всяком случае нам представляется, что «мера любого вида» (Маркс) соответствует гештальтистской «структуре», а так же «ритму» внутреннего и внешнего мира человека, исследованному в превосходном эссе Байе «Сущность ритма». ⁴¹

Проблема эта требует дальнейшего углубленного анализа на основе современных исследований в этой области. Следует установить, каким образом в ходе исторического процесса искусство приобретает черты некоторой «самоцельности», однако никогда не утрачивает связей с действительностью. Особого дальнейшего исследования требует вопрос, как складывались различные художественные ценности, как миметические элементы в некоторые эпохи становятся независимыми от формальных элементов либо наоборот, как формальные элементы вытесняли миметические. Эта история искусств принадлежит истории социальных «конъюнктур».

Следуя методологическому указанию Маркса, для которого «анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны», попытаемся с современной точки зрения взглянуть на явление искусства. Иначе говоря, попробуем найти такую дефиницию искусства, которая соответствовала бы выдвинутой нами гипотезе о генезисе художественных структур.

VI. В заключение мы попытаемся дать такое определение художественного произведения, которое исходило бы из общественно-исторического реляционизма. Только эта позиция может отвести упрек в невнимании к истории человеческой культуры, к настойчивому стремлению человека среди разнообразных явлений действительности выделить эстетические явления. Словом, это точка зрения объединяет осознание изменяемости эстети-

⁴¹ R. Bayer. L'essence du rythme. «Revue d'Esthétique», Vol. VI, N 3, 1953, pp. 277—290.

ческих ценностей с пониманием их существенных, исторически сложившихся свойств.

Ответ на вопрос, что такое произведение искусства, не всегда относился к какому-нибудь одному свойству. Например, Д. Стюарт и И. Тэн шли иным путем, т. е. указывали комплекс свойств. Это были интересные в свете нашего понимания попытки, и мы считаем, что такая тенденция весьма плодотворна.

Дело в том, что все усилия дать дефиниции искусства, если они основывались на каком-либо одном его элементе, оказались бесплодными. Это весьма убедительно показал М. Вайц в пре-восходной с точки зрения критической (*pars destruens*) статье.⁴² Ни одна из рассмотренных концепций (формализм, волюнтаризм, эмоционализм, интеллектуализм, интуитивизм) не выдержали критики. К ним можно было бы добавить еще другие, например, сенсуализм, согласно которому искусство — это нечто данное в чувственно-конкретном образе, либо операционализм, называющий искусством все, что является созданием человека, либо аксиологизм в том его варианте, который называет искусством всякую чувственно-воспринятую ценность (*iconic appraisor*). Зато трудно принять конструктивную часть (*part construens*) статьи Вайца, который хочет свести дефиницию искусства лишь к той или иной лингвистической условности. Я уже показал при анализе субъективизма, к чему ведет эта позиция. Впрочем, Вайц в ранней работе «Философия искусства» (1950) занимал гораздо более сдержанную в критической части и более плодотворную в конечных выводах позицию.

Можно понять критику Л. Витгенштейном «эссенциализма» как спекулятивного рассуждения о вечной сущности мира. Но его скептицизм по отношению к исследованию сущности вещей в эмпирическом смысле недостаточно обоснован. Когда Витгенштейн в известном примере с играми и развлечениями доказывал, что ребенок, бросая мяч об стену, играет иначе, чем взрослые футболисты, или что ловкость в теннисе и ловкость в шахматах не похожи друг на друга, то он уходил от главного. Ибо он не дал себе труда проанализировать то общее, что помимо отличий есть в этом явлении, и обосновать это в едином термине. Существует ведь кроме того, ловкость кельнера, но никто не будет сравнивать ее с ловкостью шахматиста, если искать определения игры. Зато, если пытаться найти дефиницию ловкости, и ловкость кельнера нужно учесть как один из элементов, сопоставимых в смысловом отношении друг с другом.

Более правильна, как было отмечено выше, позиция Де Витта Паркера в работе «Природа искусства».⁴³ Он утверждает, что

⁴² M. Weitz, *The Role of Theory in Aesthetics*, «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», Sept., 1956, N 1.

⁴³ De Witt H. Parker. *The Nature of Art*. «Revue International de Philosophie», 1939, N 4.

определять искусство следует не при помощи какого-либо одного его свойства, но лишь учитывая комплекс характерных свойств (complex of characteristics). Автор насчитывает три такие ведущие черты: удовлетворение, которое получает воображение воспринимающего, социальное значение содержания и внутренняя гармония произведения.⁴⁴

В марксистской литературе, после отказа от повторения стереотипных и мало выясняющих суть дела фраз о том, что «искусство — это мышление в образах», либо вовсе ошибочных положений, будто специфической чертой всякого искусства является реализм, ныне предпринимаются попытки искать специфику искусства в так называемой «поэтичности» (тоже термин Белинского) как синониме «идейно-эмоционально-чувственного» содержания художественного произведения.⁴⁵ Подобную дефиницию, наряду с критикой различных воззрений на искусство, дает Л. Столович в книге «Предмет эстетики», заслуживающей внимания благодаря солидной аргументации основного тезиса.⁴⁶ Однако, нам представляется, что решение проблемы у Кагана и Столовича столь же односторонне, как и у тех авторов, которых критиковал Вайц. Но все же мы считаем возможным принять такую дефиницию искусства, которая примирила бы теории, казалось бы отличающиеся друг от друга (такой методологический подход внушал Паркер). В качестве исходного пункта такой операции я беру историческую перспективу, т. е. истину, что искусство зародилось в определенных условиях общественного и культурного развития, изменялось вместе с ними прежде и изменяется теперь. Здесь не место для обстоятельного изложения моей концепции сущности искусства. Я говорю о ней лишь в самых общих чертах в связи с моими рассуждениями по интересующему нас вопросу.

⁴⁴ Подобную концепцию, основанную на втором из указанных здесь элементарных факторов, выдвинул Д. В. Готшалк в работе «Искусство и социальный порядок» (D. W. Gotshalk. Art and Social Order. Chicago, 1947). Искусство обладает множественностью ценностей (multivalent), причем основную ценность необходимо высвободить среди прочих. Это выражение multivalent принадлежит известному американскому социологу Ф. Боасу. Готшалк движется в направлении, которое близко моему тезису.

⁴⁵ К такому решению пришел в своем анализе специфики искусства М. С. Каган в статье «О путях исследования специфики искусства» («Вопросы эстетики», т. 3, М., 1960, стр. 46—84), интересной в полемической части. Автор продолжает линию Бурова и его книги «Эстетическая сущность искусства» (1956), согласно которой искусство, обращаясь ко всем нашим психическим способностям, характеризуется синтетическим воплощением человеческой жизни.

⁴⁶ Вот определение автора: «Эстетическое отношение человека к действительности является целостным чувственно-образным и идейно-эмоциональным отношением, духовно утверждающим человека в действительности» (Л. Н. Столович. «Предмет эстетики», М., 1961, стр. 69); «Искусство — художественное — является, следовательно, синтезом объективной и субъективной сторон эстетического отношения человека к действительности» (там же, стр. 73).

