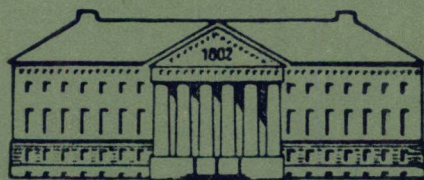


TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED  
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ  
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
ALUSTATUD 1893. a.      VIHK 324    ВЫПУСК      ОСНОВАНЫ в 1893 г.

---

# ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ XVII



ТАРТУ 1974

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED  
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ  
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

ALUSTATUD 1893. a.

VIHK 324 ВПУСК

ОСНОВАНЫ в 1893 г.

---

# ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ

## XVII

ТАРТУ 1974

Редакционная коллегия:

Л. Н. Столович (отв. редактор), Я. К. Ребане, Р. Н. Блюм  
Секретарь редакции: Н. Ф. Кулли

ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ  
XVII

На русском языке  
Тартуский государственный университет,  
ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 18  
Ответственный редактор Л. Н. Столович  
Корректор Н. Чикалова

Сдано в набор 11/VI 1973. Подписано к печати 13/III 1974. Бумага типографская, № 2.  
60×90. 1/16. Печ. листов 13,25. Учетно-издат. листов 14,95. Тираж 400 экз. MB02620.  
Заказ № 4186. Типография им. Х. Хейдеманна, ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 17/19. II  
Цена 1 руб. 50 коп.

© Тартуский государственный университет, 1974

## О ФИЛОСОФСКОМ ПОНИМАНИИ ПОНЯТИЯ

Р. А. Вихалемм

Хорошо известно, что классики марксистской философии всегда считали главным содержанием диалектики материалистически истолкованную диалектику понятий<sup>1</sup>. Однако в нашей философской литературе до сих пор еще не выработано четкого понятия о понятии. Эта проблема трактуется неоднозначно. В. С. Библер справедливо отмечает, что можно говорить лишь об общем для различных авторов исходном представлении о понятии. «В исходном пункте, — пишет В. С. Библер, — нет никаких особых расхождений. Да их, собственно, и не должно быть: авторы вовсе не намереваются порывать с естественным языком, с системой мышления современного человека».<sup>2</sup> Фактически все авторы сходятся на том, что понятиями называют значения имен, т. е. значения выражений, которые в высказываниях типа «А есть В» занимают место субъекта или предиката. Это — любые слова или словосочетания, которые обозначают нечто, но не содержат утверждения или отрицания<sup>3</sup>. Трудности возникают, когда философы переходят к характеристике определения понятий<sup>4</sup>, когда сталкиваются с различными проблемами в понимании этой формы мышления. В данной работе также рассматриваются некоторые аспекты философского понимания понятия. Прежде всего, разумеется, мы обращаем внимание на основные результаты, которые получены при исследовании этой проблемы за последние годы. Так как наиболее новым монографическим исследованием понятия является книга Е. К. Войшвилло «Понятие», то целесообразно

<sup>1</sup> См., напр.; К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 14; В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 99, 178—179, 226—227 и др.

<sup>2</sup> А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия. М., 1967, стр. 39.

<sup>3</sup> См. об этом также: Е. К. Войшвилло. Понятие. Изд-во МГУ, 1967, стр. 108—110.

<sup>4</sup> См. Антиномии формального определения понятий. — А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия, стр. 38—46.

разно начать с этой работы. Прежде всего изложим основные положения Е. К. Войшвилло, приводя в примечаниях и некоторые положения из других работ, а затем укажем на определенные недостатки в концепции Е. К. Войшвилло и постараемся, опираясь на другие исследования, внести в нее некоторые дополнения и уточнения.

Понятие обычно определяют как одну из основных форм мышления. Абстрактное мышление и есть процесс оперирования понятиями в отличие от отражения действительности в форме ощущений, восприятий и представлений. Однако, как отмечает Е. К. Войшвилло, остается невыясненным, что представляет собой понятие как форма мысли<sup>5</sup>. «В нашей учебной и специальной логической и философской литературе, — пишет Е. К. Войшвилло, — наиболее распространенным является определение понятия как формы мысли, представляющей собой отражение предметов и явлений со стороны их существенных признаков. . . . Во всех этих определениях понятия оно не выделяется из множества других форм мысли, в частности не отличается от суждения»<sup>6</sup>. Понятие — это абстракция, выделенный мыслью момент познания, превращенный в самостоятельный объект рассмотрения; оно — специфическая форма отражения действительности в мышлении. Рассмотрев различные трактовки понятия (суждение о сущности предметов некоторого класса; термин, вводимый по определению; смысл слова; система знаний; теория; пропозициональная функция — предикат)<sup>7</sup>, Е. К. Войшвилло дает следующую формулировку: «Итак, мы называем понятием *мысль, представляющую собой результат обобщения (и выделения) предметов или явлений того или иного класса по более или менее существенным (а потому и общим для этих предметов и, в совокупности, специфическим для них, выделяющим из множества других предметов и явлений) признакам*»<sup>8</sup>. Понятие лишь выделяет определенные предметы, оно, в отличие от суждения, не является утверждением или отрицанием чего-либо о чем-либо.

Всякое понятие имеет содержание (совокупность признаков, служащих основой обобщения и выделения предметов) и объем (класс, множество выделенных предметов). Слово выражает понятие, а не какую-то чувственную форму отражения, только

<sup>5</sup> Иногда понятием называется термин, вводимый по определению. Например, А. А. Зиновьев пишет: «Термин, значение которого устанавливается посредством определения (который вводится, создается определением), будем называть понятием» (А. А. Зиновьев. Логика науки. М., 1971, стр. 59). Но ведь это не определяет понятия как формы мысли: в таком случае только ставится в соответствие термину некоторое понятие.

<sup>6</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 101—102.

<sup>7</sup> Там же, стр. 101—132. См. также: Е. К. Войшвилло. Понятие как форма мышления. — «Вопросы философии», 1969, № 8.

<sup>8</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 117.

тогда, когда осознано, по каким признакам выделяются представляемые этим словом предметы. Понятие — это специфически словесная форма отражения мира. Остенсивные определения предметов не являются еще понятиями, так как это были бы понятия без содержания<sup>9</sup>. Их можно считать, поясняет Е. К. Войшвилло, лишь своего рода вырожденными случаями понятия, так как «любое общее слово можно рассматривать как обозначение признака и считать этот признак содержанием выражаемого этим словом понятия»<sup>10</sup>.

Понимание понятия как предиката (пропозициональной функции)<sup>11</sup> «обусловлено спецификой формализованного языка математической логики — исчисления предикатов. В этом языке ... нет прямых аналогов общих имен обычного языка, которые и представляют собой формы выражения понятий»<sup>12</sup>. Предикат выражает только содержание понятия. Понятие, так сказать, не сводится ни к содержанию, ни к объему. Понятие как знаковая форма «обозначает ... какой-то (любой, произвольный) из элементов его объема»<sup>13</sup>.

Тенденция к отражению предметов по существенным признакам отличает понятие от других близких к нему форм, например, от описаний, в случае которых предпочтительны признаки предметов, облегчающие возникновение чувственного образа.

По отношению к системе знаний (теории), понятие составляет основу, ядро этой системы<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> По терминологии Д. П. Горского, это, по-видимому, понятие как первоначальная генерализация (Д. П. Горский. Проблемы общей методологии наук и диалектической логики. М., 1966, стр. 163—167). Г. А. Курсанов считает их первыми формами понятийного мышления, которые можно рассматривать и в качестве общих представлений. (Г. А. Курсанов. Диалектический материализм о понятии. М., Изд-во ВПШ, 1963, стр. 30).

<sup>10</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 110.

<sup>11</sup> Понятие определяется как пропозиционная функция, например, в работе: Д. П. Горский. Вопросы абстракции и образование понятий. М., Изд-во АН СССР, 1961.

<sup>12</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 116.

<sup>13</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие как форма мышления, стр. 32; его же. Понятие, стр. 118—120, 162—182.

<sup>14</sup> Согласно концепции В. С. Библера, понятие и теория — это «два определения той логической формы, в которой воспроизводится (в науке) сущность вещей» (А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия, стр. 24). «Характеризуя научную теорию как единство многообразия, мы характеризуем ее как понятие. Характеризуя понятие как единство многообразия, мы осмысливаем его как научную теорию» (его же. Понятие как процесс. — «Вопросы философии», 1965, № 9, стр. 48). Справедливо отмечает И. Г. Рубинов, что можно говорить об основном понятии теории. «Это понятие, которое обозначает изучаемый теорией предмет, объект». Однако нельзя отождествить понятие и теорию, так как теория есть система понятий, содержание теории всегда шире и богаче, чем содержание понятия и ее функции в системе научного

Касаясь функций понятия, Е. К. Войшвилло отмечает, что понятие, с одной стороны — «выступает лишь как средство выделения предметов, с другой — является представителем обобщаемого в нем класса предметов в научном познании. Требования, предъявляемые к нему в том и другом случае, находятся в противоречии между собой. В зависимости от цели, которой служит понятие, различными могут быть и основания обобщения одних и тех же предметов в понятии»<sup>15</sup>. На этом основании можно понятия разделить на «обыденные», («повседневные») и научные<sup>16</sup>. Первые лишь выделяют некоторые предметы, часто по несущественным признакам и им соответствуют, например, определения в толковых словарях. Никакой принципиальной разницы между «обыденными» и научными понятиями по форме нет. «Различие может быть только в степени точности и глубине отражения»<sup>17</sup>.

Е. К. Войшвилло исследует проблему понятия, главным образом, с формальнологической точки зрения, но обсуждает при этом и философские аспекты. Важно иметь в виду, что, при философском анализе формы мышления рассматриваются как формы предметной деятельности, «субъективной активности исследователя»<sup>18</sup>. Понятие (как и вообще формы мышления) следует исследовать с точки зрения научно-теоретического мышления, учитывая известный афоризм К. Маркса о том, что анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны<sup>19</sup>. Нам кажется, что И. Г. Рубинов, в этой связи, справедливо обращает внимание на недостаточность изучения понятия на основе лишь особенностей его содержания. Надо начинать с выяснения функции понятия в системе научного знания. И. Г. Рубинов приходит в своей диссертации к выводу, что основной функцией понятия является функция обозначения и замещения в научном

---

знания не совпадают с функциями понятия (И. Г. Рубинов. Факты и понятия в системе естественнонаучного знания. Автореферат кандидатской диссертации. Новосибирск, 1968, стр. 24). «В основе теории лежит понятие (необходимо связанное с представлением) сущности исследуемого предмета познания», — пишет А. С. Арсеньев (А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия, стр. 207).

<sup>15</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 127—128.

<sup>16</sup> Д. П. Горский, например, говорит о научных понятиях и понятиях, которые являются вещественными значениями слов (Д. П. Горский. Вопросы абстракции и образование понятий, стр. 122—123).

<sup>17</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 128.

<sup>18</sup> См.: М. К. Мамардашвили. Формы и содержание мышления. М., «Высшая школа», 1968, стр. 102.

<sup>19</sup> См. Э. В. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. Изд-во АН СССР, 1960, стр. 70—71; А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия, стр. 31—32; И. Г. Рубинов. Указ. канд. дисс., стр. 116—120; П. В. Копнин. Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969, стр. 219—224.

мышлении реальных объектов науки. При этом понятие выступает в качестве идеального объекта и имеет модельный характер<sup>20</sup>.

Следует, однако, отметить, что, на наш взгляд, понятие все же не тождественно с абстрактным (идеальным) объектом. Абстрактный объект — это лишь значение языкового образования, которое выражает понятие. Последнее имеет еще и смысл (то, что бывает понято, когда усвоено понятие). Смысл — это операция, с помощью которой строится абстрактный объект<sup>21</sup>. Смыслом задается понимание места, роли, функций объектов и явлений и способов оперирования с ними в определенной системе человеческой деятельности. Важная роль в выяснении смысла понятий, особенно на научно-теоретическом уровне мышления, принадлежит философским категориям<sup>22</sup>. Мы целиком поддерживаем следующую мысль В. С. Степина, считая ее очень важной: «Было бы заманчиво проанализировать ... проблему смысла и значения, рассмотрев употребление понятия в строго определенной «категориальной сетке» (смысл) как имплицитно производимую операцию конструктивного вве-

---

<sup>20</sup> См.: И. Г. Рубинов. Указ. канд. дисс. Обсуждая возражения против трактовки познания и мышления как моделирования и, в частности, понятия и теории в качестве определенных моделей, И. Г. Рубинов убедительно показывает, что признание мышления моделированием вовсе не означает ни сведения мышления в целом только к моделированию, ни отождествления его с одним из методов познания, а важно иметь в виду их общность в определенном отношении (познание всегда связано с некоторой схематизацией объекта и переносом знаний, полученных путем оперирования такими схематизированными объектами, на реальные объекты). Возражения же некоторых авторов против такого распространения понятия моделирования сводятся к указанию на специфические черты, которые имеет метод моделирования как специфический метод научного познания.

<sup>21</sup> См.: М. В. Попович. О философском анализе языка науки. Киев, 1966, стр. 99. В этой связи см. также интерпретацию кантовской «трансцендентальной схемы» понятия, как мысленной схемы целесообразной чувственно-практической деятельности человека, в работе: Ю. М. Бородай. Воображение и теория познания. М., 1966. В. С. Библер также считает, что «понять предмет значит «построить» его» (А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия, стр. 66; «Вопросы философии», 1965, № 9, стр. 55). По мнению А. А. Печенкина, концепция Ю. М. Бородаю дополняет концепцию Е. К. Войшвилло. Он справедливо отмечает, что «понятие отражает природу под углом зрения некоторой цели, осуществляемой человеком в своем труде» и дает следующее определение понятия: «Понятием называют мысль, представляющую собой результат обобщения и выделения класса предметов по существенным признакам и служащую схемой производства и воспроизводства класса предметов» (А. А. Печенкин. О структуре научной теории (на материале развития химии). Автореферат кандидатской диссертации. М., 1968, стр. 8 и 5).

<sup>22</sup> См. об этом: А. Т. Артюх. Категориальный синтез теории. Киев, 1967, особенно, стр. 63—67. В этой же связи см. также: А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия, стр. 53—58.

дения абстрактного объекта и его обогащения новыми признаками в рамках его отношений с другими абстрактными объектами в процессе создания теоретических моделей и последующего развертывания их содержания. Тогда значение можно было бы рассмотреть как экспликацию соответствующего понятия идеального объекта, вбирающего в себя все признаки, приобретенные в процессе функционирования этого объекта в различных теоретических моделях»<sup>23</sup>.

Трактовка понятия в непосредственной связи с учением о практике опирается на известные «Тезисы о Фейербахе» К. Маркса и на другие работы классиков марксизма, в частности, на положения В. И. Ленина, высказанные в работе «Еще раз о профсоюзах...». В. И. Ленин прямо пишет, что человеческая практика должна войти в полное «определение» предмета и как критерий истины и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку»<sup>24</sup>. Остановимся на предметно-практической трактовке физической теории В. С. Степиным и Л. М. Томильчиком<sup>25</sup>. Для нашей проблемы важно следующее их пояснение: «... каждая конкретная практическая ситуация может быть представлена в двух планах: 1) как часть взаимодействий природы и 2) как особая форма человеческой деятельности. В первом плане мы можем рассматривать взаимодействие объектов как некоторую совокупность связей и отношений действительности, где ни одна из этих связей не выделена в качестве исследуемой... Лишь учет второго аспекта позволяет выделить ту или иную связь по отношению к целям познания и тем самым зафиксировать ее в качестве предмета исследования. Но тогда ... целый ряд их [взаимодействующих в опыте объектов — Р. В.] реальных связей оказывается несущественным, и функционально выделяется лишь некоторая группа отношений, характеризующих изучаемый «срез» действительности»<sup>26</sup>. Именно по этим функционально выделенным отношениям, свойствам и задается смысл понятий и строятся соответствующие абстрактные объекты.

Как мы видим, понятие не является непосредственным отражением объектов реальности, а представляет собой средоточение функций этих объектов в человеческой деятельности.

<sup>23</sup> В. С. Степин, Л. М. Томильчик. Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики. Минск, 1970, стр. 57.

<sup>24</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 42, стр. 290.

<sup>25</sup> В. С. Степин, Л. М. Томильчик. Указ. работа.

<sup>26</sup> Там же, стр. 19—20, см. и последующие пояснения. О соотношении понятия и абстрактного объекта авторы справедливо отмечают (хотя считают, ссылаясь на Д. П. Горского, понятие пропозициональной функцией), что исследователь «может оперировать абстрактными объектами лишь потому, что сами они всегда фиксируются в соответствующих понятиях», понятие можно рассматривать как «средство для переноса и воссоздания абстрактного объекта» (там же, стр. 54).

В структуру понятия входит абстрактный (функционально определяемый) объект<sup>27</sup>. Следовательно, с этой точки зрения, понятие нельзя рассматривать как смысл слова в том плане, что оно является «посредствующим (связующим) звеном между словом и предметом» (например, для слова «квадрат» таким звеном является понятие «прямоугольный четырехугольник с равными сторонами») <sup>28</sup>, ибо этот предмет оказывается абстрактным объектом, который уже содержится в понятии. А если под «предметом» иметь в виду просто объект действительности, который отражается в понятии<sup>29</sup>, то следует учитывать, что понятие отражает этот объект действительности всегда через призму практики. Понятие, конечно, является посредствующим звеном между словом и предметом (если «предмет» понимается в смысле объективного предмета, объекта реальности), однако, при такой трактовке «предмета», последний уже не соответствует, сам по себе, смыслу слова, потому что смыслу слова соответствует лишь то, что в этом предмете соответствует абстрактному объекту<sup>30</sup>.

Анализ общественно-практической деятельности (которой присуще языковое общение) является исходным пунктом для понимания возникновения понятий, понятийного мышления. Как выше уже было отмечено (и это общепризнано), оперирование понятиями — это и есть абстрактное мышление, в отличие от отражения действительности в чувственных формах. Обратимся к исследованиям развития человеческих чувственных форм отражения мира.