Итак, необходимым условием художественного произведения является *techné* — специфическое умение, называемое мастерством, и результат этого мастерства. Второе условие — это сложившаяся на основе этого художественного умения и художественного продукта особая структура чувственно данных свойств, которая создает сомкнутую замкнутость (*structure-pattern*), целостность⁴⁷. Эта сомкнутая целостность имеет место не только в случае гармонии элементов, но и тогда, когда произведение «играет» диссонансами или острыми контрастами. Она может порой воспроизводить гармоничную структуру реальных вещей, но в любом случае она выступает как чувственно-эмоциональное или идейно-эмоциональное выражение личности художника. Третьим условием является относительная независимость художественного продукта от внешних условий. При этом говорят обычно, что произведение искусства имеет «автономное бытие», либо метафорически называют произведение «соперником» действительности. Это не более чем метафора, ибо художественное произведение — часть самой действительности, но такая ее часть, которая отделяется от нее как нечто специфическое.⁴⁸ Кроме того, этот специфический момент автономии связан с другой особенностью художественного предмета, а именно с тем, что без упомянутой структуры данный предмет остался бы тем, чем он есть в действительности, т. е. исполнял бы исправно свою функцию, если речь идет, например, о полезных предметах — диване, жилом доме, рекламе, публицистической статье, спортивном обозрении и т. д. Словом, художественное появляется

⁴⁷ В книге «Эстетическое в действительности и в искусстве» (М., 1959) Столович дал несколько иное определение эстетического, говоря «о диалектическом единстве материальной формы с общественно-человеческим содержанием» (цит. изд., стр. 70). Такое определение ведет, разумеется, к своеобразному «панэстетизму», т. е. к признанию того, что все явления, выражающие в чувственной форме господство человека над природой (например, жест человека, поднявшего его на высокую гору, или диаграмма ученого-биолога), становятся эстетическими явлениями. Несколько раз (стр. 51, 155—158) автор делает важные замечания о форме как о характерной черте художественной ценности. Но он отходит от этих замечаний, ибо постоянно смешивает генезис этих ценностей в процессе труда (о чем справедливо пишет) с их значением.

⁴⁸ Дороти Уэлш правильно назвала бытие искусств *alternative reality*, в отличие от физического и идеального бытия. (См. D. Welsh. *The Cognitive Content of Art*. «Philosophical Review», LII, 1943). Об этом характерном для искусства моменте говорят многие авторы. Р. Ингарден, например, связывает его с чистым интенциональным существованием эстетического предмета. Но это ошибочный тезис, т. к., по Ингардену, все явления культуры имеют такой способ существования. Гораздо плодотворнее в научном отношении взгляд Р. Якобсона, говорящего о поэтическом отрывке как о специфически организованном языковом высказывании, форма которого «насилует» и сосредотачивает внимание не только и не столько на информации, сколько на внутренней структуре отрывка. В этом взгляде нетрудно увидеть след концепции Шкловского и Тынянова — концепции, в общем, односторонней, но именно в этом пункте, кажется, небезосновательной.

здесь как некая надстройка над «инструментальной» функцией предмета. И это есть четвертое условие художественной ценности.

Ни одно из этих условий не достаточно само по себе, они существуют лишь в совокупности и образуют систему дополняющих друг друга свойств. Когда судят о произведении на основании одного, отдельно взятого свойства, понимание искусства всегда будет неполным, беглым, лишенным раздумья о своеобразии определяемых явлений. Я не утверждаю, что такие привычные «дефиниции» недопустимы. В гуманитарных науках очень часто называют идентичными предметы и явления, характеризующиеся чертами ABC, или BCD, если данные предметы напоминают нам другие со свойствами ABCD. Явления и предметы, принадлежащие к близким, соподчиненным и взаимопроникающим классам, составляют ряды, в которых их специфические черты либо растут, либо уменьшаются. Во всяком случае своеобразие этих предметов определяют не общие их черты, а отличительные свойства. Так и в нашем случае явления, отвечающие только одному или двум из указанных условий, будут занимать пограничное положение, как впрочем многие из так называемых *objects d'art* нашего времени. Таким пограничным явлением будет не только предмет *ready made*, который ввели в искусство дадаисты и сюрреалисты. Другим примером могут быть творения кибернетической машины, в которых, несмотря на программирование, сведен к минимуму момент творческой индивидуальности. Важно, что в обоих случаях мы относимся к этой структуре как к вполне убедительной и выделяем ее из обычной практической деятельности. Сюрреалисты назвали это моментом «отдаления» (*depayisé*); В. Шкловский говорил о приеме *остранения* и, пожалуй, в этом же направлении шел Брехт в своей теории отчуждения (*Verfremdungseffekt*).

На основе этих элементов, т. е. продукта *techné* и совокупности остальных трех условий (относительная автономность структуры, представляющая собой своеобразную надстройку), возникает специфическая для искусства художественная ценность. Чарльз Моррис в статье «Эстетика и теория знаков» (1939) (*Esthetic and Theory of Signs*), между прочим, правильно назвал эту ценность «непрозрачной». Каждое произведение искусства есть знак действительности, хотя бы потому, что оно является ее признаком (симптомом), т. е. генетически и функционально связано с ней, но этот знак одновременно «прозрачный» и «непрозрачный». О его «непрозрачности» свидетельствует целостная структура чувственно данных качеств, создающая относительно автономную ценность. Эти ценности обозначали и обозначают по сей день общим названием «форма». Если форму понимать так, как она определяется здесь, то ее следует при-

знать отличительной чертой художественного произведения. В отношении к этим исторически объективным условиям выступают еще условия субъективные, обычно рассматриваемые как решающая инстанция для определения художественного произведения, а именно: говорится, что произведения дают радость при созерцании *quod visum placet* (того, что видит глаз) и отдохновение, подобное тому, которое возникает при игре, ибо наряду с действием моральной, практической и познавательной функции оно пробуждает в человеке «избыточные силы» (*surplus energy*).

В моей пробной дефиниции искусства не учтено условие оригинальности, так как не каждое произведение искусства оригинально. Зато из моих рассуждений следует, как мне кажется, что каждое произведение представляет данную художественную индивидуальность. Мету этого представления определить может только конкретное исследование. Каждое художественное произведение ведет своеобразный диалог с традицией прошлого, с системой художественных суждений, преобладающих в данный момент. Каждое произведение не только умножает наследованные приемы, но их модифицирует. Если вслед за советским лингвистом С. К. Шаумяном мы назовем художественное произведение «фенотипом» в границах генотипа, то следует утверждать, что у него устанавливаются диалектические по своему характеру отношения со своими историческими условиями, с застигнутыми традициями. Даже в том случае, когда данный фенотип разрушает установившийся генотип (а именно так и происходит в случае художественной оригинальности), то вместе с тем он не может существовать без него и уже закладывает основы новой модели генотипа.

Представленная здесь дефиниция художественной ценности, равно как и гипотеза генезиса, на которой основана эта дефиниция, должны быть проверены фактами, а это значит, что следует считаться с тем, что факты могут ее отвергнуть. Как и всякая другая научная гипотеза, и та, что выдвинута здесь, лучше всего приспособлена к фактам прошлого. Зато она мало что может сказать определенного о будущем искусства.

Я полностью сознаю, что развитие изложенных здесь мыслей требует специального исследования. Мы выскажем лишь в заключение уверенность, что марксистский анализ художественной ценности, благодаря историческому методу, может дать наиболее-плодотворное научное решение вопроса, если в соответствии с марксистским принципом удержания наиболее ценного (*aufheben*) будет использован весь положительный опыт эстетики XX века.

Перевод А. Фарбштейна.

Поступила в редакцию 10 сентября 1965 г.

ГУМАНИЗМ КРАСОТЫ И КРАСОТА ГУМАНИЗМА

Проблема прекрасного и общественный идеал в эстетике Возрождения

Л. Н. Столович

Эпоха, которую Ф. Энгельс определил как «величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством»,¹ в противоположность средневековью выдвинула свою концепцию прекрасного и новый идеал счастливой человеческой жизни. И то и другое имели свои исторические корни в народном сознании еще средних веков, сознании, относившемся к прекрасному подчас стихийно-материалистически и еретически мечтавшем о счастье в земном раю. И это, разумеется, не случайно, ибо возникавшие в эпоху Возрождения новые общественные отношения, хотя и оказавшиеся, в последнем счете, отношениями буржуазными, в своем отрицании крепостнических устоев феодализма отвечали также чаяниям народных масс.

Новое мировоззрение складывалось в скрытой и открытой борьбе со старым. И эта борьба часто проявлялась в творчестве самих предвестников и выразителей новой эпохи. Великий Данте — «последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени» (Ф. Энгельс)² — верит в небесный рай, в божественное блаженство вечной жизни. Но в своем трактате «О монархии» он пишет и о существовании блаженства и в земной жизни, которое представляется ему в виде земного рая, достижимого благодаря упражнению в добродетели. И свобода представляется ему как высшее общественное благо. В «Божественной Комедии» так говорится о земном рае:

«... создан тот приют
Для человека по его мерилу».³

Правда, преимущества (в том числе и эстетические) небесного рая для поэта неоспоримы. Однако и сам образ небесного рая создается автором «Божественной Комедии» как противо-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 346.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 382.

³ Данте Алигьери. Божественная Комедия. Рай. ГИХЛ, М., 1945, стр. 19.

положность аду, не только религиозному, но и земному. Вот почему рай у Данте —

«Не приют
Случайному, как ни скорбей, ни жажды,
Ни голода ты не увидишь тут...»⁴

Небесный рай в воображении Данте исполнен необыкновенной красотой. Там обитает и сама Красота.

И в той середине, распластав крыла, —
Я видел, — сонмы ангелов сияли,
И слава их различною была.
Пока они так пели и играли,
Им улыбалась Красота, дая
Отраду всем, чьи очи к ней взирали.⁵

И этой Красотой была дева Мария. Вот поэт видит в эмпирии свою возлюбленную Беатриче:

Я красоту увидел, вне предела
Не только смертных; лишь ее творец,
Я думаю, постиг ее всецело.⁶

И превосходство небесной красоты над земной для него становится несомненным:

С тех пор, как я впервые увидел
Ее лицо здесь на земле, всечасно
За ней я в песнях следом попевал;
Но ныне я старался бы напрасно
Вослед ее красе напев вознесть,
Как тот, чье мастерство уже не властно.⁷

И вместе с тем, описывая красоты рая, поэт не может не пользоваться земными красками, образами земной красоты. Вот один из примеров этого:

И свет предстал мне в образе потока,
Сплошь блестящий и дивною весной
Вдоль берегов расцветенный широко.
Живые искры, взвившись над рекой,
Садилась на цветы, кругом порхая,
Как яхонты в оправе золотой;
И, словно хмель в их запахе впивая,
Вновь погружались в глубь чудесных вод;
И чуть одна нырнет, взлетит другая.⁸

Сам по себе этот прием не оригинален. Он применен и в картине небесного «града Божьего», нарисованной Августином Блаженным. Однако образ дантева рая — это нечто иное и новое. Не говоря уже о том, что Данте рисует рай как художник, а не как богослов, гениальный поэт и на небе не забывает землю. По наблюдению А. К. Дживелегова, «поэт как бы хотел

⁴ Там же, стр. 184.

⁵ Там же, стр. 182.

⁶ Там же, стр. 172.

⁷ Там же, стр. 173.

⁸ Там же, стр. 174.

дать понять, что даже власть космического небесного покоя не способна подавить в его душе земных забот. Он не забывает о них никогда, как бы высоко ни взлетели райские небеса, дающие ему приют. И о чем бы он ни заговорил — с Беатриче, со святыми, с праведниками, — он всегда помнит о земле»⁹. Поэтому и дантев рай населен не безлико-красивыми праведниками Августина, но и живыми образами людей, неповторимых в своей индивидуальности. По словам А. К. Дживелегова, «казалось бы, в раю все заботы должны быть отброшены и нет причин ни для печали; ни для страдания. А у Данте и райские тени живут богатой внутренней жизнью и вспоминают, что когда-то ничто человеческое не было им чуждо».¹⁰

Что же касается дантева «Ада», то приметы нового мировоззрения здесь выражены еще сильнее. Разве не беспримерным нарушением теологической концепции прекрасного является то, что поэт в самом аду, в образах «грешников», окончательно лишенных надежды на спасение, отвергнутых богом, не может не видеть подлинной красоты, будь то трагическая красота чувств Франчески или мужественная красота Фаринаты, который «чело и грудь вздымая властно, казалось, Ад с презреньем озирает»¹¹!

В мировоззрении другого великого итальянца Франческо Петрарки — поэта-гуманиста, уже целиком принадлежащего Возрождению, тоже идет борьба между «наследием» средневековья и взглядом на мир человека новой эпохи. Эта борьба «материализована» в споре, который ведут в диалоге Петрарки «О презрении к миру», с одной стороны, св. Августин, с другой стороны, сам Франческо Петрарка. Августин неустанно призывает своего собеседника думать о смерти, называет безумием «подчинять душу земным вещам»,¹² определяет красоту как «тленный и скоропреходящий цвет».¹³ Франциск же стремится защитить благородность и красоту таких земных страстей, как любовь и слава, столь ненавистных Августину.

Августин выдвигает самое неотразимое, с его точки зрения, обвинение в адрес возлюбленной Франциска: «Она отдалила твою душу от любви к вещам небесным и отвратила твои желанья с Творца на творение, а это и есть самая покатая дорога к смерти»¹⁴. Франциск пытается оправдать свою любовь даже аргументами теологии: «Любовь к ней несомненно побуждала

⁹ А. К. Дживелегов. «Рай». Вступительная статья. В кн.: Данте Алигьери. «Божественная Комедия. Рай», ГИХЛ, М., 1945, стр. 8.

¹⁰ А. К. Дживелегов. Данте Алигьери. Жизнь и творчество. ГИХЛ, М., 1946, стр. 315.

¹¹ Данте Алигьери. Божественная Комедия. Ад. ГИХЛ, 1939, Л., стр. 67.

¹² Петрарка. Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915, стр. 167.

¹³ Там же, стр. 117.

¹⁴ Там же, стр. 173.

меня любить Бога».¹⁵ «... Телесная красота есть низший вид красоты», — отвечает на это Августин. Франциск продолжает оправдываться: «... Я любил, как я уже раньше сказал, не столько ее тело, сколько душу»¹⁶. Но св. Августин опытный богослов, он превосходно понимает невозможность совместить средневековое понимание прекрасного с новым: «Ты шутишь со мною? Или эта самая душа так же нравилась бы тебе, если бы она обитала в неопрятном и уродливом теле?»¹⁷ И Франциску ничего не остается как сознаться: «Не смею сказать это, ибо душу нельзя видеть и внешний вид тела не обещал бы тогда подобной души»¹⁸. Правда, он еще пытается в угоду Августину противопоставить материю духу: «но как бы ни была уродлива оболочка, я конечно полюбил бы красоту ее души...»¹⁹ Но он делает оговорку, сводящую на нет это противопоставление: «если бы эта красота предстала пред моими очами».²⁰ А Августин отлично понял смысл такого рода оговорки: «Ты ищешь опоры в словах, ибо, если ты можешь любить только то, что является твоему взору, — значит, ты любил тело».²¹

Петрарка любит земную красоту в ее телесности, но он еще оглядывается назад, оправдывается перед сидящим в его собственной душе Августином, кается, но ничего не может поделать со своей любовью к бренной и в то же время прекрасной жизни с ее земными страстями.

При всем, подчас резко, различии между художниками Ренессанса, между его мыслителями, всем им без исключения, присуще единство в одном: в преклонении перед красотой мира, в утверждении настоящего культа красоты. «Кто не восхваляет красоту, — писал Лоренцо Валла, — тот слеп и душой и телом, а если имеет глаза, должен быть их лишен, так как не чувствует, что имеет их».²²

«Пред женской красотой мы все бессильны стали.

Она сильнее богов, людей, огня и стали», —

воскликает Ронсар.²³

Как же понималась сущность красоты в ренессансной эстетике? На первый взгляд может показаться, что это понимание мало чем отличается от средневекового: источником красоты большей частью называется бог. «... Красота — величайшее благо, которое господь даровал человеческому роду», — читаем

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же, стр. 174.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Лоренцо Валла. О наслаждении. В кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, 1, изд. АХ СССР, 1962, стр. 491.