И. Б. Михайлова показывает, что возникновение понятийного мышления, выделение мышления из непосредственной практической ситуации обусловлено расширением сферы практической деятельности, в результате которого один и тот же предмет (например, топор) используется в различных ситуациях.

---

<sup>27</sup> Следует подчеркнуть, что, согласно развиваемой здесь концепции абстрактный объект — это отнюдь не только теоретический объект. Это отмечают и другие авторы, например, М. В. Попович пишет: «... с известными оговорками мы можем считать так называемые эмпирические объекты частным случаем абстрактных объектов, с той лишь (существенной) разницей, что абстрагирование происходит на эмпирическом уровне» (М. В. Попович. Философский аспект проблемы значения и смысла. — «Вопросы философии», 1962, № 12, стр. 43).

<sup>28</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 122.

<sup>29</sup> Е. К. Войшвилло пишет (возражая против трактовки понятия как абстрактного объекта): «В действительности же по своему смысловому содержанию понятие представляет собой отражение общей структуры предметов некоторого класса. (Причем сами эти предметы могут быть, конечно, и абстрактными объектами, вроде чисел, множеств и т. п.)» (Е. К. Войшвилло. Понятие как форма мышления. — «Вопросы философии», 1969, № 8, стр. 32).

<sup>30</sup> В цитированном выше положении Е. К. Войшвилло абстрактному объекту соответствует «общая структура предметов некоторого класса».

И если раньше один сигнал в общественной деятельности обозначал целую ситуацию, в которой использовался данный предмет, то теперь же этот сигнал «закрепляется за функцией и значением самого предмета в различных ситуациях ... Этот процесс приводит к тому, что смысловая общественная роль наглядной внешней стороны образа в представлении ослабляется, а все более увеличивается роль языковой структуры, несущей значения отдельных предметов и явлений в разнообразных ситуациях, а тем самым и сущность их»<sup>31</sup> (разрядка наша — Р. В.). Таким образом, первоначальная общественная сигнализация развивается в систему языка. Определенные языковые структуры становятся выражениями форм мысли — понятий, которые обозначают и замещают в процессе мышления некоторые предметы, с точки зрения их места, функций и значения в практических ситуациях, отражая тем самым и более или менее глубокую сущность этих предметов.

В вышеприведенном определении понятия Е. К. Войшвилло справедливо указывает на связь понятия с категорией сущности (понятие выделяет предметы по более или менее существенным признакам). Однако Е. К. Войшвилло понимает «сущность» несколько абстрактно, так как последовательно не учитывает, что человек познает мир в формах общественно-практической деятельности, поэтому «сущность» — это не только характеристика предметов, но и человеческой деятельности. Е. К. Войшвилло пишет: «В более широком смысле (когда говорят о сущности не только конкретных предметов и явлений действительности, но также абстрактных предметов, например, квадрата, окружности, ромба) под сущностью имеют в виду совокупность свойств предмета, вообще каким-нибудь образом (не обязательно причинно) обуславливающих все другие свойства предмета»<sup>32</sup>. Как справедливо заметил А. А. Печенкин, возникает вопрос, как понимать это «не обязательно причинно»?<sup>33</sup>. Ссылаясь на работу Ю. М. Бородая<sup>34</sup>, А. А. Печенкин обращает внимание на то обстоятельство, что в процессе человеческой деятельности сущность предметов является схемой производства и воспроизводства этих предметов. «В процессе производства более существенные признаки предмета обуславливают менее существенные»<sup>35</sup>.

Важным вопросом при философском рассмотрении понятия является вопрос об истинности понятий. Е. К. Войшвилло, ка-

---

<sup>31</sup> Ф. И. Георгиев, В. И. Дубовской, А. М. Коршунов, И. Б. Михайлова. Чувственное познание. Изд-во МГУ, 1965, стр. 214.

<sup>32</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 151.

<sup>33</sup> А. А. Печенкин. О структуре научной теории (на материале развития химии). Канд. дисс., М., 1968, стр. 20.

<sup>34</sup> См. примечание 21.

<sup>35</sup> А. А. Печенкин. Указ. работа, стр. 20.

саясь этой проблемы, рассуждает так: «С одной стороны, поскольку признается, что понятие является отражением (ито-гом — часто весьма сложного — процесса познания некоторых предметов), оно, как и всякое отражение, правильно или не-правильно, истинно или ложно. С другой стороны, если взять отдельное понятие, например, «целое положительное число, которое больше единицы и имеет в качестве делителей только самого себя и единицу» («простое число»), то неясно, в каком смысле можно говорить об его истинности или ложности. Поня-тие просто выделяет мысленно некоторый класс предметов, не включая никаких утверждений или отрицаний об этих предме-тах»<sup>36</sup>. Здесь следует, прежде всего, сказать, что в данном слу-чае Е. К. Войшвилло, на наш взгляд, допускает некоторую неточность: ведь понятие вообще, (а значит и в первом случае), в отличие от суждения, не включает никаких утверждений или отрицаний о тех предметах, которые оно выделяет. Но тем не менее, так как истинность не связывается только явным утвер-ждением или отрицанием в форме суждения, а рассматривается в марксистско-ленинской теории отражения в качестве харак-теристики отношения некоторого познавательного образа и объ-ективной реальности, к понятию применимы истинностные оцен-ки. Е. К. Войшвилло, как видно, считает, что существуют поня-тия, которые не являются отражением, итогом познания неко-торых предметов. Если это так, то, разумеется, они не могут быть ни истинными, ни ложными. Но существуют ли такие понятия? В рамках подхода Е. К. Войшвилло существуют. Од-нако это свидетельствует лишь о том, что проблема истинности понятий в этих рамках не решается. Е. К. Войшвилло рассмат-ривает «предмет» (объект) в абстрактном логическом смысле, как «синоним выражения «объект мысли»»<sup>37</sup>. Но ведь этого недостаточно при анализе гносеологической проблемы, пробле-мы истинности понятий. Е. К. Войшвилло просто показывает, что в рамках формальной логики «надо различать понятия о каких-то уже выделенных некоторым образом предметах А (как мы видели, это предикаты суждений о сущности А; заметим, что понятие в данном случае играет роль основы для объясне-ния специфики предметов) и понятия, в которых просто мыслят-ся (мысленно выделяются) какие-то предметы А («четное число», «вечный двигатель»), т. е. понятия как смыслы терми-нов»<sup>38</sup>. Тогда можно и дальше абстрактно рассуждать: «Пер-вые истинны или ложны (адекватно или неадекватно отражают сущность или качественную специфику соответствующих пред-

<sup>36</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие как форма мышления. — «Вопросы философии», 1969, № 8, стр. 28.

<sup>37</sup> Там же, стр. 26.

<sup>38</sup> Там же, стр. 28.

метов), ко вторым истинностные характеристики вообще неприменимы.»<sup>39</sup> Далее еще поясняется, что в первом случае понятия возникают по схеме «объект → понятие», во втором случае мы имеем схему «понятие → объект»<sup>40</sup>. Само собой разумеется, что ограничиваясь лишь логической характеристикой мышления, абстрагируясь от объективной действительности, от практики, можно говорить о понятиях, которые ничего не отражают: нечего отражать, если эти понятия впервые вводят в мышление некоторые объекты. Абстрактность понимания «объекта» приводит к тому, что в схемах «объект → понятие» и «понятие → объект», имеются в виду совершенно различные вещи. В схеме «понятие → объект» под «объектом» понимается, фактически, абстрактный объект «понятия». Этот абстрактный объект, с нашей точки зрения, уже входит в структуру понятия. И, конечно, нет смысла говорить об истинности понятия, если последнее рассматривается с точки зрения его же внутренней структуры. А в схеме «объект → понятие» под «объектом» понимается нечто другое: здесь «объект» не является абстрактным объектом того же «понятия», а является каким-то образом выделенным объектом до образования данного понятия (он может быть абстрактным объектом какого-то другого понятия, остенсивно фиксированным реальным объектом и т. п.). Следовательно, в этом случае можно говорить о некотором внешнем (в логическом смысле, по отношению к данному понятию) объекте, а значит в принципе, об истинности или ложности отражающего его понятия.

Таким образом, рассмотрение проблемы истинности понятия выходит за рамки узкого логического анализа. При философском понимании понятия, объекта, отражения и истинности нельзя забывать об объективной реальности и практике, активности познающего субъекта в процессе отражения мира. С этой точки зрения противопоставление схем «объект → понятие» и «понятие → объект» метафизично. Как мы видели, понятие не есть непосредственное отражение объекта действительности, а отражает его через призму практики и выделяет некоторый абстрактный объект. Схема «объект → понятие» не имеет смысла вне схемы «понятие → объект», ибо первая без второй не выражает, что соответствует в объекте познания понятию, а вторая без первой не отличает абстрактный объект от объекта познания, не учитывает, в конечном счете, первичность материальных объектов по отношению к понятию.

Понятия образуются (непосредственно или опосредованно) в практике, в процессе изменения и (или) включения объектов действительности в некоторую систему человеческой деятель-

<sup>39</sup> Е. К. Войшвилло. Понятие как форма мышления. — «Вопросы философии», 1969, № 8, стр. 28.

<sup>40</sup> Там же, стр. 29.

ности. И что касается проблемы истинности понятий, то следует исходить из того факта, что все понятия отражают объективную действительность, т. е. бывают истинными или ложными, а критерий истины — это практика. Однако нельзя забывать, что это отражение происходит именно «понятийным образом», соответственно природе понятий. Это значит, что бессмысленно искать в объективной действительности, рассматриваемой безотносительно к человеческой деятельности, такой объект, который соответствовал бы какому-то понятию (ведь это означало бы искать в самой природе абстрактные объекты)<sup>41</sup>. Вопрос может быть поставлен только так: отражает ли данное понятие в своем абстрактном объекте такие характеристики, такое единство признаков реального объекта, которое позволяет ему быть заместителем этого объекта в некоторой научной теории<sup>42</sup>. Здесь следует вспомнить вышесказанное: понятие рассматривается в диалектике с точки зрения научно-теоретического мышления как наиболее развитой формы мышления, чтобы легче было выявить природу понятия вообще. Следовательно, если рассматривается «обыденное» мышление или донаучное, а также научно-эмпирические этапы развития познания о каком-то объекте, то следует иметь в виду нечто, что играет в деятельности человека аналогичную с научной теорией роль, что заменяет теорию или, вернее, позволяет человеку пока еще без теории целенаправленно действовать и получить практические результаты в некоторой системе человеческой деятельности. Таким теориям — подобным феноменом является всегда какой-то комплекс знаний о взаимодействии некоторых наблюдаемых объектов, явлений объективной действительности,

<sup>41</sup> Под объемом некоторых, так называемых конкретных понятий (см. Е. К. Войшвилло. Понятие, стр. 252—253), конечно, подразумевают определенный класс, множество реально существующих в пространстве и во времени объектов и понятие обозначает любой из этих объектов как элемент его объема. В этом смысле понятию соответствует реальный объект, однако в диалектическом материализме, в отличие от созерцательного материализма, подчеркивается, что и такие объекты выделяются из всеобщей связи различных объектов, явлений через призму практики, опосредованно практикой, т. е. безотносительно к человеческой деятельности, «в себе» являются неопределенными. «Тезис о «первичности» «вещи» представляется целесообразным заменить более осторожным тезисом диалектики о том, что единичное так же не существует вне общего, как и общее вне единичного», — справедливо отмечает М. В. Попович (О философском анализе языка науки, стр. 85).

<sup>42</sup> Ср.: «Понятие должно отражать такое единство признаков реального объекта, которое давало бы ему возможность выступать заместителем этого объекта (его моделью) в некоторой теоретической системе. Мы здесь имеем дело с проявлением принципа относительности истины. Понятие о человеке как двуногом существе без перьев достаточно для того, чтобы отличить человека от других живых существ. В этих пределах оно истинно, но за ними оно ложно, и поэтому отбрасывается наукой» (И. Г. Рубинов. Указ. канд. дисс., стр. 159—160).

и вместе с тем, определенная мысленная модель некоторой практической ситуации.

Здесь уместно обратиться и к вопросам об определении понятий, а также различия «обыденных» и научных понятий. Из вышесказанного следует, что понятие определяется через соответствующую теоретическую (или теории=подобную) систему<sup>43</sup>. Важным является способ определения понятия «через закон»<sup>44</sup>. Мы согласны с теми авторами, которые считают, что понятия существуют и вне специального краткого и точного определения<sup>45</sup>. Можно сослаться, хотя бы и на тот факт, что в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса нигде специально не определено понятие материи. Лишь в силу особой необходимости В. И. Ленину пришлось дать краткое специальное определение этого понятия. Краткие словесные определения (дефиниции) сами по себе играют очень незначительную роль в науке<sup>46</sup>.

Различие между «обыденными» и научными понятиями, как было уже отмечено, может быть только в степени точности и глубины отражения. «Обыденные» понятия обычно очень тесно связаны с определенной практической ситуацией. «Теория», в системе которой эти понятия существуют, отражает слишком

---

<sup>43</sup> См. также: В. С. Библер. Понятие как элементарная форма движения науки. — А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия, часть I. «Определить понятие, — справедливо пишет В. С. Библер, — отнюдь не означает перечислить признаки предмета (эта операция совершается лишь с мертвым понятием, вынутым из теоретического контекста). Определить это понятие означает развить его, включить в узловую линию понятийных превращений. Это означает, далее, определить его через «место» в системе понятий, в теоретической структуре» (указ. соч., стр. 53). Следует, однако, сказать, что В. С. Библер, как нам кажется, не видит у теории отличных от понятия содержания и функций (см. примечание 14).

Даже в неопозитивистской литературе считают, что «образование в науке понятий и теорий так тесно взаимосвязано, что содержат виртуально оба эти различные аспекты одной и той же процедуры» (С. Г. Непрей. *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*. — *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. II, No. 7, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, p. 2).

<sup>44</sup> См. Б. М. Кедров. Эволюция понятия элемента в химии. М., 1956; его же. Оперирование научными понятиями в диалектической и формальной логике. — *Диалектика и логика. Формы мышления*. М., 1962; его же. Дискуссия по поводу раскрытия содержания понятия и его определения «через закон». — А. С. Арсеньев, В. С. Библер, Б. М. Кедров. Анализ развивающегося понятия, стр. 374—413.

<sup>45</sup> См. напр.; Д. П. Горский. Вопросы абстракции и образование понятий, стр. 157; И. Г. Рубинов. Указ. канд. дисс., стр. 200.

<sup>46</sup> См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 634—635; В. И. Ленин. Полн. соб. соч., т. 27, стр. 386; Т. S. Kuhn. *Robert Boyle and Structural Chemistry in the Seventeenth Century*. — "Isis"; 1952. Vol. 43. Part 1. No. 131; Т. S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. — *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. II, No. 2. Chicago, The University of Chicago Press, 1962, pp. 141—142.

узкий круг явлений. «Научные понятия, — справедливо пишет А. А. Печенкин, — глубже, чем «житейские», проникают в сущность предметов, и служат схемами производства и воспроизводства более широкого класса предметов (достаточно сравнить научные понятия «сила», «колебание» и соответствующие «житейские» понятия). Если связи между «житейскими» понятиями опосредствованы различными представлениями и эмоциональными переживаниями, то научные понятия включены в систему других научных понятий, достаточно жестко фиксирующую их значения»<sup>47</sup>. Научные понятия, в свою очередь, распадаются на два класса — эмпирические (или экспериментальные) и теоретические понятия<sup>48</sup>. Их различие связано с проблемой различения эмпирической и теоретической ступеней познания. Эмпирические понятия какого-то объекта, явления возникают и определяются в системе научно-эмпирического знания (связанной с теоретическим знанием других разделов науки, теориями о других объектах и явлениях), а теоретические — в системе теоретического знания. А. А. Печенкин, например, различает эти понятия по операционно-процессуальному признаку следующим образом: экспериментальные понятия («объем», «концентрация» и т. п.) — это схемы экспериментов и процессов производства (промышленных, сельскохозяйственных), а теоретические понятия («атом», «материальная точка» и т. п.) — это схемы оперирования уже классом экспериментальных понятий и схемы установления экспериментальных законов. Философские категории, которые функционируют как схемы оперирования понятиями в различных областях человеческой деятельности обычно стихийно, фиксируются явно как схемы оперирования теоретическими понятиями, особенно, при синтезе теории.<sup>49</sup> Можно еще добавить, что эмпирические понятия определяются (явно или интуитивно) по эмпирически фиксируемым признакам, часто это так называемые операциональные определения. Эти понятия обычно являются классификационными: их основная функция заключается в распознавании в практической ситуации определенных объектов, явлений. Например, понятие кислоты, определенное через способность окрашивать лакмусовую бумагу в красный цвет, через кислый вкус и т. д.; понятие человека как двуногого существа без перьев и т. п. И. Г. Рубинов пишет, имея в виду такие классификационные понятия: «В этом случае — идеальный предмет представляет собой нечто вроде «скелета» реально существующего предмета; в понятии отражены отдель-

<sup>47</sup> А. А. Печенкин. Указ. работа, стр. 5.

<sup>48</sup> По терминологии Б. М. Кедрова — эмпирико-аналитические и теоретико-синтетические понятия (см. Б. М. Кедров. Эволюция понятия элемента в химии).

<sup>49</sup> А. А. Печенкин. Указ. работа, стр. 5—6, 8—9.

ные свойства реально существующего предмета, объединенные в некоторую целостность мыслимую как особый предмет»<sup>50</sup>.

Разделение понятий на эмпирические и теоретические в общем согласуется с различием некоторыми авторами абстрактно-общих и конкретных понятий. Первые необходимы на первоначальной, эмпирической ступени познания (при движении от чувственно-конкретного к абстрактному), вторые — на теоретической ступени (при движении от абстрактного к мысленно-конкретному)<sup>51</sup>.

\* \* \*

Итак, понятие — это словесная форма мышления, которая существует и определяется в некоторой системе знаний, являясь в последней обозначением и заместителем (моделью) включенных в определенную систему человеческой предметной деятельности явлений объективной реальности, отражая тем самым более или менее глубоко их сущность. Понятие имеет значение и смысл. Значением в структуре понятия является некоторый абстрактный объект, результат опредмечивания в мышлении определенных свойств, сторон, функций реальных объектов и оперирования ими. Операция, схема, с помощью которой строится, представляется абстрактный объект, то, что задает понимание места, роли, функций объектов (явлений) в определенной системе человеческой предметной деятельности — это смысл понятия.

Следует добавить, что данная работа представляется автору введением к исследованию истории возникновения и развития конкретных научных понятий. Мы предполагаем, что в ходе конкретного исследования возникнут новые проблемы и окажется необходимым ввести некоторые коррективы и дополнения в общее понимание понятия.

Поступила в редакцию 1 февраля 1972 г.

---

<sup>50</sup> И. Г. Рубинов. Указ. канд. дисс., стр. 129.

<sup>51</sup> Ж. Абдильдин, А. Қасымжанов, Л. Науменко, М. Баканидзе. Проблемы логики и диалектики познания. Алма-Ата, 1963, стр. 254—266.

## ЗАКОНЫ И ПРИНЦИПЫ

Ю. В. Таммару

Обсуждение философских вопросов естественных наук всегда чревато опасностью смещения философского и естественно-научного подходов. Это происходит тогда, когда предметом анализа являются наиболее общие законы и принципы естественных наук.

Относительно более частных законов, например, закона Ома, ни у кого, очевидно, не возникает сомнения в том, что исследование этих законов как законов объективной действительности принадлежит частным наукам. Затруднения возникают в случае рассмотрения таких законов (принципов) как закон сохранения энергии, принцип наименьшего действия, принцип относительности, инвариантности, симметрии и т. д. Что в этих законах (принципах) составляет предмет философии, а что частных наук? Как избежать опасности натурфилософских построений, не впадая при этом в противоположную крайность?

Нам кажется, что существенную помощь в решении указанной проблемы может оказать уточнение тех понятий, которые при этом используются. Необходимо рассмотреть, в чем отличие понятия принципа от того, что понимается под законом. Разумеется, ввиду того, что эти термины используются очень широко и различными авторами по-разному, нельзя быть уверенным, что разграничение значений этих терминов будет соответствовать их любому применению. Возможно, что в этом случае целесообразнее ввести новые термины.

Мы предлагаем разделить законы и принципы по выполняемым ими гносеологическим функциям и попытаемся показать, что гносеологическая функция тех положений науки, которые обычно называются «законами», отлична от гносеологических функций предложений науки, называемых «принципами». Это утверждение верно, по крайней мере, относительно части этих предложений.

Поскольку здесь идет речь о законах и принципах науки<sup>1</sup>, об определенных видах научных высказываний, которые, согласно общепринятой точке зрения, могут исследоваться как в гносеологическом, так и в методологическом и логическом аспектах, необходимо определить, что же автор понимает под гносеологией с точки зрения ее отличия от методологии и логики (два последних аспекта исследования часто не различаются). Приводимое ниже разграничение не следует понимать как претензию автора на решение проблемы вышеуказанных различий. Задача его гораздо скромнее: ограничить пределы последующего изложения.

Исходным пунктом для выделения гносеологического аспекта будем считать следующее:

1. Марксистское рассмотрение гносеологических вопросов не может игнорировать категорию практики, т. е. не может ограничиться рассмотрением соотношений лишь в области знания, теории (в то время методологическое исследование может быть ограничено только рамками самого знания). Высказанное положение отнюдь не означает того, что практика является «монополией» теории познания. Эксперимент, наблюдение и т. п., безусловно, требуют методологического изучения. Здесь мы лишь исходим из ленинского положения о том, что «точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания»<sup>2</sup>.

2. Гносеологическое исследование не может относиться исключительно к научному познанию. Кроме научной формы познания, существуют, очевидно, и другие формы познания. Философская энциклопедия, например, выделяет три формы знания, а соответственно, и познания: научные, донаучные и житейские знания<sup>3</sup>. Для нас сейчас несущественен вопрос о том, как классифицировать вненаучное познание, а важен сам факт его существования. Высказанное положение означает, что гносеологические закономерности, полученные в результате исследования науки (а подавляющее большинство гносеологических исследований проводится на базе научного познания), должны быть *mutatis mutandis* применимы и к другим его формам.

<sup>1</sup> Мы придерживаемся общепринятого деления законов на законы науки и законы действительности (см., напр., М. Бунге. Причинность. М., 1962, стр. 284). Законы действительности изучаются, в основном, в онтологическом аспекте.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 145. Разумеется, основным вопросом теории познания является соотношение наших знаний с реальностью, наших представлений с действительностью. Марксистское рассмотрение этого вопроса и предполагает в качестве отправной точки зрения «точку зрения практики». Невозможно какое-либо сопоставление знаний с реальностью, минуящее объективную, материальную деятельность человека.

<sup>3</sup> См. Философская энциклопедия, т. 3, М., 1964, стр. 562.

На наш взгляд, исходным пунктом для различения законов и принципов по их гносеологической функции может явиться точка зрения М. Корнфорта на законы диалектики, высказанная им в книге «Марксизм и лингвистическая философия». М. Корнфорт считает, что между естественнонаучными законами (например, законами движения Ньютона и Эйнштейна) и законами диалектики «не количественная разница в степени общности, но качественная разница; это разные виды законов, примеры разного употребления слова «закон»»<sup>4</sup>. Эта качественная разница, согласно М. Корнфорту, заключается в том, что законы первого вида эмпирически проверяемы и опровержимы, в то время как законы диалектики характеризуются тем, что их нарушение ведет к формулировке «абсурдных», «неинформативных» (по терминологии Корнфорта) высказываний, т. е. таких высказываний о внешнем мире, которые в принципе непроверяемы и поэтому никакой информации о мире не несут (хотя, безусловно, несут информацию об авторах этих высказываний). В качестве примера подобных положений М. Корнфорт приводит эпизод с улыбкой Чеширского кота и монадологию Г. Лейбница<sup>5</sup>.

Законы диалектики не проверяемы и не опровергаемы (не фальсифицируемы) таким же образом, как и законы конкретных наук. Их истинность проверяется на основании действительности и информативности научных теорий, которые строятся на основе сознательного или неосознанного применения этих положений. Закон диалектики «это не более общий эмпирический закон, сравнимый с законами науки; метод его установления, формулирования и проверки его правильности совершенно другой»<sup>6</sup>.

Может показаться, что приведенная выше точка зрения М. Корнфорта противоречит известному высказыванию Ф. Энгельса, согласно которому диалектика «наука о наиболее общих законах всякого движения»<sup>7</sup>. М. Корнфорт же считает, что между его точкой зрения и положениями Ф. Энгельса нет противоречия. По его мнению, «...сам Энгельс просто не имел дела с такими логическими вопросами (т. е. с теми, которые обсуждаются М. Корнфортом — Ю. Т.) поскольку они еще не возникали в его время»<sup>8</sup>.

Действительно, Ф. Энгельса в первую очередь интересовало доказательство широким кругам того обстоятельства, что диалектика всеобщна по сфере своего применения. В то время, как известно, в области философии для марксистов главным направлением была борьба против метафизического образа мышления.

<sup>4</sup> М. Корнфорт. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968, стр. 346.

<sup>5</sup> Там же, стр. 346—348.

<sup>6</sup> Там же, стр. 347.

<sup>7</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 384.

<sup>8</sup> М. Корнфорт. Указ. работа, стр. 346.

Поэтому Энгельс не случайно подчеркивает, что законы диалектики есть наиболее общие законы всякого движения. Энгельс показывает, что революционные преобразования естествознания должны «...привести даже самого упрямого эмпирика к осознанию диалектического характера процессов природы»<sup>9</sup>.

Как видно из вышесказанного у Энгельса речь идет об онтологическом статусе законов диалектики, о всеобщности объективных диалектических законов. Из этого, в свою очередь, следует и необходимость диалектического мышления во всех областях знания.

У М. Корнфорта речь идет о другом. Характер функционирования законов диалектики в процессе научного познания, способ проверки истинности утверждений об этих законах может отличаться от соответствующих особенностей обычных законов науки качественно, даже если их онтологический статус отличается лишь количественно, по степени общности. Можно даже сказать, что в данном случае онтологическое количество переходит в гносеологическое и методологическое качество. Данная ситуация в некотором смысле напоминает ту, которая возникает в математике при переходе от конечных множеств к бесконечным.

В то же время философские принципы, законы диалектики не априорны. «Важнейшей составной частью предмета науки о законах мышления являются фактические процедуры и конкретная деятельность эмпирических наук. Мы не могли бы сначала придумать *a priori* как следует мыслить, а только потом применять выводы, полученные с помощью мышления такого рода, в конкретных науках. Наоборот, практика наук должна существовать, прежде чем мы можем исследовать их принципы, иначе нечего было бы исследовать. А затем уже принципы могут дальше применяться и развиваться на практике»<sup>10</sup>.

Изложенная выше точка зрения не соответствует наиболее распространенным взглядам по существу затрагиваемых здесь проблем. Эти взгляды сводятся, на наш взгляд, к двум положениям, в известной степени дополняющим друг друга. Первое положение выражено, например, Е. Д. Смирновой в ее статье «К проблеме аналитического и синтетического» и заключается в том, что «...отражение наиболее общих и необходимых соотношений действительности даст нам области научного знания... наиболее отдаленные от периферии опыта в том смысле, что они не будут зависеть от отдельных видов опыта, от каких-то единичных конкретных соотношений вещей»<sup>11</sup>. Выражаясь на-

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 13.

<sup>10</sup> М. Корнфорт. Указ. работа, стр. 329.

<sup>11</sup> Е. Д. Смирнова. К проблеме аналитического и синтетического. В сб. Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962, стр. 336.

глядно, это положение можно, очевидно, представить так, что возмущение, произведенное на низшем уровне знания отдельным опытом, затухает, не добираясь до его высших этажей. З. Августинек же утверждает, что «принцип детерминизма является подтверждением лишь частично, вероятно, но никогда окончательно» и в то же время он является «фальсифицируемым вполне»<sup>12</sup>. Точки зрения Е. Д. Смирновой и З. Августинека, на первый взгляд, противоречат одна другой. Однако такое противоречие являлось бы действительным в том случае, если признать самостоятельное, независимое от конкретных и единичных явлений существование «наиболее общих и необходимых соотношений действительности»<sup>13</sup>. Если же «этого не делать, то, вероятно, дело сведется к величине указанного «возмущения». Именно в этом смысле, по нашему мнению, указанные положения взаимно дополняют друг друга. В то же время необходимо признать, что первая из указанных точек зрения в какой-то степени признает и качественное своеобразие «наиболее отдаленных от периферии научных знаний законов», здесь мы как бы имеем своеобразный переход количества в качество, однако механизм этого перехода остается неясным. Концепция М. Корнфорта определенным образом освещает этот механизм.

Ввиду того, что изложенные взгляды М. Корнфорта расходятся в известной мере с обычной точкой зрения, они могут вызвать ряд возражений. Изложу здесь свое понимание этой точки зрения.<sup>14</sup>

Первая проблема, которая здесь может возникнуть, связана с кажущейся близостью этой точки зрения к взглядам неопозитивизма о двух видах знания, к взглядам, имеющих в качестве своих предшественников Декарта, Лейбница и др. Как известно,<sup>15</sup> неопозитивистская концепция о двух видах знания отражает невозможность сведения всего содержания наших знаний к эмпирическому материалу, вернее, невозможность решить проблему соотношения эмпирического и теоретического с узко эмпирической точки зрения. Отрицать тот факт, что «... теоретический аппарат как бы привносится извне в эмпирическое знание»,<sup>16</sup> можно только с позиций сенсуалистического эмпиризма. Уместно по этому поводу вспомнить критику «все-

<sup>12</sup> З. Августинек. Физический детерминизм. В сб. Закон, необходимость, вероятность. М., 1967, стр. 173, 174.

<sup>13</sup> О таких взглядах см., например, в статье У. Ури «К пониманию категории «закон» в сб. «Научные труды Эстонской сельскохозяйственной академии», вып. 54, Труды по философии II, Тарту, 1967.

<sup>14</sup> Это означает, что М. Корнфорт не считается ответственным за последующее изложение.

<sup>15</sup> См., напр., В. С. Швырев. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки, М., 1966.

<sup>16</sup> В. С. Швырев. Указ. работа, стр. 196.

индуктивизма», эмпиризма, данную Ф. Энгельсом в его «Диалектике природы». Если бы любое знание можно было вывести из данных опыта, то не было бы смысла подчеркивать относительную самостоятельность теории, говорить о том, «что эмпирическое наблюдение само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость».<sup>17</sup> Точка зрения об особой роли общих принципов, философского знания в построении конкретно-научного знания, проводится во многих работах современных авторов.<sup>18</sup>

Ошибка неопозитивизма состоит не в фиксации качественного своеобразия теоретического знания, а в исходных метафизических и внеисторических гносеологических посылах, не позволяющих правильно решить эту проблему. М. Корнфорт же подходит к вопросу с материалистических позиций.<sup>19</sup>

Вторая и третья проблемы, которые здесь возникают, это проблема происхождения, генезиса философских законов, принципов, и проблема характера, способа их проверки. Разделять эти проблемы можно лишь условно. Проверка их истинности и возникновение нового знания по существу единый процесс. Однако в целях большей ясности рассмотрим эти вопросы раздельно.

Было бы совершенно неверным сказать, что вопрос о происхождении философского знания (а также логики и математики) есть что-то новое для марксизма. Классики марксизма неоднократно указывали на практическое происхождение законов диалектики, форм человеческого мышления. Достаточно вспомнить положение В. И. Ленина о том, то «практика человека, миллиарды раз повтораясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики»,<sup>20</sup> высказывание К. Маркса и Ф. Энгельса в «Немецкой идеологии» о том, что предпосылки, с которых они начинают, это «... действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью».<sup>21</sup> Ф. Энгельс в предисловии ко второму изданию «Анти-Дюринга» отмечает, что «искусство оперирования понятиями не есть нечто врожденное и не дается вместе с обыден-

---

<sup>17</sup> Необходимо отметить, что речь идет об эмпирическом наблюдении, которое фиксирует опытные данные, данные эксперимента. Деятельность человека и эксперимент как деятельность Ф. Энгельс оценивает иначе.

<sup>18</sup> См., напр., М. В. Мостепаненко. Физическая картина мира, философия и развитие физики. В сб. Методологические проблемы взаимосвязи и взаимодействия наук. М., 1970. Там же. В. П. Бранский. Эвристическая роль некоторых философских принципов и построений общей теории относительности.

<sup>19</sup> Мы не говорим уже о том, что законы диалектики, о которых говорит М. Корнфорт, с точки зрения неопозитивизма бессмысленны, «метафизичны».

<sup>20</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 198.

<sup>21</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 18.

ным, повседневным сознанием, а требует действительного мышления, которое тоже имеет за собой долгую эмпирическую историю». <sup>22</sup>

Философское знание, как всякое теоретическое знание, есть знание о необходимости, то самое знание необходимости, которое на протяжении веков служило камнем преткновения для всех видов эмпиризма и неадекватное осознание которого породило концепции врожденных идей, априоризма и тавтологичности логико-математического знания. <sup>23</sup>

Ф. Энгельс, продолжая приведенную выше мысль о недостаточности эмпирического наблюдения, пишет: «... но доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу сделать некоторое *post hoc*, то оно становится тождественным с *propter hoc*». <sup>24</sup>

Таким образом, исходным понятием для решения указанной проблемы является практика, а не только результаты ее частного случая, научного эмпирического исследования. Из голой эмпирии нельзя получить необходимость в знании, ее источником является человеческая деятельность, общественно-историческая практика в ее полном объеме. При этом необходимо учитывать пронизанность познания практикой, ее имманентное присутствие в нем. Эту точку зрения классиков в по-

---

<sup>22</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 14. Это положение Ф. Энгельса приводит и В. И. Ленин в «Философских тетрадах», особо отмечая, что это искусство есть результат 2000-летнего развития естествознания (разрядка наша — Ю. Т.) и философия (Полн. собр. соч., т. 29, стр. 236).

<sup>23</sup> Так, Кант в «Критике чистого разума» пишет, что «если имеется положение, которое мыслится вместе с его необходимостью, то это априорное суждение» и его «опыт никогда не дает своим суждением истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции)». Именно ввиду такого характера опыта, Кант приходит к выводу, что «если какое-либо суждение мыслится как строго всеобщее..., то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение» (И. Кант. Соч., т. 3, М., стр. 106—107). Необходимо отметить, что опыт Кант не связывает с активной материальной деятельностью человека, для него опыт представляет то, что мы сейчас называем эмпирическими данными (см. И. Кант. Указ. соч., стр. 105).

Марксизм, признавая относительность истины, не отрицает в то же время того, что наше знание есть знание необходимости, необходимой стороны действительности. Относительность наших знаний не исключает необходимые взаимосвязи, отношения из наших представлений о действительности. Относительность истины означает ограниченность, безусловность, релятивность и самой необходимости. Широкое распространение в современной науке вероятностных представлений, статистических законов, не означает того, что в современной науке осуществлен идеал эмпириков, точно также, как проявление необходимости через случайность не снимает объективности самой необходимости.

<sup>24</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 544.

следнее время настойчиво подчеркивает польский философ Т. Ярошевский.<sup>25</sup>

Дело именно в том, что практика не внешне соотносится с сознанием как источник, цель и критерий истинности его, а неотделима от него на всех этапах.

Именно в человеческой общественной деятельности выявляется объективная необходимость, как неизбежность действовать для достижения успеха и сохранения существования строго определенным образом. Эта неизбежность закрепляется в сознании человека как понятия и категории, которые на протяжении истории отражают те или иные стороны объективной необходимости, в большинстве случаев весьма причудливым и неадекватным образом.