²³ Ронсар. Лирика. Изд. «Художественная литература», М., 1963, стр. 70.

мы в рассуждениях Аньоло Фиренцуола «О красотах женщин».²⁴ По мнению Джованни Пико делла Мирандола, Всевышний Отец, Бог-творец создал мир во всей его красоте.²⁵ «Бог, божественная красота и блеск отражаются и пребывают во всех вещах», — пишет Джордано Бруно.²⁶ Альбрехт Дюрер полагает, что прекрасный человек есть высшее творение бога, который один лишь знает сущность прекрасного.²⁷ А вот слова Френсиса Бэкона: «Мы находим в делах творения два выражения божественной силы, из коих одно относится к могуществу, а другое к мудрости. Первое обнаруживается главным образом в творении массы материи, а второе — в красоте приданной ей формы».²⁸

Безусловно, ссылка на бога в объяснении происхождения прекрасного — это пережиток средневекового мировосприятия, но именно пережиток. По существу же понимание красоты в эстетике Возрождения противоположно средневековой религиозной эстетике. Если в последней признание божественной природы красоты было основанием для принижения и даже отвержения земной, в особенности, телесной красоты, то эстетика Возрождения обращается к могуществу бога прямо для противоположной цели, для того, чтобы возратить реальной, земной, плотской красоте всю ее силу и ценность. Церковники отлично понимали как несовместимо с их вероучением сведение бога к природе у Джордано Бруно. Пантеистический или деистический подход к осмыслению прекрасного не исключал стихийно-материалистического к нему отношения, хотя этот материализм не мог быть проведен последовательно и бескомпромиссно. Несмотря на то, что учение Бэкона «кишит» еще «теологическими непоследовательностями», у родоначальника английского материализма, по характеристике К. Маркса, «материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку».²⁹

Эстетика Возрождения и рассматривала прекрасное как поэтически-чувственный блеск материи. Для Альберти «красота, как нечто присущее и прирожденное телу, разлита по всему телу в той мере, в какой оно прекрасно».³⁰ Дюрер усматривал «заключенные в природе основы прекрасного».³¹ И эти заключенные в природе основы прекрасного теоретики и практики искусства Ренессанса (причем, как правило, практики и выступали в

²⁴ Аньоло Фиренцуола. Сочинения, М.-Л., изд. Academia, 1934, стр. 284.

²⁵ См. История эстетики. Памятники мировой эстетич. мысли, 1, стр. 507.
²⁶ Джордано Бруно. О героическом энтузиазме. Гослитиздат, М., стр. 126.

²⁷ См. А. Дюрер. Дневники. Письма. Трактаты. Т. II. Гос. изд. «Искусство», Л.—М., 1957, стр. 189.

²⁸ Бэкон. Собрание соч., т. I. СПб [1874], стр. 138.

²⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.

³⁰ Леон-Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве. Том I, изд. Всесоюзной Академии архитектуры, М., МСМXXXV, стр. 178.

³¹ А. Дюрер. Дневники. Письма. Трактаты, т. II, стр. 189.

качестве теоретиков) единодушно усматривали в гармонии, в пропорции: «красота есть строгая соразмерная гармония всех частей, объединяемых тем, чему они принадлежат» (Альберти);³² «красота — не что иное, как упорядоченное созвучие (concordia) и как бы гармония, сокровенным образом вытекающая из сочетания, соединения и связи многих частей...» (Фиренцуола);³³ красота состоит «в некой гармонии и согласованности членов и красок» (Дж. Бруно);³⁴ «я считаю соразмерные предметы самыми красивыми» (Дюрер).³⁵

Не сомневаясь в объективности прекрасного, эстетика Возрождения в то же время в исследовании его опирается на идеи гуманизма, возрождая, в известной мере, принцип античной эстетики: человек есть мера прекрасного. Гуманистическое осмысление прекрасного в ренессансной эстетике проявляется в том, что гармонически сложенный человек провозглашается высшей красотой мира, а пропорции человеческого тела — своего рода эстетическим «эталоном». Как отмечает Л. Пинский, «эстетика гуманистов еще проникнута наивным антропоморфизмом. Объективные условия гармонии Дюрер, Л. Б. Альберти, Пачоли находят прежде всего в самом человеке».³⁶ Для Микельанджело, «совершенно очевидно, что составные элементы архитектурного сооружения должны отвечать тем же требованиям, что и части человеческого тела».³⁷ Ссылаясь на Витрувия, Дюрер замечает: «кто хочет строить, тот должен ориентироваться на сложение человеческого тела, ибо в нем он найдет скрытые тайны пропорций. И поэтому, прежде чем приступить к строениям, я хочу рассказать, какими должны быть хорошо сложенные мужчина, женщина, ребенок, конь. Таким путем ты сможешь легко находить меры всех вещей».³⁸

Надо отметить, что гуманизация красоты в эстетике Возрождения не имела ничего общего с субъективистским пониманием прекрасного. Леонардо да Винчи обнаружил психологическую закономерность, по которой «тот, кто влюбляется, охотно влюбляется в похожие на себя предметы».³⁹ Но великий художник и мыслитель не только далек от какого бы то ни было субъективизма, но и сам предостерегает от него: «Живописец должен создавать фигуру по правилу природного тела, которое, по общему признанию, обладает похвальной пропорциональностью.

³² Леон-Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве, I, стр. 178.

³³ Аньоло Фиренцуола. Сочинения, стр. 290.

³⁴ Джордано Бруно. О героическом энтузиазме, стр. 56.

³⁵ А. Дюрер. Дневники. Письма, Трактаты, т. II, стр. 177.

³⁶ Л. Пинский. Ренессанс и барокко. В кн. «Мастера искусства об искусстве», т. I, М.—Л., 1937, стр. 20.

³⁷ Цит. по кн.: К. Гильберт, Г. Куи. История эстетики. ИЛ, М., 1160, стр. 197.

³⁸ А. Дюрер. Дневники. Письма. Трактаты, т. II, стр. 21.

³⁹ Леонардо да Винчи. Избранное. ГИХЛ, М., 1952, стр. 74.

Сверх этого, он должен измерить самого себя и посмотреть, в какой части он сам отличается — много или мало — от этой вышеназванной похвальной фигуры. Установив это, он должен всем своим обучением и знанием оберегаться от того, чтобы в создаваемых им фигурах не впасть в те же самые недостатки, какие свойственны ему самому. И знай, что с этим пороком ты должен больше всего сражаться, ибо это такой недостаток, который родился вместе с суждением». ⁴⁰ Принцип гуманизма и утверждение объективности прекрасного не вступают здесь в противоречие друг с другом. Красота объективно гуманистична, потому что сам человек есть часть природы, притом самая совершенная.

Гуманистическое понимание красоты являлось также одним из средств отрицания средневеково-религиозной концепции прекрасного, по которой восхваление божественной природы прекрасного означало антигуманистическое осмысление его сущности, возвышение божественного осуществлялось за счет понижения и унижения человеческого. Гуманисты Возрождения формально не отрицали бога, но заставляли его самого служить человеку. Бог у них не только не сковывает свободу и творчество человека, но, напротив, в противоположность своему библейскому образу, санкционирует и то и другое. Вот что говорит Адаму бог у Пико делла Мирандола: «Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю». ⁴¹ Итак, бог создал человека, чтобы человек мог создавать себя. «Бог не оканчивает всего сам, чтобы не лишать нас заслуг и той части славы, какую он позволяет нам пользоваться», — утверждает Макиавелли. ⁴² Человек становится сам вровень с богом. Искусство Возрождения — художественная материализация его эстетики — являло богов в образе прекрасных людей, и тем самым оно не только сводило божественное к человеческому, но и возвышало человеческое до божественного, а лучше сказать, возвращало человеку его красоту и творческие способности, отторгнутые религией от него в пользу бога.