Детальный механизм возникновения понятий и категорий, отражающих необходимое и всеобщее в действительности, далеко еще не ясен. Делаются лишь первые попытки исследования подобного механизма.<sup>26</sup> Возникшие понятия и принципы включаются так или иначе в ткань практической деятельности людей, а с возникновением науки — и в практику научной деятельности (о понятии «практики научной деятельности» см. ниже). Посредством этой практики происходит их взаимодействие, доделывание, шлифовка, «отбор наиболее плодотворных философских идей» (по выражению М. В. Мостепаненко), расщепление и синтез имеющихся и возникновение на их основе новых категорий и принципов.<sup>27</sup>

Исторический подход к знанию с неизбежностью требует также и системного подхода, требует, чтобы знание и познание рассматривалось включенным в реальную человеческую деятельность, во взаимодействии со всеми его сторонами. Ввиду метафизичности своих исходных посылок, неопозитивизм всего этого не учитывает. Как показывает В. С. Швырев в названной работе, деление логическими позитивистами предложений теории на аналитические и синтетические есть результат того, что они рассматривают эти предложения изолированно, как подтвер-

<sup>25</sup> См. статьи Т. Ярошевского в журналах «Вопросы философии», 1969, № 7; «Философские науки», 1970, № 1.

<sup>26</sup> См., напр., работу: М. А. Розов. Научная абстракция и ее виды. Новосибирск, 1965.

<sup>27</sup> Изучение такой «естественной истории» идей, на наш взгляд, затрудняется и тем обстоятельством, что историю науки, историю мысли принято излагать и исследовать как историю эффективных, себя оправдавших идей и направлений, как историю «вершин». При таком подходе мы не можем адекватно проследить указанный механизм отбора. Если биологи были бы вынуждены исходить из таким же образом отобранного эмпирического материала, то телеологическое решение проблем эволюции представлялось бы вполне естественным. На указанном обстоятельстве покоится в известной мере и «житейское» представление о том, что только в наш век пишется и говорится много глупостей, в то же время в истории мы наблюдаем триумфальное развитие науки и мысли.

ждаемые в отдельности, а теорию рассматривают вне связи с остальной человеческой практикой.

В нашей литературе в последнее время неоднократно указывалось на то, что истинность необходимо относить не к отдельным предложениям теории, а к теории в целом.<sup>28</sup> Номиналистическая точка зрения позитивизма (особенно отчетливо выраженная у Б. Рассела и раннего Витгенштейна) в известном смысле разделяется и метафизическим материализмом с его онтологией, согласно которой мир есть мир готовых вещей, которые в принципе могут существовать совершенно изолировано друг от друга и тем самым теория, как отражение такой действительности, должна быть истинна по частям. Значит ли это, что мы не можем говорить об определенном виде практики (в частности, о серии наблюдений, экспериментов), устанавливающем истинность того или иного отдельного положения? Значит ли это, что все наши рассуждения о критерии истинности должны свестись к утверждению о том, что вся система наших знаний проверяется всей совокупностью нашей практической деятельности?

Однако системность знания нельзя абсолютизировать. Отдельные его части как в вертикальном разрезе (от эмпирического к теоретическому), так и в горизонтальной плоскости относительно самостоятельны, в противном случае знания не могли бы изменяться и развиваться, они должны были бы опровергаться и возникать заново целиком, что возможно, пожалуй, лишь посредством откровения. Относительная самостоятельность различных частей знания не значит, что им можно приписать различную гносеологическую природу, но в пределах одной и той же гносеологической природы (практической) наших знаний можно и нужно выделить различные качества. Картина совершенно однотипного знания, это картина знания, неспособного к развитию. Такие разные «качества» и выделяет в определенном отношении М. Корифорт.

То, что способ проверки философских принципов отличается от соответствующих способов установления истинности законов конкретных наук, не есть нечто новое, это фактически общепризнано. Из философских принципов, в частности, из законов диалектики, жестко, однозначно не выводимы теории и законы конкретных наук. Попытки такого рода ведут к возрождению натурфилософии и печальный опыт подобных попыток хорошо известен. Указанная невыводимость говорит, на наш взгляд, также и о том, что проверка истинности теории и законов конкретных наук не есть еще в то же время, в той же степени, проверка философского принципа, на котором они, по-видимо-

---

<sup>28</sup> См. статью А. Л. Никифорова в «Философских науках», 1970, № 2, указ. статью Е. Д. Смирновой.

му, основаны. Философские принципы более сложное образование по сравнению с законами конкретных наук, где наряду с истинным может содержаться и «фантастическое», а принцип в то же время работает, так как работает его истинная сторона. Что же является истинным, это, конечно, неясно *a priori*. Указанный характер философских положений отражен и в марксистском учении о гносеологических корнях идеализма.

Способы проверки истинности конкретнаучных теорий и философии не идентичны и по следующим формальным соображениям. Как показано в названной работе В. С. Швырева, принципы верификации и фальсификации, которые выдвигались неопозитивистами в качестве универсальных способов установления истинности знания, ограничены и тем, что верификация неприменима к универсальным суждениям, а фальсификация — к экзистенциальным.<sup>29</sup> В то же время, хотя и будучи ограниченными, эти принципы отражают действительные способы проверки научных теорий.

---

<sup>29</sup> Как известно, в логике под универсальным высказыванием понимается «высказывание, отображающее то обстоятельство, что произвольные предметы определенной области ... обладают тем или иным свойством» (Н. И. Кондаков. Введение в логику. М., 1967, стр. 394). «Экзистенциальное высказывание — высказывание, отражающее существование предметов с теми или иными свойствами» (Там же, стр. 443). В отношении последнего Г. Клаус специально подчеркивает, что в них не утверждается «существование определенной вещи, они означают только, что имеется вещь, обладающая определенным свойством или удовлетворяющая определенному отношению» (G. Klaus. Moderne Logik. В., 1964, s. 158). Законы науки, как правило, выражаются в форме универсальных высказываний. Это не означает, разумеется, что любое универсальное высказывание выражает закон действительности (вопрос о формальных признаках номологических высказываний мы здесь не рассматриваем). Большинство таких высказываний неверифицируемо. Это такие высказывания, в которых нечто утверждается относительно бесконечного (хотя бы практического) числа объектов. Если в универсальных высказываниях мы утверждаем, что все объекты некоторого класса обладают определенными свойствами или находятся в определенных отношениях, то в экзистенциальных высказываниях мы исходили из свойств, отношений и утверждаем, что существует (или должен существовать) объект, обладающий указанными свойствами или удовлетворяющий указанным отношениям. Так мы можем утверждать, что существуют простые числа, больше данного числа. Если мы сформулируем определенное утверждение, относительно всех указанных простых чисел, то получим универсальное высказывание. (Нужно учесть, что в экзистенциальном высказывании «существование» не есть свойство — G. Klaus. Указ. соч., стр. 158). К классу экзистенциальных высказываний относятся, например, высказывания о существовании многого змея, чудовища озера Лох-Несс, снежного человека, золотых сокровищ (инков и т. д. Если область существования объекта бесконечна, то такое утверждение не может быть фальсифицировано. Фальсификация затруднительна и в случае принципиально конечных областей, свидетельством чего являются последние примеры. Все сказанное не означает, что истинность экзистенциального высказывания не может быть установлена некоторым другим путем.

Рассмотрим с этой точки зрения законы диалектики. Во-первых, законы диалектики формулируются как универсальные высказывания. Это ясно уже на основании приведенного выше высказывания Ф. Энгельса о законах диалектики как «о наиболее общих законах всякого движения». Как и всякий другой закон, эти законы формулируются в виде универсальных высказываний, но, в отличие от законов конкретных наук, область их применения не ограничена, они должны иметь место для всякого движения.

Но это не единственное отличие законов диалектики от законов конкретных наук. Второе, на наш взгляд, более существенное отличие, заключается в том, что они являются одновременно и экзистенциальными высказываниями. Именно этот признак, точнее, сочетание универсальности и экзистенциальности в одном высказывании, будем считать формальным признаком, отличающим принцип от закона. Следовательно, законы диалектики по своей гносеологической функции относятся к категории принципов. Однако, если утверждение о том, что законы диалектики являются универсальными высказываниями, является очевидным, то второе утверждение, по-видимому, требует пояснения.

В философских принципах утверждается существование (наличие) определенных отношений между объектами (причинность), сторонами одного и того же объекта (закон единства и борьбы противоположностей, перехода количественных изменений в качественные и т. д.), различными этапами развития одного и того же объекта (закон отрицания отрицания), в общем случае — существование некоторых объектов (вещей, свойств, отношений). Содержание этих принципов и состоит в утверждении, что указанные объекты должны существовать.<sup>30</sup>

Универсальность этих принципов в том, что указанная необходимость относится ко всем объектам. Знание этой необходимости ориентирует нас на поиск объектов, существование которых утверждается, но не указывает, в каких конкретных, эмпирически фиксируемых условиях их следует искать. В принципах утверждается существование чего-либо в силу необходимости, принцип не есть «случайная истина».

Рассмотрим это более конкретно, на примерах. Закон перехода количественных изменений в качественные утверждает существование меры в любом процессе, но не говорит о том, «насколько» должна измениться количественная сторона объекта, чтобы возникло новое качество. Принцип причинности, относящийся к тому же классу положений, что и те, которые обычно называются законами диалектики, можно сформулировать

---

<sup>30</sup> Должествование понимается здесь в том значении, которое имеет немецкий глагол «müssen» (в отличие от значения «sollen»), как должествование в силу «природной», а не моральной необходимости.

как утверждение, что беспричинных явлений не бывает, что для каждого явления должна существовать причина. Сам принцип не дает нам никаких конкретных указаний относительно того, где и как искать причину данного явления.<sup>31</sup>

Иное дело, если мы сформулируем положение о пределе веса летающих птиц или о причине сезонных катаров. Здесь мы тоже имеем дело с «переходом количества в качество», с причинностью. Но указание на меру, на причину фиксируется как положение, истинность которого проверяется экспериментом, наблюдением, и т. д. При проверке этих высказываний проверяется не утверждение о существовании меры, причины, а то, являются ли указанная мера, причина действительными.

Как следствие из этих положений возникает вопрос: в чем же специфика проверки истинности философских положений, каков критерий их истинности?<sup>32</sup>

И. Б. Новик, исследовавший вопрос о критерии истинности философских положений<sup>33</sup>, считает, что «в качестве критерия истинности философии выступает практика в форме всеобщности — как практика прошлого, настоящего и будущего во всех ее формах»<sup>34</sup>. Далее И. Б. Новик говорит о том, что «...философия проверяется практикой опосредованно через специальные науки»<sup>35</sup>. Этим утверждением, по его мнению, снимается опасность прийти к выводу о «выведении знания из знания», который был бы следствием того, что сама наука рассматривалась бы в качестве практики. Без сомнения, на сегодняшний день общепризнанным является, что знание только одна сторона, вернее, результат, науки, что наука прежде всего специфический род деятельности человека. Ответ на вопрос, может ли эта деятельность сама рассматриваться в качестве практики, зависит от того, каким образом мы рассматриваем соотношение материального и идеального в практической деятельности человека. Этот вопрос также не нов. За последние 15 лет он неоднократно дискутировался как в советской, так и в зарубежной марксистской литературе<sup>36</sup>. Дискус-

---

<sup>31</sup> Само собой разумеется, что речь идет о материалистическом принципе причинности, согласно которому причина материальных явлений находится в материальном же мире.

<sup>32</sup> Во избежание недоразумений необходимо оговориться, что речь идет о философии в ее методологической функции.

<sup>33</sup> См. статью И. Б. Новика в сб. Практика — критерий истины в науке. М., 1960.

<sup>34</sup> Там же, стр. 321.

<sup>35</sup> Там же, стр. 327.

<sup>36</sup> Укажем здесь на дискуссию в «Вопросах философии» за 1955 и 1956, дискуссию в «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1961—1963 гг., являющуюся фактически продолжением первой, а также связанные с этими дискуссиями сб. Практика — критерий истины в науке, М., 1960 и статью Т. Ражахеды в сб. Проблемы марксистско-ленинской философии.

сия шла в основном по вопросу о содержании понятия «практика» и о соотношении материальной и духовной деятельности с практикой, о соотношении практики и познания. Дискуссия эта далеко не решила всех спорных вопросов. Одним из таких является вопрос о возможности включения научной деятельности в практику. Очевидно, что этот вопрос является существенным для обсуждаемой концепции и поэтому изложим здесь собственное мнение, не вдаваясь в полемику с отдельными авторами<sup>37</sup>.

Общепризнанным является, что практика, это не всякая человеческая деятельность, а сознательная, целеустремленная общественно-историческая деятельность, направленная на преобразование объективной действительности. В ходе названных дискуссий справедливо указывалось, что практику нельзя огульно отождествлять с любой деятельностью человека, так как при этом будут стираться грани между материализмом и идеализмом, но в то же время «... в живую человеческую практику духовный момент обязательно входит»<sup>38</sup>.

Создается весьма знакомая ситуация, когда духовная деятельность, с одной стороны, входит, а с другой стороны, не входит в практику. Вокруг этой антиномии в основном и происходят споры<sup>39</sup>.

На наш взгляд, основной источник трудностей в указанных дискуссиях заключается в том, что понятие практики излишне абсолютизировалось, что практика рассматривалась как некая самостоятельная, законченная «вещь», как некая «субстанция», противостоящая другой «субстанции» — духовной деятельности, безотносительно к тому, практикой какого познания она является, критерием истинности какого знания она выступает.

Как уже указывалось, вопрос о соотношении духовного и материального в практике интересует нас с точки зрения: можно ли научную деятельность рассматривать как практику. Возражение, которое обычно вызывается положительным решением этого вопроса, заключается в том, что, мол, в этом случае

---

<sup>37</sup> Нам кажется, что словоупотребление «практика науки» (М. Корнфор-та) в определенном случае может быть оправдано. Но нельзя закрывать глаза на то, что такое словоупотребление может вызвать и серьезные возражения.

<sup>38</sup> См. статью М. Н. Руткевич в сб. Практика — критерий истины в науке, М., 1960, стр. 19.

<sup>39</sup> Весьма оригинальное решение этой проблемы предложено Т. Ражахе-ди, который в указанной работе предлагает различать практику и познание не по содержащемуся в них духовному элементу, а по направлению перехода между объективной действительностью и ее субъективным отражением.

стирается различие между духовным и материальным и такое решение не может считаться материалистическим<sup>40</sup>. Однако, на наш взгляд, подобное возражение не имеет под собой достаточного основания и делается не с материалистической, а по существу с дуалистической позиции, с позиции абсолютного противопоставления материального и идеального. А это возможно только в том случае, если материю и сознание рассматривать как независимые субстанции.

С другой стороны, если последовательно придерживаться той логики, которая исключает возможность рассматривать научную деятельность в качестве одного из видов практики, мы должны будем любую деятельность, связанную с мыслью, целью и т. д., исключить из пределов рассмотрения, т. е. другими словами, мы низведем человека до уровня механизма, автомата. Такая точка зрения, разумеется, не приемлема.

Понятно, что практику, как человеческую деятельность, нельзя понимать биехиористически, лишь как объективно-фиксируемое поведение людей. При таком толковании практика потеряла бы свой специфически человеческий характер и с одинаковым правом мы могли бы говорить о практике лунатика, идиота и т. д., вплоть до автоматов. Таким образом, «духовный момент» в практике обязателен, и дело лишь в том, как его в практику «ввести», чтобы сохранилась первичность материальной стороны.

Полностью соглашаясь с тем, что вопрос о соотношении теории и практики нельзя объяснить независимо от основного вопроса философии, мы в то же время считаем необходимым учитывать и положение В. И. Ленина об относительности противоположности материи и сознания: «Конечно и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным, а что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Отметим, что говоря о науке, мы имеем в виду экспериментальную науку, т. е. такие научные дисциплины, которые черпают свой фактический материал из эксперимента и наблюдения и выводы которой проверяются в эксперименте и наблюдении. Это научные дисциплины, как правило, связаны с производством и социально-преобразующей деятельностью людей. Безусловно, говоря о практике науки, мы не можем понимать под наукой только теории и самую науку в отрыве от трудовой и социально-преобразующей деятельности людей, вне той ее социальной функции, которую она фактически выполняет. Ведь, что значит, например, утверждение: практика науки оправдала диалектическое понимание действительности? Это означает, очевидно, то, что, если наука делается людьми, которые сознательно или неосознанно применяют диалектику, то эта наука успешно развивается (чего не было бы в противоположном случае) и служит удовлетворению потребностей производства и революционной деятельности.

<sup>41</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 151.

Основной гносеологический вопрос, о котором идет речь, это вопрос «об отношении мышления к бытию, ощущения к физическому»<sup>42</sup>, т. е. вопрос о соотношении отражения и отражаемого. Это ленинское положение позволяет, на наш взгляд, разрешить интересующий нас вопрос.

Научную деятельность, как и всякую другую деятельность человека, направленную в конечном счете на преобразование материальной действительности (см. также примечание 40), можно рассматривать в качестве практики в том случае, если мы можем указать на теорию, концепцию и т. д., реализацией которой и является наша деятельность. Только в этом случае деятельность выступает как нечто целое, в рамках которого противопоставление материального и идеального относительно и может в этой целостности рассматриваться как материальная деятельность. Указанную деятельность можно, в свою очередь, расчленить на материальный и духовный компоненты, но уже в другом плане. Продолжая это членение мы должны в конце концов прийти к воздействию на окружающий материальный мир, в том числе и к производственной деятельности. Последняя, как известно, всегда рассматривалась в марксизме в качестве основания иерархии видов практики.

Когда мы говорим о проверке истинности философских положений в их методологической функции, то наука рассматривается как объект приложения этих представлений, который должен строиться и изменяться согласно этим принципам. Научная деятельность в ее целостности, включающей эксперимент и наблюдение, в связи с ее производственными и социальными приложениями, и будет практической деятельностью, практикой, выявляющей истинность этих принципов<sup>43</sup>.

В связи с этим нельзя согласиться с точкой зрения И. Б. Новика, о том, что «в качестве критерия истинности философии выступает практика в форме всеобщности...». Общее не существует, как известно, реально само по себе, как реально целое, на что еще указывал Аристотель<sup>44</sup>. Проверять философское знание всеобщим в практике, это означало бы проверять абстракцией, а не реальной человеческой практикой.

Таким образом, на наш взгляд, вполне правомерно рассматривать практику научной деятельности в ее целостности,

---

<sup>42</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 148.

<sup>43</sup> Существенно для понимания этого процесса и то, что деятельность по изменению науки и научную деятельность невозможно разделить. Наука не есть некоторый пассивный, природный объект, к которому приложена деятельность философа, методолога.

<sup>44</sup> Это место из «Метафизики» Аристотеля приводит и В. И. Ленин, см. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 324.

как один из источников и как критерий истинности философского знания (в его методологической функции)<sup>45</sup>.

Все вышензложенное не значит, конечно, что философские положения есть только некоторые регуляторы нашей деятельности, не имеющие к действительности никакого отношения. Соблюдение законов диалектики только потому и может обеспечить «информативность» наших высказываний о мире, что эти законы отражают определенные стороны объективной действительности, выступают как онтологические законы. В то же время концепция М. Корнфорта имеет определенное отношение к тем спорам о соотношении онтологии и гносеологии в марксизме, которые еще не кончены. Из этой концепции следует, что онтологические положения философии должны быть сведены к определенному минимуму, а именно к такому, который обеспечивает «информативность» конкретнонаучных утверждений о мире<sup>46</sup>. Если мы выйдем за эти пределы, то онтологические положения утратят философскую специфику, их существование в смысле философского положения не будет оправдано. Заменить конкретно научные положения в настоящее время они уже не могут и не должны. Это следует не только из теории, но и из непосредственного обобщения самого недавнего опыта. Сказанное не значит, что, по мнению автора, существует или может существовать какой-либо готовый рецепт, позволяющий проводить границу между необходимой и излишней онтологией. Никакой априорности, как уже указывалось, здесь быть не может, критерием может служить лишь практика науки, а не сама философия или соответствие здравому смыслу.

Если высказанные выше положения соответствуют действительности, то философские законы являются относительно независимыми от конкретных наук и предшествующими этим наукам на каждой стадии их развития как налагающиеся на наше мыш-

<sup>45</sup> Разобранная точка зрения, на наш взгляд, прекрасно иллюстрирует ленинское положение о том, что критерий практики «настолько «неопределенен», чтобы не позволить знаниям человека превратиться в «абсолют», и в то же время настолько определен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 145—46). Рассмотренный выше подход позволяет понять, почему практика столь «либерально» относится к научным теориям и столь «беспощадно» к агностицизму и идеализму.

<sup>46</sup> Нет основания думать, что указанный минимум может оказаться равным нулю, т. е., что онтологию можно целиком и полностью исключить из философии и свести философию только к гносеологии. Несостоятельность попыток отказаться от всяких высказываний об объективном мире от всякой онтологии, доказана историей всех субъективно-идеалистических попыток подобного направления. Принятие подобных субъективистских программ означало бы по существу ликвидации не только «метафизики» не у науки вообще (см., напр., Д. Льюис. Наука, вера и скептицизм. М., 1966; В. А. Лекторский. Аналитическая философия сегодня. — «Вопросы философии». 1971, № 2). Кроме того, какая-либо онтология подразумевалась даже в крайне субъективистских направлениях.

ление условия, соблюдение которых делает научное познание возможным. Подчеркнем еще раз, что речь идет не о всякой философии. Что идеализм несовместим с наукой, что применение его концепций в качестве методологических или вообще невозможно, или ведет к уничтожению науки как таковой, неоднократно подчеркивалось в марксистской литературе<sup>47</sup>.

Обратим также внимание на то, что, как указывалось, предшествование философских положений конкретному научному опыту еще не означает априорности.

Различие между принципами и законами относительно. Одни и те же высказывания могут, в зависимости от конкретных обстоятельств, выступать и в качестве законов, и в качестве принципов. Те же законы диалектики, рассматриваемые с точки зрения философии, являются законами, в отношении науки же они функционируют как принципы, согласно которым она должна развиваться, выступают в роли эвристических принципов. Другими словами, если законы науки являются отражением необходимых взаимосвязей в актуальном знании, то принципы играют существенную роль именно в процессе познания, в развитии знания. Принципы указывают нам, какую форму должно принять готовое знание, что нам именно следует искать.

Закон, будучи универсальным суждением, знанием необходимых связей, позволяет распространить знание на область возможного, того, чего еще нет в действительности, что человеку предстоит еще делать. Следовательно, закон можно рассматривать как путь, который ведет от знания к практике, как то, что делает знание практически используемым, устанавливает границу между возможным и невозможным в данных условиях. Именно закон, установление закона, является целью познания, а не факты, вопреки весьма распространенному мнению. Применение же принципов (разумеется, правильных) в научном познании делает это познание возможным.

Понимая знание достаточно широко, можно утверждать, что человек знал законы и исходил из принципов и в донаучный период своей деятельности, хотя вне пределов науки такое знание может приобретать весьма уродливую форму (так магию, например, иногда рассматривают как гипертрофию принципа всеобщей связи).

По той же логике, согласно которой законы диалектики выступают по отношению к науке в целом в качестве принципов, должны существовать и принципы конкретных наук, отлич-

<sup>47</sup> Факт, что существуют ученые, стоящие на идеалистической точке зрения, никоим образом не противоречит приведенному выше положению. Во-первых, то рациональное содержание, которое имеется в любой идеалистической точке зрения, может соответствовать ограниченной предметом и временем практике той науки, которой данный ученый занимается. Во-вторых, противоречие между философскими взглядами и деятельностью человека в какой-либо конкретной области не очень-то редкое явление.

ные от философских положений. Практика каждой научной дисциплины, взятая в отдельности, не совпадает с практикой науки в целом, составной частью которой она является. Специфика конкретной науки, а тем самым и ее принципов, определяется уровнем развития данной науки, ее историей, методами, предметом.

Для физики в качестве такого принципа можно рассматривать принцип сохранения энергии. Согласно принятой нами терминологии, принцип сохранения энергии можно сформулировать следующим образом: в любых процессах (известных или до сих пор неизученных) энергия, не исчезая бесследно и не возникая из ничего, должна переходить из одного вида в другой в эквивалентных количествах. Как вывод из такого принципа следует, что при изменении некоторого вида энергии данного физического объекта, должно существовать эквивалентное изменение энергии (с обратным знаком) некоторого другого вида или в другом объекте. Этот другой объект или другой вид может быть неизвестен до определенного времени и ненаблюдаем (нейтрино). Принцип сохранения энергии утверждает, что такой объект, такой вид энергии должен существовать.

Закон сохранения энергии, наоборот, связывает между собою эквивалентные количества уже известных видов энергии (закон Джоуля-Ленца, например) или устанавливает неизменность энергии данного вида в изолированной системе, если качественного превращения энергии не происходит.

Принцип сохранения энергии не обосновывается, не доказывается в самой физике (отсюда и неоднократные колебания физиков по вопросу о применимости этого принципа). Это относится и к любому другому принципу науки. Принцип оправдывается или не оправдывается в ходе развития науки; обосновываются, доказываются в пределах данной науки законы, а не принципы. Тем самым законы принадлежат к ведению той науки, где они сформулированы.

Принципы же конкретных наук, если по отношению к ним не имеется более общих конкретных же наук, представляют, на наш взгляд, именно ту область, где конкретные науки должны сотрудничать с философией. Философия играет определенную роль при формулировке общих принципов конкретных наук (принцип причинности при формулировке принципа сохранения энергии) и при их обосновании и понимании. Такое обоснование и понимание принципов существенно, например, в том случае, когда возникает сомнение в применимости принципа, требуется представление о возможных границах его использования и т. д. Отрицание здесь роли философии есть тоже эмпиризм, даже если в пределах конкретной науки настойчиво подчеркивается значение и роль теории.

---

Поступила в редакцию 1 ноября 1972 г.

## ОТРАЖЕНИЕ СТАНОВЛЕНИЯ КАТЕГОРИИ ЦЕЛИ В РАЗВИТИИ ЯЗЫКА

М. Г. Макаров

Возникновение всеобщих категорий в их значении коренных структурных связей мышления относится к периоду становления человеческого сознания. Они возникли в своей сущности, как фиксация некоторых инвариантов трудовых операций, отвечающих определенным закономерностям природы, и, тем самым, — как отражение этих закономерностей. Практическое происхождение особенно очевидно у категории цели, непосредственно отражающей закономерность познания и практики человека.

Известно, что положение о практическом генезисе категорий, о выражении в них человеческой активности, может быть истолковано также в смысле отрицания отражательной природы категорий, отрицания существования у них объективной основы во внешнем и независимом от человека мире. Если опасность перехода таким образом на позиции субъективного идеализма некоторых авторов как будто не очень смущает, то сближение с телеологией способно испугать даже наиболее рьяных неопозитивистов. Такое сближение же оказывается неизбежным при указанном толковании происхождения и природы причинности, отношения ее к цели. Это подтверждается данными истории философии, позитивизма — в особенности.

С точки зрения О. Конта, понятия действующей и конечной причин возникают, согласно его делению, на теологической стадии развития науки, выражая неправомерные попытки человеческого духа проникнуть в интимную сущность вещей. На высшей, позитивистской стадии человеческое познание отказывается от поисков объяснения происхождения и назначения мира, а также внутренних причин явлений, полностью переключаясь на исследование законов. Феноменалистически понимаемая категория закона противопоставляется категориям причины и цели. Она выражает инвариантное отношение последовательности и сходства явлений, данных нам непосредственно в опы-

те<sup>1</sup>. Только открытие законов и сведение их ко все более и более общим объявляется задачей науки. Исследование же действующих или конечных причин лишено какого-либо смысла. Эти понятия возникли на основе прирожденной тенденции человека переносить понимание им собственной природы на общее объяснение всех явлений. Человек с необходимостью рассматривает самого себя как центр всего мира. Он не способен к другому объяснению явлений, кроме как путем уподобления их, насколько возможно, собственным действиям. Результатом такого объяснения по аналогии с нашими произвольными действиями являются заблуждения, в которых возникновению явлений природы придается характер процессов, обусловленных внутренними или внешними действиями воли<sup>2</sup>. Именно такого рода заблуждением является телеологическая концепция конечных причин, как будто решительно отвергаемая Кантом. Постепенное освобождение от антропоморфных представлений служит неопровержимым признаком философской зрелости научного исследования<sup>3</sup>.

Кажущаяся механико-материалистической критика телеологии у Канта имеет под собой совсем не материалистическую основу. Единственная достоверная реальность — явления нашего чувственного опыта. Только в ходе собственных действий нам дается в чувственном опыте внутренняя генетическая связь явлений — наших волевых побуждений и действий. Утверждение о существовании генетических связей вне нас является непозволительным переносом того, что свойственно только нам, на непознаваемые отношения сущностей внешнего мира, будь то утверждения о целях в природе или о действующих, естественных причинах. Отбрасывание телеологии с этих субъективно идеалистических и агностических позиций оплачивается ценою отказа от причинности.

С легкой руки Канта борьба против телеологии стала нередко связываться в буржуазной философии с борьбой против доктрины причинности, детерминизма. Это находится в вопиющем противоречии со всем историческим опытом развития философии и науки, но зато хорошо отвечает феноменологической природе позитивизма. От контекста полемики, от особенностей исторических условий и своеобразия каждого отдельного философа зависит, что в тот или иной момент является доминирующим, выдвигается на первый план: критика телеологии или борьба против закона причинности.

Итальянский философ Ческа, находившийся под сильным влиянием философии позитивизма, писал в работе, посвященной

<sup>1</sup> А. Comte, Cours de philosophie positive, Paris, 1864, t. 1, p. 9.

<sup>2</sup> Там же, т. IV, стр. 170.

<sup>3</sup> Там же, стр. 468.

происхождению принципа причинности, ссылаясь на только что рассмотренные нами высказывания О. Конта: «... принцип причинности есть ни что иное как применение ко всем явлениям понятия действующей силы, воспринимаемой нами во взаимоотношениях между нашими желаниями и течением наших идей, и является как таковой продуктом нашего изначального инстинкта антропоморфизации»<sup>4</sup>. Развитие научного детерминизма происходило в направлении постепенного освобождения от антропоморфизма, но все же до сих пор понятие причины содержит еще элементы, полученные путем аналогии с нашей внутренней природой. Ческа подчеркивает, что имеется в виду не аналогия между отношениями вещей и нашей физической деятельностью по изменению предметов, а аналогия именно между отношениями вещей и движениями нашей воли<sup>5</sup>.

Критика антропоморфизма позитивизмом превращается в простую маскировку опровержения причинности. Но борьба против причинности, естественно, может быть связана с утверждением телеологической тенденции. Проявление этой тенденции у некоторых позитивистов представляет собою завершение своего рода круга: начав с отрицания телеологии за ее антропоморфизм, позитивисты подошли в ряде случаев к открытому восстановлению телеологии.

Мах в подкрепление позитивистской версии об антропоморфическом характере причинности пытался опереться на историю развития сознания человека. Дикарь, увидев в природе странные для него явления, инстинктивно проводил аналогию между ними и своими собственными действиями. «Благодаря этому в нем является проблеск мысли о своей и чужой воле»<sup>6</sup>. Из возникающих таким образом анимистических представлений и ведет якобы свое начало «действующая причина». Телеологическая тенденция во взглядах Маха скрывается в особенности в волюнтаристском элементе его путаной философии, заимствованном у Шопенгауэра. Вслед за последним Мах утверждает, что действие воли проявляется в приспособлении организмов. Сфера действия воли шире пределов сохранения вида. «Воля сохраняет род, когда стоит его сохранить, и уничтожает его, когда дальнейшее существование его перестает быть полезным»<sup>7</sup>. Мах признает близость своих взглядов телеологическим теориям неоламаркистов. В особенности он опирается на учение Геринга и Семена о «памяти организмов»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> G. Cesca, L'origine del principio di Causalità, Verona-Padova, 1885, p. 58.

<sup>5</sup> Там же, стр. 62.

<sup>6</sup> Э. Мах. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908, стр. 95.

<sup>7</sup> Там же, стр. 85.

<sup>8</sup> Там же, стр. 60, 77.

Телеологический характер в философии эмпириокритицизма имеет и принцип «экономии мышления» или «наименьшей траты сил». По мысли Авенариуса, данный принцип должен служить проявлением всеобщего первичного начала целесообразности. В силу принципа «наименьшей траты сил», этого «корня философии», согласно Авенариусу, из научного опыта должно быть исключено все то, что хотя и известно мыслящему индивиду, но взято не из данных чувственного опыта, а привнесено самим субъектом. Формы активной деятельности мышления, категории представляют собою внесение в опыт посторонних ему, человеческих конструкций. Сила, причинность — «антропатические» понятия, лишь количественно отличающиеся от анимистических представлений дикаря. «Причинность мы лишь сами мысленно привносим в цепь событий почти так же, как фетишизм создает одушевленный предмет, лишь мысленно привнося человеческую душу»<sup>9</sup>. Если все, что непосредственно не познается нами в ощущении, должно быть отброшено в интересах «экономии мышления»: причинность, необходимость, субстанция и т. д., то логически последовательным было бы выбросить и сам первоначальный принцип целесообразности, т. е. «экономным», целесообразным было бы отказаться от самой целесообразности. Но целесообразность изначальна, необъяснима, надопытна, то есть как и полагается в телеологической системе.

Современным неопозитивизмом закон причинности сводится, как известно, к группе формально-логических правил, позволяющих осуществлять приблизительные предсказания будущего опыта. Любой выход за пределы этого значения, приписывание причинности чего-то большого, означает, с точки зрения неопозитивистов, остаток анимистических представлений. Происхождение категории причинности, связанной с убеждением в объективной необходимости причинной обусловленности явлений, объявляется в соответствии с традициями позитивизма результатом самонаблюдения и веры в существование духов<sup>10</sup>. Некоторые неопозитивисты доходят даже до объявления категории причины формой панпсихизма, предполагающей в вещах существование скрытого агента, «автора», аналогичного сознанию<sup>11</sup>. Если же «причинная наука мистична», детерминизм «анимистичен»<sup>12</sup>, то отпадает всякое основание для противопоставления и предпочтения детерминизма телеологии. Тем самым неопозитивизм непосредственно соприкасается с открыто телеологиче-

<sup>9</sup> Р. Авенариус. Философия как мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры сил. СПб., 1899, стр. 7.

<sup>10</sup> А. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, London, 1961, p. 186—188.

<sup>11</sup> M. Riesen, *Causation, action, und creation*, «The Journal of Philosophy», Vol. XXXVII, N 18, 1940, p. 492.

<sup>12</sup> Э. Мах. Указ. соч., стр. 498.

скими концепциями религиозной философии. В частности, профессор Падуанского университета телеолог М. Джентиле использовал эти неопозитивистские идеи для обоснования указанных концепций. Как телеология, так и антитеология, отстаивающая принцип причинности, представляет собою антропоморфизм. Только первая рассматривает вещи в форме деятельности человека во всей ее сложности и открывает поэтому возможности для неограниченного развития познания, вторая же переносит на всю природу структуру простейших, механических действий человека, ставя препятствия для более глубокого познания. Обе — «два различных и противоположных способа рассмотрения действительности, но являющиеся в равной мере финалистическими»<sup>13</sup>.

Как можно было убедиться, выведение категорий только из активности человеческой деятельности, доходящее до отказа от признаний у них основы во внешней природе, неизбежно приводит в вопросе происхождения категорий причины и цели к отождествлению их отношения к действительности, к утверждению первичности телеологии по отношению к детерминизму. Оно исходит из представления о раннем человеке как о поглощенном внутренней рефлексией, из тезиса о первичности самосознания, определяющего развитие мышления, его операциональных структур. Практика при этом так или иначе сводится к ее идеальному и субъективному моменту.