Божественный человек — это идеал человека в эстетике и в искусстве Возрождения, идеал, создаваемый не богом-художником, но художником-богом. Для Леонардо да Винчи живописец есть «властелин и бог», порождающий прекрасное на основе увиденного. Ренессансная эстетика много внимания уделяет проблеме соотношения идеала красоты и прекрасного в

⁴⁰ Там же, стр. 76.

⁴¹ Джованни Пико Делла Мирандолла. Речь о достоинстве человека. Цит. по кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, I, стр. 507.

⁴² Николай Макиавелли. Государь (Il principe) и рассуждения на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869, стр. 110.

жизни. При этом реальность представляется как источник идеала, в котором собрана и сосредоточена красота, рассеянная в действительности. Об этом пишет и Альберти («посему полезно будет заниматься у всех прекрасных тел ту часть, которая заслужила себе наибольшее признание, и вообще надо прилагать всяческие старания и заботы к тому, чтобы изучать как можно больше красоты; правда, это дело трудное, ибо в одном теле не найти всех красот вместе, а они распределены по многим телам и встречаются редко, но все же исследованию и изучению красоты необходимо посвящать все свои усилия»⁴³), и Рафаэль («для того, чтобы написать красавицу, мне надо видеть много красавиц»⁴⁴), и Ференцуола,⁴⁵ и Дюрер («... необходимо будет написать с натуры многих людей и взять у каждого из них самое красивое и измерить это и соединить в одной фигуре»⁴⁶).

Результатом синтеза идей гуманизма со стихийно-материалистической теорией красоты было создание идеала не только внешне красивого, но и духовно прекрасного человека — высшее достижение ренессансной эстетики. Гуманизация красоты предполагала красоту гуманистического идеала. Этот идеал — *uomo universale* — всесторонне развитый человек — не был просто бесплотной мечтой. В нем отразился тип человека новой эпохи, которая, по известной характеристике Ф. Энгельса, «нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености».⁴⁷ И это объясняется тем, что «герои того времени не стали еще рабами разделения труда, ограничивающее, создающее односторонность, влияние которого мы так часто наблюдаем у их преемников. Но что особенно характерно для них, так это то, что они почти все живут в самой гуще интересов своего времени, принимают живое участие в практической борьбе, становятся на сторону той или иной партии и борются кто словом и пером, кто мечом, а кто и тем и другим вместе. Отсюда та полнота и сила характера, которые делают их цельными людьми».⁴⁸

Уже античная эстетика, подчеркивая необходимость воспитания человека одновременно и в умственном, и в нравственном, и в физическом, и в эстетическом отношении, выдвинула тем самым в качестве идеала многосторонне развитого человека. Но Возрождение идет дальше. Если даже для Аристотеля профессиональное занятие искусством — «дело не свободорожденных людей, но наемников»,⁴⁹ то для Возрождения художник-профес-

⁴³ Леон-Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве, т. II, М., 1935, стр. 59.

⁴⁴ Мастера искусства об искусстве, т. I, стр. 163.

⁴⁵ См. Аньоло Ференцуола, Сочинения, стр. 330—331.

⁴⁶ А. Дюрер. Дневники. Письма. Трактаты, т. II, стр. 19.

⁴⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 346.

⁴⁸ Там же, стр. 347.

⁴⁹ Аристотель. Политика. М., 1911, стр. 372.

сионал является наилучшим воплощением идеала универсальной личности.⁵⁰ Это явилось результатом совершенно иного отношения к труду по сравнению с рабовладельческой античностью. В эпоху Возрождения раскрылась эстетическая ценность практической творческой деятельности. Эстетическая мысль Возрождения подошла к осознанию этой ценности, боготворя свободный творческий труд художника, требовавший по своему существу многогранного развития личности. Настоящий художник должен сочетать разностороннюю образованность, пылкость ученого и мудрость философа. Такими, собственно говоря, и были величайшие мастера искусства той удивительной эпохи. По-видимому, не случайно именно художник становится олицетворением гуманистического идеала. Этим утверждалось первостепенное значение эстетического богатства для идеально совершенного человека, а также важность творческого отношения его к жизни. Этим подчеркивалась красота гуманистического идеала. Ведь творец прекрасного не может не быть прекрасным человеком.

Гуманистический идеал Возрождения — это прежде всего идеал личности, он индивидуалистичен по существу. Правда, перед нами индивидуализм, еще чуждый буржуазной ограниченности, предполагающий идеальную общественную организацию как свою естественную среду. Общественный идеал рассматривался как само собой вытекающий из индивидуального. Между ними первоначально не усматривалось какого-либо противоречия, а различие представлялось чисто количественным. «Государство, по мнению философов, величайший дом, и, наоборот, дом есть самое мелкое государство», — писал Альберти.⁵¹ Устав Телемской обители у Рабле состоял только из одного правила: «Делай что хочешь»⁵². Но провозглашение полной индивидуальной свободы не означало для него какого-либо разрыва общественных связей. Совсем наоборот: «Благодаря свободе у телемитов возникло похвальное стремление делать всем то, чего, по-видимому, хотелось кому-нибудь одному».⁵³ Это выражалось даже в том, что «между мужчинами и женщинами царило такое согласие, что и те и другие ходили в одеждах одной и той же ткани, одинаковой расцветки...»⁵⁴.

⁵⁰ В книге В. П. Шестакова «Проблемы эстетического воспитания» («Высшая школа», М., 1962) совершенно правильно отмечается, что «эстетика Возрождения, высоко оценивая назначение и достоинство человека, утверждая идею универсального развития человеческой личности, конкретным образом такого человека считала художника» (стр. 51).

⁵¹ Леон-Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве, I, стр. 29.

²⁹ Франсуа Рабле. Гаргантюа и Пантагрюэль. ГИХЛ, М., 1961, стр. 151.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же, стр. 150.

Идеальная среда, которая достойна идеального человека, представлялась как непременно прекрасная среда. Общественный идеал Возрождения — почти всегда эстетическая утопия: жизнь красивых людей в прекрасной обстановке, напоенной атмосферой искусства, в красивых домах, в красивых городах. Лоренцо Валла мечтал о том, чтобы для увеличения окружающих нас красот «женщины ходили по городу обнаженными или полубнаженными». ⁵⁵ Идеальный город был предметом всеобщего внимания. Он увлекал теоретиков архитектуры, его здания и площади изображали живописцы, его рисовала фантазия писателей.

В Телемскую обитель из «Гаргантюа и Пантагрюэля» Рабле, задуманную как полная противоположность всем монастырям, «будут принимать таких мужчин и женщин, которые отличаются красотой, статностью и обходительностью». ⁵⁶ Здание, где они живут, было «стократ пышнее» самых известных замков. Рабле описывает красоту его внешнего облика и внутреннего устройства, с «прекрасными», соразмерными и широкими, лестницами, с «прекрасными» галереями, расписанными фресками. Перечисляется великолепное художественное убранство залов, покоев, кабинетов, уборных. Со всеми подробностями говорится об одежде телемитов, сделанной из шелка, атласа, тафты, бархата, парчи, украшенной золотом, рубинами, изумрудами и т. п. Сами телемиты разносторонне развиты и каждый из них в каком-нибудь отношении художник: «Все это были люди весьма сведущие, среди них не оказалось ни одного мужчины и ни одной женщины, которые не умели бы читать, писать, играть на музыкальных инструментах, говорить на пяти или шести языках и на каждом из них сочинять и стихи и прозу». ⁵⁷

Гуманистический идеал и отдельного человека и условий его жизни в обществе является в эпоху Возрождения эстетическим идеалом. Но содержание его не было одним и тем же у разных художников и философов той эпохи. Будучи знаменем различных социальных сил, отвергающих средневековое мировоззрение, гуманизм Возрождения, как правильно отмечает Л. Пинский, «социально и идейно крайне неоднороден». ⁵⁸ Это находит свое отражение в самой эстетической характеристике эстетического идеала. У мыслителей, гуманизм которых выразился в идеях утопического коммунизма, прежде всего, у Т. Мора и Т. Кампанеллы, красота выступает не только как внешнее украшение совместной жизни людей, но и как свойство самих их общественных утопически-коммунистических отношений. У

⁵⁵ Лоренцо Валла. О наслаждении, гл. XXII. Цит. по кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетич. мысли, I, стр. 490.