В то же время, как это, в частности, показывают исследования детской психологии, на первых этапах на самом деле существует недифференцированность целевых и причинных отношений, их известное слияние. Следует предположить существование на этой ступени развития нерасчлененной структуры мышления «причины — цели» как своего рода протокатегории, что объясняется упомянутым происхождением категорий, тем, что целенаправленная практика человека обосновывает представление о причинности<sup>14</sup>. Первые осознаваемые причинные связи — это связи между воплощенной в действии, в применении средств целевой задачей и условиями и результатами практических действий. Однако этот телеономический аспект отнюдь не должен с необходимостью носить телеологического, в смысле идеализма, характера. Мы не можем согласиться с встречающимся в нашей литературе пониманием этого аспекта формирующейся категории причины в духе приводившихся выше взглядов позитивистских и других направлений. Так, А. А. Кузьмина в своих работах по вопросу генезиса категории причинности утверждает,

<sup>13</sup> М. Centile, *Il finalismo come atteggiamento della coscienza e della mente*. — «Causalità e finalità», Firenze, 1959, p. 198.

<sup>14</sup> Л. О. Резников. *Образование понятий в свете истории языка*. — «Философские записки», 1946, 1, стр. 230.

что «мыслительные формы выражения причинных отношений применяются сначала не по отношению к объективному внешнему миру, а для объяснения мотивов поступков человека. Отсюда становится понятной первоначальная тесная связь причинного объяснения с целевым»<sup>15</sup>.

Не субъективный, идеальный аспект практики, осознанный человеком позднее, а ее материальная сторона, включающееся в нее взаимодействие вещей, явились подлинной основой и источником возникновения как категории причинности, так и других форм мышления. Именно такой смысл имеет тезис В. И. Ленина о том, что практика закрепляется в сознании человека фигурами логики. «Самые обычные логические фигуры... суть школьно размазанные... самые обычные отношения вещей»<sup>16</sup>. Расчленение протокатегории цели-причины на ее уровнях словесного выражения, интерпретации, сознательного применения могло произойти только в связи с началом выделения и осознания психических процессов как отличных от физических взаимодействий, с возникновением самосознания, а также развитием категории субстанции и представлений о времени.

Следы процесса эволюции, переплетений и дифференциации категорий группы причины-цели, как и следы развития других групп основных категорий, можно обнаружить в истории языков. Конечно, при рассмотрении исторической эволюции словесных выражений категорий и сопоставлении недопустимо делать прямые выводы о соответствующих изменениях в категориях в целом, забывая о различиях уровней рассматриваемого процесса.<sup>17</sup>

Цель, как мы видели, должна была носить вначале в сознании весьма неотчетливый характер, будучи неотдифференцированной от представлений о средстве, способе действия, объекте воздействия, зависимости изменений объекта от свойств средства. Вполне правомерно поэтому предположить, как это делает В. В. Бунак, что первые слова человека (или недифференцированные еще звуковые сочетания) «объединяют в неразрывном комплексе обозначение акта поведения, его цель, средство, вероятно также применяемое орудие».<sup>18</sup> Огромное расстояние отделяет эту гипотетическую ступень в развитии мышления и языка даже от самых архаичных форм, сохранившихся

---

<sup>15</sup> А. А. Кузьмина. Категория причинности и практика. М., 1964, стр. 63; см. также А. А. Кузьмина. Роль практики в процессе исторического образования понятия причинности. Автореферат, Л., 1958, стр. 14.

<sup>16</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 159.

<sup>17</sup> См. М. Г. Макаров. Об уровнях категорий. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 273, Труды по философии, XV, 1971.

<sup>18</sup> В. В. Бунак. Происхождение речи по данным антропологии. Происхождение человека и древнее расселение человечества. Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. 16, 1951, стр. 274.

в доступных изучению языках. Поэтому данные о развитии языковых выражений категории цели ни в коем случае нельзя считать историей происхождения самой этой категории как формы сознания, а также близких к ней форм мышления. Все же эволюция языка, в особенности этимология соответствующих слов, предоставляет весьма интересные свидетельства более позднего развития рассматриваемой реальной формы мышления, ее концептуальных выражений и взаимосвязей с другими формами. Обнаруживающиеся при этом тенденции исторических изменений значений слов в значительной мере отвечают устанавливаемым диалектикой логическим связям соответствующих категорий и общим тенденциям развития познания.

Одной из таких тенденций является дифференциация и одновременно обобщение знаний. Приведем в качестве примера санскритское *ārtha* — «цель», которое означает также — «дело, вещь, занятие; имущество, богатство, выгода» (образуется путем прибавления личного окончания *th*).<sup>19</sup> Оно связывает между собой три рода значений: объекта человеческих стремлений, средств его достижения, субъективной потребности — цели и желания.<sup>20</sup>

Корень этого слова *ag* — первоначально — «планомерное накладывание друг на друга бревен при постройке деревянных жилищ», «прилаживание».<sup>21</sup> Производное от *ārtha* — *arthakriyāsiddhi* означало в VII в. до нашей эры реализацию некоторой конкретной материальной цели-потребности, такой, как, например, варка риса при помощи огня. Через полтора столетия это же слово выражало уже абстрактное понятие действия в отношении желаемого или нежелаемого предмета вообще.<sup>22</sup> Еще позднее, в буддийской литературе, *ārtha* приобрело еще более абстрактное значение «смысла жизни».<sup>23</sup> Подобным же образом санскритские *ketu* — «образ», «знак», фиксирующее некоторую цель, а также *praketa* — «предвидение будущего», происходящие от *cit* — «распознавать при освещении, освещая», выражали первоначально разграничительную линию между днем и ночью — зарю, а также момент вспыхивания разводимого огня.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> K. Johansson, Eine analoge Neubildung der Verbalflexion im Aind. und Bult.-slavischen, — «Leitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete d. indogermanischen Sprachen», B. XXXII, 1893, S. 443.

<sup>20</sup> H. Zimmer, *Philosophies of India*. New York, 1951, p. 35.

<sup>21</sup> A. Walde, *Vergleichendes Wörterbuch d. indogermanischen Sprachen*. Berlin und Leipzig, 1930; Э. А. Макаев, Структура слова в индоевропейских и германских языках. М., 1970, стр. 82.

<sup>22</sup> S. Dasgupta, *A History of India Philosophy*, Vol. X, Cambridge, 1957, p. 163.

<sup>23</sup> C. Kuhnana Raja, *Some Fundamental Probleme in Indian Philosophy*. Delhi, 1960, p. 400.

<sup>24</sup> L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*. Paris, 1955, p. 29.

В ряде случаев указанная дифференциация включала в себя разграничение значений «цель» и «причина». Частичное совпадение или близость лексического и грамматического выражения причинных и целевых связей является общей закономерностью для языков различных систем. Это, в частности, имеет место в эволюции соответствующих предлогов. Недифференцированные предлоги существуют во многих языках. Так, немецкое *wegen*, эстонское *et*, финское *tähden*, русское «из-за», монгольское *tula*, в языке голо *tá fé* и т. д. могут выражать как каузальные связи, так и отношение цели. В немецком языке большинство элементарных конструкций с союзом *damit* и некоторые конструкции с *das* могут быть отнесены как к причинным, так и к целевым предложениям. В языке хауса «причина» — *sabo* вводится в роли союза-предлога также для выражения одинаково как причинных предложений, так и придаточных предложений цели.<sup>25</sup> В таитянском языке одно из обозначений самого понятия «цель» совпадает с обозначением причины (*tumu*).<sup>26</sup>

Было бы в высшей мере ошибочно на основании приведенных фактов языка заключать об отсутствии дифференцированности категорий причины и цели в мышлении этих народов, или точнее — о неспособности дифференцировать данные отношения, когда различие их приобретает практическое и познавательное значение. В некоторых случаях способность разграничения различных аспектов, нюансов причинных и целевых связей фиксируется в специальных структурах языка недавно еще отсталых народов. Так, например, исключительно тонкое выражение оттенков значений целевых зависимостей, аспектов целенаправленности имеется в грамматике селькупского языка (специальные падежи, выражающие назначение, причинно-целевую связь, направление, предел движения).<sup>27</sup>

Нередко причинно-целевые предлоги указывают на тесную связь не только между соответствующими категориями, но и — с представлениями о пространственных, временных характеристиках действия, материале, способе деятельности. Сарыкольский предлог *az* служит для обозначения исходного пункта в пространстве и времени, а также причины, цели, материала, из которого что-нибудь сделано, места прохождения через что-либо, а также — сравнения.<sup>28</sup> Послеслог *avon* в этом же языке указывает одновременно на лицо, ради которого совершается дей-

<sup>25</sup> Ю. К. Щеглов. Очерк грамматики хауса. М., 1970.

<sup>26</sup> T. Jaussen, Grammaire et dictionnaire de la langue tahitienne. Paris, 1969.

<sup>27</sup> А. И. Кузьмина. Безличное склонение имен существительных в селькупском языке. — «Вопросы языка и литературы», вып. II, ч. I, Новосибирск, 1968.

<sup>28</sup> Т. Н. Пахалина. Сарыкольский язык. М., 1966, стр. 59.

стве, как на цель, на причину и на то, о чем идет речь.<sup>29</sup> В суахили предлог kwa означает: орудие и образ действия, направление, причину, временное отношение, а также, в своей усложненной форме, — цель.<sup>30</sup> В некоторых дравидийских языках представление о способе действия закрепилось только в значении форм, выражающих целевые отношения, тогда как обозначение причинной зависимости отдифференцировано от обозначения цели. Так, при целевых предложениях за глаголом следуют большей частью слова «как», «тем способом», «так».<sup>31</sup> Старорусский послеслог «дѣля» помимо причины и цели выражал значения действия, средства и образа действия, а также — значение «об, что качается до».

Этимология слов, обозначающих понятие цели, показывает тесную связь его с понятиями пользы, целесообразного, упорядоченного способа действия и, через это, — закона, порядка, структуры. Artha того же корня, что и другое санскритское слово ṛtā — «подходящий, правильный». Производное от последнего — ṛtām означало «гармоничный священный порядок».<sup>32</sup> Санскритское ṛti-h — «способ, искусство». Отсюда же происходят латинские ars — «искусство» и arma — «орудие, оружие», армянское ard — «структура, постройка, орнамент». Русское «конец», одним из значений которого было «цель» (то же — в польском и словенском языках), имеет корень «кон» — «начало, ряд, порядок, закон» — от индоевропейского ken — «прорасти, высовываться, определенным образом, упорядоченно являться, начинать». Интересно сочетание в этимологии этого выражения цели противоположных значений «начала» и «конца», позволяющее выразить также «упорядоченность, закономерность». Сходный путь проделало и английское end — «цель, результат, конец, край», связанное с латинским ante — «перед, до, раньше».<sup>33</sup> Аналогично в генетически и структурно глубоко отличным от индоевропейских таитянском языке horea означает также «цель», «конец» и «пользу» одновременно. Со значением «расти», «происходить» связано другое словесное выражение понятия цели — tumu (означающее также «корень» и «ствол»)<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Т. Н. Пахалина. Указ. работа, стр. 62.

<sup>30</sup> Н. В. Громова. Части речи в языках банту и принципы их разграничения. М., 1966, стр. 98.

<sup>31</sup> Н. Jensens. Grammatik der Kanaresischen Schriftsprache. Leipzig, 1969, S. 155.

<sup>32</sup> A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch d. indogermanischen Sprachen. Отсюда же древнеиранское aretha — «польза, закон». См. А. Fick, Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen. Göttingen, 1909.

<sup>33</sup> W. Skeat. Etymological Dictionary of the English Language, 1924.

<sup>34</sup> T. Jaussen. Grammaire et dictionnaire de la langue tahitienne, pp. 94. 144, 178.

Связь слов со значениями «порядок, искусство, орудие» и т. д. с понятием цели не порывалась. Последнее подтверждается тем, что, в некоторых случаях эволюция данной группы слов приводила вновь к принятию значения «цели». Так, старонемецкое *gätep* «стремиться к чему-то», в средневерхне-немецком *gät* — «цель». Немецкое *Ziel* (от которого, через посредничество польского языка, происходит и наше «цель») восходит к предполагаемому общиндоевропейскому корню *del* — «то, во что метят», а также — «стремиться, рассчитывать, считать», общему в свою очередь с *delo* — «раскалывать, разделять».<sup>35</sup> От этого же корня — греческое *dólos* — «хитрость», латинское *dolo* — «обдывать топором, обтесывать», готское *gailis* — «пригодный, удобный».<sup>36</sup> В японском языке оборот цели — «для того, чтобы» — выражается существительным *tame*, собственное значение которого — «польза», или *tame ni* — «для пользы».<sup>37</sup>

Значения слов, выражающих отношения цели и причины, исторически тесно связаны со значениями пространственных и, в меньшей мере, временных отношений. Это в особенности имеет силу опять-таки в отношении предлогов, выражающих причинные и целевые зависимости. Так, в развитии египетского языка предлог *m* обозначал первоначально положение внутри более или менее точно ограниченного пространства, затем этот же предлог получил способность указывать не только на статические пространственные отношения, но и на динамику и направление движения из некоторого пространства или в него. На этой основе данный предлог смог выражать еще более отвлеченные значения совместности, цели, причины, времени.<sup>38</sup> На базе пространственно-временной семантики возникли причинные и причинно-целевые предлоги также и в славянских языках.<sup>39</sup> Эстонский предлог *räast* — «после, спустя, по причине, из-за, ради» происходит от *räga* — «задняя часть, задник». То же самое относится и к ижорскому *regäst* (ср. *laevapregâ* — корма, *joepregâ* — заводь, *serupregâ* — лопасть весла и т. д.). В языке нивхов, особенности производственного быта и географических условий жизни которых потребовали необычайно тонкого развития понятий, отвечающих пространственной

<sup>35</sup> A. Walde. Vergleichendes Wörterbuch d. indogermanischen Sprachen.

<sup>36</sup> W. Prallwitz. Etymologischen Wörterbuch der Griechischen Sprache. Göttingen, 1892.

<sup>37</sup> Л. П. Якубинский. История древнерусского языка. М., 1953, стр. 258.

<sup>38</sup> Н. С. Петровский. О предложном типе связи в сложных предложениях египетского языка. — «Филология и история стран зарубежной Азии и Африки». Тезисы докладов, ЛГУ, 1966, стр. 43.

<sup>39</sup> См. В. И. Кодухов. О причинных союзах в связи с развитием сложноподчиненных предложений. — «Известия АН СССР», сер. литературы и языка, т. XXV, в. 5, 1966.

ориентировке, суффикс направительного падежа для выражения цели присоединяется к форме будущего места действия (— ныфто).<sup>40</sup> Kohi в эстонском — «место», а в близком эстонскому вепском языке и в некоторых карельских диалектах (kohita) означает «цель», «направление». В прибалтийско-финских языках одним из выражений понятия «цель» служат производные от suu — «рот», обозначающие «направление» (т. е. то, куда говорящий повернут лицом, ртом). Эстонское suund — «направление», в диалектах означает «цель», финское suunta — «часть света, направление, цель», карельское suunda — «цель».

Все же на основании приведенных и подобных им фактов нельзя делать вывод, что формирование категории пространства, а затем — времени всегда «и исторически и логически предшествует и подготавливает формирование категории причинности» в ее неразрывной связи с категорией цели.<sup>41</sup> Нам кажется, что дело обстоит значительно сложнее. Конечно, если рассматривать не историю форм человеческого мышления, а историю развития психики вообще, то утверждение о первичности пространственных представлений по отношению к причинным представлениям и понятию причины представляется бесспорным. Концепция же, согласно которой человек в своем историческом развитии первоначально осознавал и формировал в виде понятий пространственные отношения, то есть связи сосуществования как доступные непосредственному наблюдению, затем — временные отношения, и только после них и на основе их развития — причинные зависимости, так или иначе невольно исходит из представления о становящемся человеке, как о пассивном созерцателе окружающей действительности. Нам думается, что простой линейной последовательности в возникновении основных категорий причины, цели, пространства, времени и некоторых других вообще не могло быть. Вероятнее всего имел место длительный период становления их комплекса в процессе деятельности, важнейшим моментом которой, специфическим для человека, являлось все более осознаваемое использование причинных отношений. В этом процессе происходили дифференциация, генерализация, взаимовлияние представлений форм мышления, первичных понятий. Шаг вперед в развитии одного из них стимулировал развитие других, а последнее в свою очередь требовало уточнения первого. Эволюция происходила по спирали, ось которой составляло осознание материальных взаимодействий процесса практики. Следует заметить, что и в развитии мышления ребенка, представляющего собой, конечно, явление другого порядка, «поразительным ока-

<sup>40</sup> Е. А. Крейнович. Выражение пространственной ориентации в вивхском языке. — «Вопросы языкознания», 1960, № 1, стр. 89.

<sup>41</sup> А. Спиркин. Происхождение сознания. М., 1960, стр. 337.

зывается значительно более высокое решение причинных задач сравнительно с пространственными». <sup>42</sup> Указанный же факт развития во многих языках причинных и целевых предлогов (а также союзов) на основе причинно-временных может быть объяснен поздним появлением соединенных этими частями речи сложных предложений и относительной самостоятельностью в развитии языка. <sup>43</sup> Кроме того, этимология слов, выражающих понятия цели и причины, показывает в значительном числе случаев их происхождение от корней, обозначающих определенного рода действия и связанные с этими действиями предметы. <sup>44</sup> Пространственная же характеристика, нередко содержащаяся в них, относится обычно к направлению этого действия. Может показаться, что латинское *finis* — «граница, цель, конец», от которого происходят обозначения «цели» в романских языках, а также философские термины: *causa finalis*, «финальность», «финализм», подтверждают первичность пространственно-временных значений. На самом же деле *finis* восходит к *figo* — «вбивать, приколачивать, пронзать» и его семантическое поле образуют отнюдь не просто выражения геометрических или временных отношений, а слова: «зарождаться» (литовское *dýgti*), «кинжал» (гальское *dag*) и т. д. <sup>45</sup> В этимологической литературе подчеркивается вещественный первоначально характер смысла латинского слова *finis*. Это часто — дерево, служившее отметкой на меже между участками. Отсюда *finitor* — «землемер». <sup>46</sup> Значение «конец» входит так или иначе в значе-

<sup>42</sup> А. А. Люблинская. Причинное мышление ребенка в действии. — «Известия Академии педагогических наук РСФСР», отд. психологии, 17, 1948, стр. 35.

<sup>43</sup> См. А. А. Кузьмина. Категория причинности и практика, стр. 59—61.

<sup>44</sup> Выдвигавшееся некоторыми исследователями предположение о происхождении немецкого *Ziel* от *Zeit* (F. Kluge, *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, Strassburg, 1883.) не находит подтверждения в более поздних трудах по этимологии (см. A. Walde, *Vergleichendes Wörterbuch d. indogermanischen Sprachen*). Серьезные возражения выдвигаются также и против выведения русского предлога «для» из обозначения пространственного расположения. В древнерусском языке существовало слово «дѣль» со значением «раздел», «часть». В одной из падежных форм это слово приобрело производное значение «со стороны», «что касается стороны, части, раздела, а после утраты предметного значения — «около», «что касается», «что де». В зависимости от речевой ситуации эта падежная форма могла обозначать движение мимо предмета, через предмет, от начала или конца предмета, а также — предмет как ориентировочный пункт разнонаправленных действий. (см. М. Лозбэ. Послеслог «дѣля» — предлог «для» в древнерусском языке. Этимологические исследования по русскому языку, вып. VI, М., 1968, стр. 80). Обратим внимание на интересный семантический параллелизм между «дѣль» — «для» и «раздел», «часть» и эстонским *jaoks* — «для», вариантом *jagu* — «часть», «доля».

<sup>45</sup> A. Walde. *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1906.

<sup>46</sup> A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris, 1954, t. I, p. 421. Здесь легко можно видеть аналогию с грече-

ния большинства слов, выражающих понятие цели, но не в смысле «конца пространственного или временного отрезка» в отрыве от практической деятельности, а в смысле «завершения действия». Английское goal — от предположительного древнеанглийского gāl — «преграда, препятствие». Французское but — «цель» — от корня bout — «край, конец» (от франкского būtan, būtōn — «бить», «вырастать»), значение которого слилось со значением butin — «добыча»,<sup>47</sup> что соответствует, как мы только что видели, общим тенденциям развития семантики рассматриваемых слов. Китайское dschung и греческое τέλος имели одним из своих первоначальных значений «место поворота в беге».

Первоначальное значение telos — не весьма абстрактное выражение завершения вообще, а — производное от «поворот», «вращение», «связь», «кольцевая повязка», «узы», — «граница», «межа» — (место, где пахарь поворачивал во время вспашки)<sup>48</sup> (ср. латинское finis, русское «кон»). Затем уже это слово, при подчеркивании связанного с ним смысла полноты, непрерывности («кольцо»), обозначало «венок», «корону», которыми увенчивался победитель, а также событие или действие во времени, воплощением которых был этот венок (ср. русское «увенчать»). Существовавшая на ранних стадиях развития потребность в конкретном, вещественном референте общего понятия, представление последнего в неразрывной связи с субстанциональным объектом, привело к значительной многозначности слова telos.<sup>49</sup> (Ср. латинское finis, таитянский tumu).

Не содержат в себе элемента пространственного отношения и значения многих слов, выражающих понятие причины. Санскритское hetu происходит от he — кидать, латинское causa — от kudo — «колотить, бить, ковать», греческое αίτιος — от кор-

---

ским telos, а также с финским tähden — «ради, для» (от tehdä «делать»), русским «для». Старорусский послеслог «дѣль» связывается со словом «дѣль» в значении «борозда», «межа», «предел», то есть в значении того, что разделяет определенное пространство на две части. Это слово употреблялось и в значении действия, процесса — «дележ», «раздел». Слово «дѣль» обозначало нечто, относящееся к тому, что разделяет, к пределу и т. д., а также — часть, получающуюся после разделения предмета. (см. М. Лозбэ. Указ. статья, стр. 80—82).

<sup>47</sup> E. Gammillscheg. Etymologisches Wörterbuch d. französischen Sprache, Heidelberg, 1928.

<sup>48</sup> Ср. «... Рыхлый, три раза распаханый пар; на нем землепашцы Гонят ярменных волов, и назад и вперед обращаясь; И всегда, как обратно к концу приближаются нивы, Каждому в руки им кубок вина, веселящего сердце, Муж подает...» («Илиада», XVIII, 543—545).

<sup>49</sup> R. В. Opian. The Prigins of European Thought, Cambridge, 1954, pp. 434—464.

<sup>50</sup> W. Prellwitz. Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache, Göttingen, 1892.

ня ai — «размахивать, вторгаться» (отсюда же санскритское *inōti* — «приводит в движение, отдаёт от себя, сообщает, вынуждает».<sup>50</sup> Русское «вина» (причина) происходит от старославянского «възвить» — «добыча», «война»,<sup>51</sup> общего с санскритским *vēti* — «преследует, стремится» и латинским *venog* — «травить, гнаться, преследовать на охоте». Отметим, что *causa*, *αἴτια*, «вина», верхненемецкое *Sache* (*Ursache*) имеют, как известно, этически-юридический смысл, но все они, как мы только что сказали, ведут происхождение от выражения производственных действий. Возможно, это указывает на то, что категория причины как форма мышления, как раннее, недостаточно еще абстрактное понятие с его первичным словесным выражением, возникла очень рано, задолго до возникновения сложных социальных родо-племенных отношений. Переход же на более высокую ступень абстракции всеобщего понятия связан уже не столько с выражением связей самого технологического процесса, относительно застойного и стандартного, сколько с отражением неизмеримо более сложных и неповторимых ситуаций внутри общества, отношений между людьми.<sup>52</sup> В частности, на это указывает и аналогия со словом «причина» в языках столь отличных от индоевропейских как финские. В эстонском — раньше (а в финском и ижорском языках и сейчас) «причина» выражалась словом, означающим также «вину» — *süü*.

Отметим, что и в отношении этого слова финской группы языков оказывается справедливым утверждение о первоначально предметно-конкретном значении «терминов, выражающих понятие «причины» и «цели». Финское *syu* — первоначально означало «волокно дерева, растения» или «пучок волокон», а также «возрастное годичное кольцо дерева», «слой в полене», «лучина, откалывавшаяся от древесины», «жила, полоса в камне», «пучок ниток», «тропинка». Абстрактные значения «предмета вообще», «воздействия», «ошибки», «основания», «вины» и лишь затем — «причины» наложились на конкретно-предметное значение этого слова позднее.<sup>53</sup>

В ряде случаев обозначение причинных отношений в языке словно указывает на более тесную связь этих представлений с представлениями времени, чем с представлениями простран-

<sup>51</sup> М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. М., 1964.

<sup>52</sup> Возможно, что переход на эту ступень означал также осознание необходимости причинной связи как закона. Эти аспекты категории причины имели вероятно первоначально моральный оттенок, интерпретировавшийся в духе анимистических, телеологических представлений. См. В. Wand, *The Origin of Causal Necessity*, — «*The Journal of Philosophy*», Vol. LVI, 1959, N 11.

<sup>53</sup> J. H. Toivonen, E. Itkonen, A. Joki, *Suomen kielen etymologinen sanakirja*, IV, Helsinki, 1969, lk. 1151.

ства. Так, союз *tšhiô* в тангутском языке может обозначать не только последовательность в причинно-следственном, но также и во временном плане.<sup>54</sup> В немецком языке древнейшие причинные связи объяснительного значения, приобретающие при определенных условиях дополнительные оттенки локального, противительного, следственного, условного, целевого значений имели в своей основе временной характер.<sup>55</sup>

На то, что категории пространства и времени не обязательно предшествуют исторически категориям цели и причины в развитии мышления и языка по крайней мере ряда народов, показывают исследования языка хопи Б. Уорфом. Не соглашаясь с ошибочной философской интерпретацией данного явления Б. Уорфом, нельзя вероятно отрицать самого факта неразвитости абстрактных категорий пространства и времени и отличного от нашего способа представления данных отношений в мышлении и языке изучавшегося им индейского народа. Эта особенность сочетается с сильным развитием в мышлении хопи категории причины, осознаваемой как подготовка возникновения и развития явлений<sup>56</sup>.

Как мы уже выше видели, словесные обозначения понятия «цель» исторически включают часто также значение «пригодности», «пользы». Развитие этого момента, в слиянии с представлением окончания, завершенности, образует во многих соответствующих словах ценностный момент значения. Греческое *τέλος* не просто «цель» и «конечный результат» (от *τέλλω* — «поднимаю, завершаю»), но и, как уже отмечалось, «совершенное, реализация которого увенчалась успехом» (*τελέεις*)<sup>57</sup>. Это, возможно, делает понятным, почему Аристотель создал знаменитый философский термин именно на основе данного слова, а не на основе *σχολος* — «наблюдатель, цель» (от *σχελλομαι* — «внимательно смотреть, наблюдать»). Этот же момент свойственен итальянскому *fine* — «цель, намерение, замысел» и «тонкий, высококачественный, искусственный», а также, еще в большей мере, французскому *fin* — «цель, конец» и «тонкий, изящный, совершенный, высокого качества». Отсюда же немецкое *fein*, имеющее уже только одно указанное оценочное значение<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> М. В. Софронов. Грамматика тангутского языка. М., 1968, стр. 269.

<sup>55</sup> С. Н. Ермакова. Характеристика сложных предложений и сложного синтаксического целого, выражающих причинно-следственные отношения. — «Уч. зап. Московского гос. пед. ин-та иностр. языков», 1970, т. 54, стр. 324—325.

<sup>56</sup> Б. Уорф. Отношение норм поведения и мышления к языку. В сб.: Новое в лингвистике, вып. 1, М., 1960.

<sup>57</sup> E. Boisacq. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg, 1916.

<sup>58</sup> F. Diez. Etymologisches Wörterbuch d. romanischen Sprachen. Bonn, 1878.

Общее с Ziel по своему происхождению от del («цель»). старо-ирландское dil означает «приятное»<sup>59</sup>.

Со значением «границы», «конца», «порядка» связано также значение «меры». Уже гипотетический индоевропейский корень del имел одним из своих значений «рассчитывать, считать». От этого корня предполагается происхождение не только немецкого Ziel, но и Zahl — «число», англосаксонского tael — «счет, число, речь» и т. д. В языках другой языковой системы имеет место та же семантическая закономерность: в XVII веке в эстонском языке «цель» выразалось словом määr: «мера, размер, образец» (seadis oma elule kõrge määra ette — поставил перед собой высокую жизненную цель)<sup>60</sup>; в современном ижорском määga продолжает сохранять значение «цель»<sup>61</sup>.

Указанное смысловое значение может иметь «отметки, заметки, знака». Вспомним упоминавшееся санскритское ketu. Эстонское eesmärk — «цель» буквально означает «отметку, находящуюся впереди» (märk — «заметка, знак»). В албанском — nishan (nišan — «цель» имеет значение «знака, зарубки, отличия»<sup>62</sup>. В эстонском täht — «звезда, заметка, признак», позднее также «буква». В прошлом оно означало также «след», что указывает на связь с древней охотничьей жизнью<sup>63</sup>. Значение «звезда» этого слова вторично, как результат переноса смысла «знака», «ориентира», по которому следует направлять путь. В эстонском языке прошлого века täht означало также «цель» в ее субъективном значении (elutäht — «цель жизни», tähte panema, tähele panema имели одним из своих значений «ставить целью»). В вепском täht сохраняет значение «цели», а также «направления»<sup>64</sup>.

Исторический подход к значениям слов, входящих в семантическое поле слова «цель», показывает, по крайней мере в пределах тех эпох развития, на которые распространим сравнительно-этимологический анализ, несостоятельность концепции изначально телеологического характера сознания, происхождения категории причины из выражения мотивов поступков человека. Не только словесное обозначение понятия причины, но и самой

<sup>59</sup> S. Feist. Etymologisches Wörterbuch d. Gotischen Sprachen. Halle, 1909.

<sup>61</sup> Значения ижорских слов, приводимых в данной работе, взяты из диалекта бывшего села Венкюль и проверены уроженцем этого села Б. Йыги.

<sup>60</sup> A. Saareste. Eesti keele mõisteline sõnaraamat. Stocholm, 1958.

<sup>62</sup> G. Mayer. Etymologische Wörterbuch der albanesischen Sprache. Strassburg, 1891.

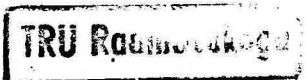
<sup>63</sup> Ср. также финское keino — «средство», первоначальное значение которого — «звериная тропа», на которой ставятся капканы и силки». Ливское ti'eduz — «следы» восходит, согласно некоторым авторам, к этому же общефинскому корню täht. L. Kettunen. Liivin ti'edöz «jälki» — suom. tehdas? «Virittäjä», 33, 1929, N 1—3.

<sup>64</sup> Данные сообщены академиком АН ЭССР проф. П. Аристе.

категории цели, возникало всегда отнюдь не как выражение субъективного мира человека, мотивов его действий. Накладывание друг на друга бревен, зажигание огня, поворот борозды на меже, прорастание, раскалывание, рот, венок, лучина, зарубка, звериная тропа и т. д.<sup>65</sup>, из обозначений которых возникли словесные выражения понятия «цели», являются чем угодно, только не психическими, субъективными процессами. Думается, что на этом основании можно утверждать, что материал истории языка указывает, как на определяющую процесс формирования категорий, на материально-предметную, внешнюю сторону практики. Как показывает движение соответствующих значений, развитие мысли при формировании, осознании, уточнении категорий причины и цели шло в целом от отражения использовавшихся в практическом процессе взаимодействий тел природы, орудий и телесных органов человека к осознанному выражению процессов мышления и воли.

Уже при относительно беглом рассмотрении языковых выражений категорий в различных языках мы сталкиваемся с фактами многочисленных параллелизмов, развития аналогий, сходства логических переходов значений. Параллелизмы, доходящие иногда до прямых совпадений, в различных языках индоевропейской языковой семьи, угрофинских, древнеегипетского, таитянского, хауса и т. д. не могут быть случайным совпадением. Они представляют собою серьезный аргумент против лингвистического (по существу — лингвистическо-логического) релятивизма, с его концепцией национальных «картин мира» (то есть мировоззрений). Зато эти параллелизмы легко объясняются глубоким единством человеческого разума, единой логической структурой мышления всего человеческого рода. Движение структур языка, выражающих всеобщие категории мышления, отвечая внутренним законам самого языка, не может в то же время не соответствовать закономерностям диалектической логики. Диалектика мысли должна быть связана с диалектикой развития слова. В. И. Ленин особенно подчеркивал важность разработки истории языка как одной из областей знания, из которых должна сложиться диалектика. Поэтому, наряду с имеющимися сейчас трудами наших философов, посвященных разработке важных проблем теории языка в математической логике, продолжает, как нам думается, представлять интерес рассмотрение диалектики развития конкретных лексических и грамматических значений, сопоставление их в разных языках.

<sup>65</sup> Немецкое *Zweck* («цель» прежде всего в ее субъективном значении) первоначально означало «деревянный гвоздь с широкой шляпкой», которым прибывались подошвы сапог у простого народа, а также вбивавшийся в центр мишени для стрельбы из лука и арбалета. Я Бёме стал применять это слово для названия цели как психического явления. См. Т. Mauthner. *Wörterbuch der Philosophie*. München und Leipzig, 1910.



Осуществленный, в частности, в данной статье обзор развития выражений цели в языках различных систем указывает на ряд диалектических связей и переходов понятий, входящих в поле этой категории и категории причины.

Прежде всего, на протяжении развития соответствующих структур языка отчетливо выступает тесная связь причины и цели. Эволюция в целом происходит в направлении дифференциации, разграничения их значений. Частичное совпадение этих значений на ранних стадиях однако ничуть не означает изначально целевого происхождения категории причины.

Ранние обозначения цели бывают часто связаны со значениями орудий и определенных видов действий.

Со значением цели тесно переплетаются значения порядка, упорядоченности, строя (структуры), закономерности, направления. Слова, обозначающие понятия цели, часто включают в свое значение представление о мере.

К значению цели примыкают значения конца, предела, завершения, исполнения. Ранние обозначения цели в языке и их эволюция указывают на тесную связь в мышлении отражения причинных и целевых зависимостей с пространственными и временными представлениями. Они, однако, не подтверждают утверждений о простой линейной последовательности генезиса соответствующих категорий.

Раскрывается генетическая связь понятий цели с ценностными представлениями, оценками.

Со значением цели бывает связано также понятие отметины, заметки, знака.

Отражающиеся в языке развитие и взаимосвязи категорий, обусловленные недостаточной дифференцированностью, четкостью форм мышления на ранних его ступенях, свидетельствуют о стихийно-диалектическом характере человеческого разума. Теория диалектики, разрабатываясь на основе современного дифференцированного знания, опирающегося на строгие, точные методы, не может в то же время не учитывать первичную диалектику мысли, скрытую в значениях и истории языка.

Поступила в редакцию 10 декабря 1971 г.

## О ПРОБЛЕМЕ ЦЕЛИ И ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННОСТИ РАЗВИТИЯ В ЖИВОЙ ПРИРОДЕ

Т. Я. Сутт

Первая теория эволюции, созданная Ж. Б. Ламарком, служит до сих пор классическим примером телеологического учения о развитии живой природы. В теории эволюции Ч. Дарвина была открыта сущность эволюционного процесса органического мира, а также, по словам К. Маркса, «впервые не только нанесен смертельный удар «телеологии» в естественных науках, но и эмпирически выяснен ее рациональный смысл»<sup>1</sup>.

Тем не менее приходится констатировать живучесть телеологических концепций в биологии и во времена Дарвина, и в наши дни. Достаточно сослаться на взгляды таких выдающихся естествоиспытателей разных времен как К. Э. фон Бэр, Л. С. Берг, П. Тейяр де Шарден. Распространенность телеологических построений объясняется не только гносеологическими или социальными «корнями», спекуляциями на нерешенных проблемах биологии и эволюционной теории. По-видимому, немаловажную роль в живучести телеологии играет то обстоятельство, что многие учения имманентной телеологии содержат в себе и положительные моменты, отражающие объективные явления в живой природе.