⁵⁶ Франсуа Рабле. Гаргантюа и Пантагрюэль, стр. 143.

⁵⁷ Там же, стр. 152.

⁵⁸ Л. Пинский. Реализм эпохи Возрождения. ГИХЛ, М., 1961, стр. 12.

гуманистов же, идеал которых «не перешагнул» основы частнособственнического общества, может идти речь о красоте только отдельных индивидуумов и внешней среды их бытия. И она оказывается возможна только на основе социального неравенства. В Телемской обители «перед залами женской половины находились помещения для парфюмеров и цирюльников, через руки которых непременно должны были пройти мужчины, навещавшие женщин». ⁵⁹ Обслуживающий персонал не ограничивался парфюмерами и цирюльниками: «Не думайте, однакож, что мужчины и женщины тратили много времени на то, чтобы с таким вкусом и так пышно наряжаться, — там были особые гардеробщики, каждое утро державшие наготове любую одежду, а также горничные, умевшие в мгновение ока одеть и убрать даму с ног до головы. А чтобы телемиты никогда не ощущали недостатка в одежде, возле Телемского леса было построено огромное светлое здание в полмили длиною и со всеми возможными приспособлениями, — там жили ювелиры, гранильщики, вышивальщики, портные, золотошвей, бархатники, ковровщики, ткачи, и каждый занимался своим делом и работал на телемских монахов и монахинь». ⁶⁰

В «Новой Атлантиде» Ф. Бэкона утопическая страна тоже представляется как обладающая эстетической привлекательностью: «Если есть в мире зеркало, достойное привлекать людские взоры, таким зеркалом является эта страна». ⁶¹ Это «образ нашего небесного спасения». ⁶² Перед путешественниками, попавшими на остров Бенсалем, предстал красивый город, отлично построенный и выглядевший с моря «весьма живописно». ⁶³ В этом городе прекрасные улицы, «Дом чужестранцев» — «отличное просторное здание», «с красивыми окнами», с красивой приемной залой. ⁶⁴ Бэкон много уделяет внимания красоте одежды бенсалеумцев, которая различается у представителей разных общественных слоев ⁶⁵ и особенно великолепна у «отцов» «Дома Соломона» — общества «для познания истинной природы всех вещей (дабы прославить бога, создавшего их, а людей научить плодотворному пользованию ими)», ⁶⁶ общества, возвышающегося над самим государством.

Читая «Новую Атлантиду» можно заключить о высоком развитии искусства на острове Бенсалем. «Поэты здесь превосходные». ⁶⁷ Узнаем мы и о существовании там «домов звука», где

⁵⁹ Франсуа Рабле. Гаргантюа и Пантагрюэль, стр. 149.

⁶⁰ Там же, стр. 151.

⁶¹ Фрэнсис Бэкон. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические. Изд. АН СССР, М., 1954, стр. 24.

⁶² Там же, стр. 12.

⁶³ Там же, стр. 6.

⁶⁴ См. там же, стр. 5.

⁶⁵ См. там же, стр. 7, 11, 26, 31.

⁶⁶ Там же, стр. 23.

⁶⁷ Там же, стр. 27.

открыты неведомые жителям других стран гармонии и музыкальные инструменты, звучащие часто более приятно, чем инструменты других стран.⁶⁸ В одной из «красивых» галерей выставлены «скульптурные изображения всех великих изобретателей». ⁶⁹ Статуи воздвигаются и «за каждое ценное изобретение». ⁷⁰ Наука, таким образом, помогает искусству, открывая гармонии, изобретая инструменты, а искусство прославляет ученых и изобретателей.

Однако красота на острове, хотя и ценится очень высоко, но не составляет основного принципа деятельности. На первом месте стоят задачи познавательные и практические: «Есть у нас обширные и разнообразные сады и огороды, в которых мы стремимся не столько к красоте, сколько к разнообразию почв, благоприятных для различных деревьев и трав»⁷¹; «Есть у нас всевозможные парки и заповедники для животных и птиц, которые нужны нам не ради одной лишь красоты или редкости, но также для вскрытий и опытов»⁷². Интересны в этом отношении соображения Бэкона об архитектуре, которыми он делится в своих «Нравственных и политических очерках». В строениях английский философ прежде всего хочет видеть осуществление принципа практической полезности и лишь затем эстетического принципа. «Дома строятся для того, чтобы жить в них, а не для того, чтобы любоваться ими снаружи»,⁷³ следует отдать предпочтение «удобству перед симметрией, если невозможно сохранить и то, и другую».⁷⁴ Бэкон решительно выступает против украшательских тенденций в архитектурном творчестве: «Излишние диковины, которые заводят в них (строениях. — Л. С.), чтобы сделать их более приятными для глаз, уместны только в волшебных замках поэтов, потому что они дешево им обходятся».⁷⁵

Ф. Бэкон стремится показать в «Новой Атлантиде» и красоту обычаев бенсалемицев, описывая церемониал «Праздника семьи»⁷⁶ и церемонию въезда «отца» «Соломонова дома».⁷⁷ Высшую эстетическую оценку он дает брачным отношениям «счастливой и благославленной страны»: «нет среди смертных ничего более прекрасного, чем целомудрие этого народа».⁷⁸ Философ противопоставляет брак бенсалемицев семейным связям, существ-

⁶⁸ Там же, стр. 39—40.

⁶⁹ Там же, стр. 42.

⁷⁰ Там же, стр. 44.

⁷¹ Там же, стр. 35.

⁷² Там же, стр. 36.

⁷³ Бэкон. Собрание сочинений, т. II, СПб, [1874], стр. 455.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же, стр. 455—456.

⁷⁶ См. Фрэнсис Бэкон. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические, стр. 24—28.

⁷⁷ См. там же, стр. 31—33.

⁷⁸ Там же, стр. 29.

вующим в современном ему обществе: «что для них брак, как сделка, в которой ищут выгодных связей, приданого или высокого положения».⁷⁹ Пожалуй, только в этом социальный идеал Ф. Бэкона существенно отличается от наличествующих социальных отношений. Ведь Бенсалемом правит король и привилегированное общество «Соломонова дома», члены которого пользуются поистине царскими почестями. В идеальном государстве Бэкона есть возможность впасть в нищету и быть в тяжелом положении, хотя и принимаются меры для обеспечения средств к существованию.⁸⁰

Общественный идеал английского философа представляет собой лишь идеализацию существующих общественных отношений. В своем «Великом возрождении наук» он указывает, что граждане достигают своего счастья, «когда религия и благочестие заправляют их воспитанием, когда нравы их честны, когда они ограждены от врагов военными силами, обезопасены от мятежей и частных обид покровительством законов, когда они послушны власти и начальству, наконец, когда они пользуются богатством и цветущим состоянием».⁸¹ В отличие от идеала Т. Мора, являвшего собой коммунистическую утопию, у Ф. Бэкона мы находим буржуазную утопию. Утопичность, правда, характеризует не те общественные порядки, которые Бэкон считает идеальными, а способность их делать всех граждан счастливыми.

По мере развития возникших в эпоху Возрождения новых, в сущности своей буржуазных, общественных отношений все более и более обнаруживается утопичность, несбыточность гуманистического идеала человека и общества, пропасть между идеалом и действительностью.

Одним из первых эту пропасть увидел Николло Макиавелли. «Многие писатели, — читаем мы в его «Государе» (или «Князе»), — изображали государства и республики такими, какими им никогда не удавалось встречать их в действительности. К чему же служили такие изображения? Между тем, как живут люди, и тем, как должны они жить — расстояние необъятно; кто для изучения того, что должно бы быть, пренебрегает изучением того, что есть в действительности, тем самым, вместо сохранения себя, приведет себя к погибели: человек, желающий в наши дни быть во всех отношениях чистым и честным, неизбежно должен погибнуть в среде громадного, бесчестного большинства».⁸² Макиавелли не питает иллюзий насчет свойств человеческой природы: «Люди, говоря вообще, неблагодарны,

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ См. там же, стр. 25.

⁸¹ Бэкон. Собрание сочинений, т. I, стр. 587.

⁸² Николай Макиавелли. Государь (Il principe) и рассуждения на первые три книги Тита Ливия. СПб, 1869, стр. 64—65.

непостоянны, лживы, боязливы и алчны». ⁸³ Впрочем, «люди редко умеют быть или вполне гнусными или вполне честными», — пишет он в заголовке XXVI главы «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия». ⁸⁴

Нельзя сказать, что Макиавелли совершенно чужд идеям гуманизма. Оправдывая необходимую для укрепления власти жестокость государей, он вместе с тем считает, что «Государь должен строго обдумывать свои слова и действия, не быть подозрительным без причины и следовать во всем правилам благоразумия, не забывая гуманности». ⁸⁵ Макиавелли отлично понимает, что «жестокость и необузданное бесчеловечье, вместе со множеством низостей», к которым прибегал Агафокл Сицилийский — правитель Сиракуз, не мешают ему быть величайшим правителем, но «никогда не позволяют причислить его к великим людям». ⁸⁶

Но убеждение в низости людей в противоречии с гуманистическими идеалами давало Макиавелли основание полагать, что любые, в том числе самые низменные, средства приемлемы для осуществления благородной цели. Это, по его мнению, относится и к личной жизни людей (что он старался показать в своей комедии «Мандрагора») и к жизни общества и государства. Ведь все самые циничные советы, которые он дает в «Государе», или «Князе», преследуют такую цель, как освобождение отечества.

Макиавелли убежден в том, что политика не должна иметь какого-либо отношения к нравственности и справедливости: «Едва ли кто-нибудь станет сомневаться, что Государям, особенно только что получившим власть или управляющим вновь возникающими монархиями, бывает невозможно согласовать свой образ действий с требованиями нравственности: весьма часто для поддержания порядка в государстве они должны поступать против законов совести, милосердия, человеколюбия и даже против религии»; «... Государи должны развивать в себе, как человеческую, так и животную сторону, без чего власть их не может быть прочна». ⁸⁷ Макиавелли с предельной откровенностью, как никто другой, обнажил антигуманистическую, аморальную и тем самым антиэстетическую природу государства классового общества.

Противоречие между желаемым с точки зрения идеала и реальной жизнью общества почувствовал и весьма умеренный в своих политических идеалах Ф. Бэкон. Для него нет сомнения в том, что «всеобщее распространение добродетели зависит от

⁸³ Там же, стр. 70.

⁸⁴ Там же, стр. 189.

⁸⁵ Там же, стр. 37.

⁸⁶ Там же, стр. 75.

⁸⁷ Там же, стр. 73.

хорошего устройства общества», но он тут же замечает в своих «Опытах»: «Но в том-то и беда, что наиболее действенные средства направлены в наши дни к целям, наименее желательным».⁸⁸

Ф. Бэкон подвергает критике типичное для ренессансной эстетики понимание связи эстетического идеала с действительностью. Он решительно возражает против концепции «сборного» идеала: «Нет также красивого человека, который, в целом был бы безусловно без недостатков. Трудно было бы сказать, кто был безумнее, Апеллес или Альбрехт Дюрер, из коих один хотел составить идеальную и совершенную красоту при содействии геометрических размеров, а другой — соединением прекраснейших черт, какие он только в состоянии был отыскать в различных лицах.

Такая красота, я думаю, понравилась бы только живописцам, изобразившим ее, и я не верю, чтобы художник мог когда-либо создать идеальное лицо, красотой своей превосходящее все реальные лица».⁸⁹ Этим Бэкон подчеркивает ценность объективно существующей красоты действительности. Но нельзя забывать, что здесь идет речь о красоте человеческих лиц. Причем, для него сама человеческая красота обладает весьма относительной ценностью: «Весьма красивые люди редко обладают высшими достоинствами»,⁹⁰ хотя и это правило не без исключений. Бэкон увидел уже «антитезу» красоты, по которой она и совпадает с добродетелью («добродетель есть не иное что, как внутренняя красота, а красота есть не иное что, как внешняя добродетель»)⁹¹, так и противоположна ей («как пристало изящное платье к уроду, так пристала и красота к злему человеку»)⁹².

Однако оказывается, по Бэкону, что процесс жизни людей как раз не удовлетворяет человеческую душу своей эстетической ценностью, и из этого выводится необходимость поэзии, задача которой и состоит, как он думает, в преукрашивании действительности: «... в услуге, оказываемой поэзией, нельзя не признать сильного подтверждения той истины, что душа человека ищет в природе большего величия и блеска, большего порядка и гармонии, большего удовольствия и разнообразия, чем какие может найти в ней со времени падения человека. Вот почему, так как деяния и события, составляющие предмет истории, не имеют того величия, какого жаждет душа человеческая, то и является тотчас же поэзия, вымышляющая более героические происшествия».⁹³ Во имя нравственной функции искусства фило-

⁸⁸ Фрэнсис Бэкон. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические, стр. 121.

⁸⁹ Бэкон, Собрание сочинений, т. II, стр. 453.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Бэкон. Собрание сочинений, т. I, стр. 427.

⁹² Там же, стр. 428.

⁹³ Там же, стр. 209.

соф требует, чтобы поэзия исправляла историю, в которой добродетели не вознаграждаются, а преступления не наказуются.⁹⁴ Таким образом, в эстетических воззрениях Бэкона выразилась разьединенность эстетического идеала и действительности, разьединенность, знаменовавшая кризис идей Возрождения.

Трагедия кризиса гуманистических идеалов, вступивших в нестерпимый антагонизм с новой жизнью, нашла свое гениальное отражение и выражение в творениях Шекспира.

Шекспир, как и большинство гуманистов Возрождения, представлял в качестве идеальных такие общественные отношения, которые не выходят за пределы основ существующего социального строя. Он не только не против сословного деления общества, но мечтает о гармоническом сочетании различных сословий в государстве, наподобие того, как в пчелином улье природа согласует действия различных видов пчел:

Недаром в государстве
Труды сограждан разделило небо,
Усилия всех в движенье привело,
Конечной целью смертным указав
Повиновение. Так трудятся пчелы,
Создания, что людную страну
Порядку мудрому природы учат.⁹⁵

Но, как справедливо отмечает А. А. Аникст, «то, что выглядело столь гармоничным в идеале, на деле было совсем иным. Истинную природу абсолютистского государства сам же Шекспир показал в своих драмах с подлинным реализмом, раскрывая глубокие противоречия между классами и сословиями того времени».⁹⁶

Как и Макиавелли, великий английский драматург превосходно понимал, что собой представляет на практике государство и какой ценой покупается часто право на власть. В «Буре» Антонио, подговаривая Себастьяна на убийство его брата — короля Неаполитанского, вспоминает, как он сам сверг своего брата, чтобы овладеть Миланским герцогством. Услышав вопрос о совести, Антонио говорит:

Совесьть?
А что это? Мозоль? Так я хромал бы.
Нет, я такому богу не молюсь.
Когда бы между мною и Миланом
Не совесьть — двадцать совестей легло,
Как ледники или озера лавы,
Я все равно бы их перешагнул.⁹⁷

⁹⁴ См. там же, стр. 210.

⁹⁵ Уильям Шекспир. Полное собрание сочинений в восьми томах, т. 4, гос. изд. «Искусство», М., 1959, стр. 383.

⁶⁹ А. Аникст. Творчество Шекспира. Изд. художественной литературы, М., 1963, стр. 50.

⁹⁷ Уильям Шекспир. Полное собрание сочинений в восьми томах, т. 8, гос. изд. «Искусство», М., 1960, стр. 160—161.

Однако, в отличие от Макиавелли Шекспир не может ни в какой мере оправдать эти преступления, разоблачая их этически и эстетически.

Но где же выход? Как покончить со всеми чудовищными преступлениями, творящимися на земле? Мечты об этом Шекспир художественно воплотил в своем «поэтическом завещании», в «Буре», которую А. А. Аникст точно определяет как «драматутопию о перевоспитании людей и утверждении в жизни высоких гуманных начал». ⁹⁸

Один из персонажей «Бури» благородный и честный Гонзало рисует образ идеального государства, затмевающего, по его словам, «век золотой»:

Устроил бы я этом государстве
Иначе все, чем принято у нас.
Я отменил бы всякую торговлю.
Чиновников, судей я упразднил бы,
Науками никто б не занимался,
Я б уничтожил бедность и богатство,
Здесь не было бы ни рабов, ни слуг,
Ни виноградарей, ни землепашцев,
Ни прав наследственных, ни договоров,
Ни огораживания земель.
Никто бы не трудился: ни мужчины,
Ни женщины. Не ведали бы люди
Металлов, хлеба, масла и вина,
Но были бы чисты. Никто над ними
Не властвовал бы ...

.....
Все нужное давала бы природа —
К чему трудиться? Не было бы здесь
Измен, убийств, ножей, мечей и копий
И вообще орудий никаких.
Сама природа щедро бы кормила
Бесхитростный, невинный мой народ. ⁹⁹

Исследователи отмечают, что слова Гонзало навеяны Монтенем, описывающим в своих «Опытах» жизнь первобытных племён. ¹⁰⁰ В то же время протест против огораживания земель, очевидно, вызван экономической жизнью самой Англии (об этом писал и Томас Мор в «Утопии»). Трудно сказать, в какой мере идеал Гонзало является идеалом Шекспира. Несомненно только одно: Гонзало — действствующее лицо, к которому автор относится со всей симпатией, а потешающиеся над идеями Гонзало Себастьян и Антонио вызывают у Шекспира омерзение.

Но социальный идеал выражен в «Буре» не только в моно-

⁹⁸ А. Аникст. Творчество Шекспира, стр. 585.

⁹⁹ Уильям Шекспир. Полное собрание сочинений, т. 8, стр. 154—155.

¹⁰⁰ См. Мишель Монтень. Опыты. Книга первая. Изд. 2-е. Изд. АН СССР, Л.—М., 1958, стр. 262, 267. Монтень пишет: «то, что мы видим у этих народов своими глазами, превосходит, по-моему, не только все картины, которыми поэзия изукрасила золотой век, и все ее выдумки и фантазии о счастливом состоянии человечества, но даже и самые представления и пожелания философии» (стр. 262).

логе Гонзало. Он пронизывает сюжетное действие всей драмы-утопии. Остров Просперо, где зло парализовано, где властвуют силы добра, — это ведь и есть шекспировский идеал общественных и человеческих взаимоотношений! Но этот идеал осуществляется только при участии магических сил, которыми обладает благодаря своей учености мудрый и благородный Просперо. Если Бэкон в «Новой Атлантиде» мечтал о науке, дающей возможность людям управлять природой, то Шекспир в «Буре», как это отмечается в научной литературе,¹⁰¹ ставит вопрос о силе, управляющей отношениями людей во имя добра и справедливости. Силу эту, правда, автор «Бури» не мог себе представить иначе, чем в виде магии. Но небезынтересно отметить, что составной частью магических средств Просперо является красота. Главный исполнитель замыслов Просперо — прекрасный дух воздуха Ариэль, а одно из важнейших средств воздействия на людей — музыка:

Торжественная музыка врачует
Рассудок, отуманенный безумьем...¹⁰²

Шекспир, конечно, понимает, что магическая власть Просперо ограничена только чудесным островом. Но во всем своем творчестве, гениально отразив трагедию гуманизма, великий драматург остается гуманистом, верящим в счастливый удел человечества. И красота людей — важный залог этого. Дочь Просперо Миранда, увидев заброшенных бурей на остров людей, восклицает:

О чудо!

Какое множество прекрасных лиц!
Как род людской красив! И как хорош
Тот новый мир, где есть такие люди!¹⁰³

Красота гуманистических идеалов была отблеском зари, разогнавшей ночной мрак средневековья. Но утреннее солнце светило недолго. Небо вскоре заволокло тучами. Но и в неясности, в буржуазно-прозаических буднях идеалы гуманистов сохраняли в себе солнечный блеск, надежду на безоблачное небо над человеком и человечеством. Не случайно, наиболее глубокую и последовательную разработку идеи гуманизма Возрождения нашли в учениях коммунистов-утопистов. Коммунизм возник как отражение чаяний мира «голодных и рабов» на основе гуманизма, будучи логическим его завершением. Истинный коммунизм никогда не может быть мыслим без гуманизма. Вот почему нам дороги и близки идеалы Возрождения, впервые открывшие эстетическое богатство гуманизма.

Поступила в редакцию 30 ноября 1965 г.

¹⁰¹ См. В. Узин. Последние пьесы Шекспира («Шекспировский сборник», 1947); А. Л. Субботин, Шекспир и Бэкон. «Вопросы философии», 1964, № 2.

¹⁰² Уильям Шекспир. Полное собрание сочинений, т. 8, стр. 200.

¹⁰³ Там же, стр. 205.

АВТОРЫ X ТОМА «ТРУДОВ ПО ФИЛОСОФИИ» ТАРТУСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

- Ребане Я. К. — доцент кафедры философии ТГУ
Ви халем Р. А. — аспирант кафедры философии ТГУ
Вальт Л. О. — доцент кафедры философии ТГУ
Таммару Ю. В. — аспирант кафедры философии ТГУ
Макаров М. Г. — доцент кафедры философии ТГУ
Блюм Р. Н. — доцент кафедры философии ТГУ
Горячева А. И. — старший преподаватель кафедры философии ТГУ, кандидат философских наук.
Хайкин Я. З. — доцент Челябинского политехнического института
Фарбштейн А. А. — преподаватель Института театра и музыки (Ленинград)
Моравский С. — декан философского факультета и зав. кафедрой эстетики Варшавского университета
Столович Л. Н. — доцент кафедры философии ТГУ

СОДЕРЖАНИЕ

Я. К. Ребане. О принципах подхода к анализу общественной информации	3
Р. А. Вихалем. О степенях познания	13
Л. О. Вальт. Воображаемая модель как познавательный образ	28
Ю. В. Таммару. Пространство как система отношений	40
М. Г. Макаров. Развитие категории «цель» в философских учениях древности	46
Р. Н. Блюм. Объективное и субъективное в революционной ситуации	90
А. И. Горячева. Общественная психология и «обыденное сознание»	100
Я. З. Хайкин. Сущность и эволюция профессиональной морали	106
А. А. Фарбштейн. О реализме как эстетической категории	115
От редакции	124
С. Моравский. О художественной ценности	125
Л. Н. Столович. Гуманизм красоты и красота гуманизма. Проблема прекрасного и общественный идеал в эстетике Возрождения	159

ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ

X

На русском языке

Тартуский государственный университет ЭССР,
г. Тарту ул. Юликооли, 18.

Ответственный редактор Л. Н. Столович

Корректор Р. Н. Блюм

Технический корректор М. Я. Митт

Сдано в набор 24/XII 1965 г. Подписано к печати
20/VI 1966 г. Бумага фабрики «Кохила», типограф-
ская № 3. 60×90^{1/16}. Печ. листов 11,25. Учетн.-
издат. листов 12,72. Тираж 500 экз. Заказ № 9889.
МВ-05425.

Типография им. Ханса Хейдеманна, ЭССР,
г. Тарту, ул. Юликооли, 17/19. III.

Цена 76 коп.

1—7