Еще недавно в отечественной литературе по философским вопросам биологии была распространена «телеофобия», которая препятствовала не только всесторонней **позитивной критике телеологии**, но и изучению объективных целевых отношений в живой природе. Чрезмерная боязнь телеологии привела к тому, что категорию цели стали применять только в узком значении сознательной цели человека. Характерным примером такого одностороннего понимания категории цели служат книга К. Гёсслера «О сущности жизни»<sup>2</sup>, а также взгляды некоторых других авторов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. М., 1953, стр. 121.

<sup>2</sup> К. Гёсслер. О сущности жизни. М., 1967 (1964).

<sup>3</sup> Б. А. Домбровский. К сравнительной характеристике познавательных направлений в современной биологии. В сб.: Некоторые вопросы

В последнее время наблюдается возрастающий интерес к исследованию категорий цели и целенаправленности не только в области биологии, но и в общепhilosophическом плане, в частности в работах, посвященных проблемам детерминизма<sup>4</sup>.

В 1958 г. К. Питтендрай предложил новое понятие «телеономия» для всех целенаправленных систем, чтобы «подчеркивать, что признание и описание целенаправленности не связано с аристотелевой телеологией»<sup>5</sup>. В методологическом плане телеономия (объективная закономерность целенаправленности) выступает как антипод телеологии в том смысле, что она исходит из принципов материалистического детерминизма.

В то же время некоторые авторы<sup>6</sup> обращают внимание на то, что широкое применение категорий цели и целенаправленности открывает возможности для реабилитации и возрождения телеологии и финализма. При этом часто ссылаются на известное выражение Ф. Энгельса о том, что «даже применение гегелевской «внутренней цели», т. е. такой цели, которая не привносится в природу намеренно действующим сторонним элементом, например, мудростью провидения, а заложена в необходимости самого предмета, — даже такое применение понятия цели постоянно приводит людей, не прошедших основательной философской школы, к бессмысленному подсовыванию природе сознательных и намеренных действий»<sup>7</sup>. Конечно, такие опасения еще и ныне имеют известную основу. Однако нам представляется, что ограничение применения категории цели только для характеристики человеческой деятельности или же игнорирование данной проблемы вообще не является эффективным путем борьбы против телеологии. Необходима дальнейшая разработка и вычленение различных аспектов и значений категорий цели и целенаправленности на основе материалистической диалектики и конкретного естественно-научного материала.

Вполне справедливо утверждение Б. Украинцева, что «... нет нужды говорить о появлении материалистической «телеологии», но с категории «цель» следует снять не оправданные в свете

---

теоретической и прикладной биологии. Алма-Ата, 1967, стр. 5—56; М. А. Парнюк. Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики. Киев, 1972.

<sup>4</sup> Ю. В. Сачков. Вероятность и детерминизм. — «Философские науки», 1972, № 1, стр. 45—52.

<sup>5</sup> C. S. Pittendrigh. Adaptation, natural selection and behavior. In: Behavior and evolution, ed. by A. Roe and G. G. Simpson. New Haven, 1958, p. 394.

<sup>6</sup> К. Гёсслер. Указ. соч.; З. В. Каганова. Кибернетика против механицизма в биологии. В сб.: Философские вопросы биоклибернетки. М., 1969, стр. 138—153; И. Т. Фролов. Органический детерминизм, телеология и целевой подход в исследовании. — «Вопросы философии», 1970, № 10, стр. 36—48.

<sup>7</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20. М., 1961, стр. 67.

современной науки ограничения. Понятия цели и целенаправленности могут занять подобающее место в понятийном аппарате науки и, может быть, в системе категорий материалистической диалектики»<sup>8</sup>.

Задача настоящего сообщения заключается в попытке анализа некоторых значений категории цели в биологии. Подробнее будет рассмотрена проблема целенаправленности развития.

Для биологических систем генеральным инвариантом является стремление к самосохранению<sup>9</sup>. Целенаправленность (телеономичность) биологических систем в широком смысле следует понимать как свойство «реагировать на внешние воздействия так, что при этом постоянно вновь достигается стабильное состояние, причем не вследствие какой-нибудь нематериальной силы, а вследствие внутреннего самодвижения системы»<sup>10</sup>. Самосохранение биологических систем достигается путем постоянного самообновления этих систем<sup>11</sup>.

Следует всегда четко разграничивать категорию цели в вышеприведенном понимании и сознательную цель человека, которая существует только в пределах социальной формы движения материи. Постулирование социальной сущности категории цели ведет к отрицанию объективных целевых отношений вне человеческого сознания на основе того же постулирования. Так поступает, например, К. Гёсслер, который утверждает, что «всякая попытка внести цель в природу обнаруживает свой идеалистический характер, поскольку она отрывает сознание от его материальной основы и ставит над природой»<sup>12</sup>. Задача марксистской философии, разумеется, не состоит в том, чтобы внести цели (в их антропоморфной интерпретации) в живую природу, а открывать в ней объективные целевые отношения.

С философской точки зрения есть две принципиально различные возможности применения категории цели в биологии — в онтологическом и гносеологическом планах.

---

<sup>8</sup> Б. С. Украинцев. Категории «активность» и «цель» в свете основных понятий кибернетики. — «Вопросы философии», 1967, № 5, стр. 69.

<sup>9</sup> Э. В. Волкова, А. И. Филюков, П. А. Водопьянов. Детерминация эволюционного процесса. Минск, 1971, стр. 48; А. А. Ляпунов. О рассмотрении биологии с позиции изучения живой природы как большой системы. В сб.: Проблемы методологии системного исследования, М., 1970, стр. 185; А. И. Опарин. Возникновение жизни на Земле, М., 1957, стр. 321; В. Ф. Сержантов. Принципы диалектического противоречия и основные типы законов современной биологии. Л., 1971, стр. 80.

<sup>10</sup> G. Klaus, R. Thiel. Über die Existenz kybernetischer Systeme in der Gesellschaft. — «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1962, № 1, S. 23.

<sup>11</sup> Н. Каллак. Elust ja elusüsteemidest. — «Looming», 1971, nr. 5, lk. 742—753.

<sup>12</sup> К. Гёсслер. Указ. соч., стр. 236.

В онтологическом плане категория цели отражает объективные целевые отношения, которые в конечном счете являются результатом процесса естественного отбора. В явлениях живой природы можно выделить цели различного порядка и характера:

- 1) самосохранение как генеральный инвариант биологических систем;
- 2) ауторепродукция как объективная цель индивидуального развития<sup>13</sup>;
- 3) цель как фактор опережающего отражения действительности в поведении животных (цель как результат афферентного синтеза<sup>14</sup>; цель как «модель вероятного и потребного организму будущего»<sup>15</sup>).

В гносеологическом плане категория цели может быть использована в рамках **целевого подхода**<sup>16</sup>, «при котором происходит обращение научного исследования к конечной стадии, к результату процесса как его цели, отправляясь от которой аналитически устанавливаются причины по их следствию»<sup>17</sup>.

Исходным моментом в материалистическом понимании цели является предпосылка, что любая цель причинно обусловлена. Анализу специфических проблем **целевой причинности** в биологии в последнее время посвящен ряд интересных работ. Особенно плодотворным в плане критики телеологии представляется вероятностно-детерминистский подход, развиваемый А. Филюковым. Он пишет: «Цель существует только там, где есть **возможность выбора** (выделено нами — Т. С.), т. е. в ситуации, характеризующейся известной неопределенностью. Цель как фактор, определяющий направленность поведения системы, формируется лишь постольку, поскольку система включена в поле возможностей, причем та или иная из этих возможностей определяется внутри самой системы как предпочтительная»<sup>18</sup>. Вероятностный характер целевой причинности убедительно доказывает, что в живой природе нет идеальных, предустановленных, сверхъестественных целей. Существуют объективные цели различного порядка и характера, являющиеся результатом исторического развития жизни.

<sup>13</sup> С. S. Pittendrigh, op. cit.; E. Mayr, Cause and effect in biology. — «Science», 1961, No. 3489, pp. 1501—1506.

<sup>14</sup> П. К. Анохин. Функциональная система как универсальный принцип изучения уровней биологической организации. В сб.: Развитие концепции структурных уровней в биологии. М., 1972, стр. 106.

<sup>15</sup> Н. А. Бернштейн. Предисловие к книге К. С. Тринчера «Биология и информация», М., 1965, стр. 8.

<sup>16</sup> Э. В. Волкова, А. И. Филюков, П. А. Водопьянов. Указ. работа; И. Т. Фролов. Указ. работа; И. Т. Фролов. Методологические принципы теоретической биологии. — «Природа», 1972, № 1, стр. 2—10.

<sup>17</sup> И. Т. Фролов. Указ. работа, стр. 47.

<sup>18</sup> Э. В. Волкова, А. И. Филюков, П. А. Водопьянов. Указ. работа, стр. 78.

Вышеприведенному вероятностно-детерминистскому подходу близка точка зрения Б. Украинцева, согласно которой цель является функциональным инвариантом, имеющим решающее значение при выборе поведения самоуправляемых систем<sup>19</sup>. Он подчеркивает, что «содержание цели как информационной причины формируется в ходе истории развития вида и накопления индивидуального опыта самоуправляемой системы»<sup>20</sup>.

Таким образом, материалистическая интерпретация объективных целей в явлениях живой природы отличается от телеологических концепций по крайней мере двумя особенностями — во-первых, любые цели в живой природе являются причинно-обусловленными, во-вторых, эти цели являются результатами исторического развития жизни.

Как мы отметили выше, категория цели применима для характеристики разнопорядковых явлений живой природы. Поэтому возникает необходимость учитывать специфику целевых отношений на разных уровнях организации живого, а также в разных временных аспектах<sup>21</sup>. Из многочисленных вопросов, связанных с применением концепции структурных уровней к анализу целевых отношений, мы попытаемся более подробно проанализировать проблему целенаправленности развития.

Прежде всего следует отметить, что вопрос о **целенаправленности развития** входит в виде частного случая в более общую проблему **направленности развития**. Характерной чертой телеологических концепций является **сведение** различных видов направленности процессов развития лишь к одному, а именно — к целенаправленности развития. Причем в качестве причин постулируемой целенаправленности всего эволюционного процесса выдвигаются различные нематериальные факторы («закон градации» Ламарка, «принцип усовершенствования» Нэгели, «конечная цель» Бэра, «закон автономического ортогенеза» Берга и др.). Нам представляется, что для конструктивной критики телеологии в этом плане необходим дальнейший анализ самого явления направленности процессов развития. В последнее время отмечается растущий интерес к этой проблеме, которой посвящен и ряд специальных исследований<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Б. С. Украинцев. Причинность и самоуправляемые системы. В сб.: *Философские вопросы биокибернетики*. М., 1969, стр. 205.

<sup>20</sup> Там же, стр. 206.

<sup>21</sup> Н. И. Жуков. Идея трехплановости отражения в живой природе и ее методологическое значение. В сб.: *Развитие концепции структурных уровней в биологии*. М., 1972, стр. 205.

<sup>22</sup> М. С. Гиляров. Закономерности и направления филогенеза. — *«Журнал общей биологии»*, 1970, № 2, стр. 179—188; А. А. Любищев. Систематика и эволюция. В сб.: *Внутривидовая изменчивость наземных позвоночных животных и микроэволюция*. Свердловск, 1966, стр. 45—57; М. Г. Макаров. Проблема направленного развития и телеология. В сб.: *Теоретические вопросы прогрессивного развития живой природы и техники*. Л., 1970, стр. 75—87; Н. Blum. *Time's arrow and evolution*. Princeton, 1968;

В наших предыдущих работах<sup>23</sup> мы выделили некоторые стороны и аспекты явления направленности развития. Под **общей направленностью** процесса эволюции мы понимаем движение развивающихся систем в сторону улучшения адаптаций под давлением естественного отбора. **Частная направленность** филогенетического развития проявляется в освоении новых зон жизни или экологических ниш. В данном случае мы имеем дело с различными конкретными формами адаптиогенеза. Так, например, И. Шмальгаузен<sup>24</sup> выделяет следующие **основные пути** (основные направления) биологического прогресса: ароморфоз, алломорфоз, телеморфоз, гиперморфоз, катаморфоз, гипоморфоз, К. Завадский<sup>25</sup> выделяет следующие **главные пути** эволюции: арогенез, аллогенез, телогенез.

Направленность филогенетического развития можно подразделить на потенциальную и реализованную. **Потенциальная направленность** развития популяции, вида или таксона более высокого ранга состоит в том, что в зависимости от своей исторически возникшей организации, каждый таксон имеет несколько реальных возможностей для дальнейшей эволюции. **Реализованная направленность** развития представляет собой осуществленную через процесс естественного отбора возможность развития в каком-либо одном направлении в течение определенного отрезка времени.

Таким образом, потенциальная направленность развития понимается в **проспективном** плане, т. е. она отражает определенные возможности дальнейшего развития. Реализованная направленность развития понимается в **ретроспективном** плане, т. е. она отражает уже осуществленные возможности филогенетического развития. М. Шелльхорн<sup>26</sup> подчеркивает, что именно смешивание проспективного и ретроспективного планов исследования ведет к возникновению автогенетических и телеологических концепций.

W. J. Bock. Preadaptation and multiple evolutionary pathways. — «Evolution», 1959, No. 2, pp. 194—211; G. Henningsmoen. Zig-zag evolution. — «Norsk Geologisk Tidsskrift», 1964, No. 3 pp. 341—352; E. Mayr. Op. cit.; E. Mayr. Selektion und gerichtete Evolution. — «Naturwissenschaft», 1965, No. 8, SS. 173—180.

<sup>23</sup> Т. Я. Сутт. О понятиях «направленность развития» и «направление развития» в эволюционной теории. В сб.: Наука и техника. Вопросы истории и теории. Материалы к годичной конференции Ленинградского отделения Советского национального объединения истории и философии естествознания и техники, вып. VI, Л., 1971, стр. 185—187; Т. Я. Сутт. К проблеме направленности процесса эволюции. В сб.: Организация и эволюция живого. Л., 1972, стр. 153—156.

<sup>24</sup> И. И. Шмальгаузен. Проблемы дарвинизма. Л., 1969.

<sup>25</sup> К. М. Завадский. К проблеме прогресса живых и технических систем. В сб.: Теоретические вопросы прогрессивного развития живой природы и техники. Л., 1970, стр. 3—28.

<sup>26</sup> M. Schellhorn. Probleme der Struktur, Organisation und Evolution biologischer Systeme. Jena, 1968.

Когда К. Питтендрай предлагал понятие «телеономия», он употреблял это новое понятие в более узком значении, чем многие авторы позже. Он имел в виду естественную целенаправленность живых систем, как определенный способ организации системы для достижения адаптивного состояния.

Однако позже понятие «телеономия» применили не только для описания целенаправленности биологических систем, но и для характеристики регулятивных механизмов в процессах клеточного обмена, роста и дифференцировки<sup>27</sup>, целенаправленности поведения индивида<sup>28</sup>, а также целенаправленности индивидуального развития<sup>29</sup>, целенаправленности отдельных отрезков филогенеза<sup>30</sup> и процесса эволюции в целом<sup>31</sup>. Согласно определению М. Макарова понятием «телеономия» «...обозначаются связи явлений или процессов, объективные свойства которых позволяют применить к ним категорию цели или входящие в поле этой категории понятия (целенаправленность, целесообразность, приспособление, целевая функция и т. д...) в их онтологическом значении»<sup>32</sup>.

На затруднения, которые возникают при определении объективной целенаправленности (телеономичности) как определенного способа организации биологических систем, первым обратил внимание Э. Майр: «Это негативное определение не только переносит центр тяжести на термин «система», но и не дает возможности четко разграничить две различные аристотелевы телеологии. По-видимому, применение термина «телесномический» следует строго ограничить, используя его лишь для систем, действующих на основе какой-то программы или закодированной информации»<sup>33</sup>.

Однако это предложение Э. Майра вызывало со своей стороны возражения ряда авторов с различных точек зрения. Так, например, К. Уоддингтон утверждает, что «в природе квазителеологических (т. е. телеономических — Т. С.) механизмов

<sup>27</sup> К. Fuchs-Kittowski. Probleme des Determinismus und der Kybernetik in der molekulären Biologie. Jena, 1969; Ж. Моно, Ф. Жакоб. Общие выводы: Телеономические механизмы в процессах клеточного обмена, роста и дифференцировки. В сб.: Регуляторные механизмы клетки. М., 1964 (1961), стр. 477—497.

<sup>28</sup> Е. Маур. *Op. cit.*, 1961.

<sup>29</sup> Е. Маур. *Op. cit.*; С. S. Pittendrigh, *Op. cit.*; К. Fuchs-Kittowski, *Op. cit.*

<sup>30</sup> М. Г. Макаров. Указ. работа, 1970.

<sup>31</sup> К. Х. Уоддингтон. Комментарий к статье Майра «Причина и следствие в биологии». В кн.: На пути к теоретической биологии, I. М., 1970 (1968), стр. 58—59; G. A. de Laguna. The role of teleonomy in evolution. «Philosophy of Science», 1962, N 2, pp. 117—131.

<sup>32</sup> М. Г. Макаров. Объективная диалектика и проблема телеологии. В кн.: Современные проблемы материалистической диалектики М., 1971, стр. 72.

<sup>33</sup> Е. Маур. *Op. cit.*, 1961, p. 1504.

онтогенеза нет ничего, что исключало бы предположение о квазителеологической природе эволюционного процесса»<sup>34</sup>. М. Макаров пишет: «Э. Майр, указывающий на необходимость четкого разграничения телеономической и нетелеономической направленности в живой природе, чрезмерно суживает, как нам кажется, понятие «телеономический» до класса систем, действующих на основе генетического кода, забывая о телеономичности другого порядка, свойственной отдельным направлениям на ограниченных участках эволюции»<sup>35</sup>.

По-видимому, выходом из возникших разногласий, а также недоразумений может быть более четкое определение содержания понятий **целенаправленность (телеономичность) системы и целенаправленность (телеономичность) развития**. Как мы видели выше, генеральным инвариантом биологических систем (как саморегулирующихся систем) является стремление к самосохранению. Именно в этом смысле мы и можем говорить о целенаправленности (телеономичности) биологических систем.

Однако процессы развития характеризуются телеономичностью другого типа, которая определяется прежде всего качественными различиями онтогенетического и филогенетического развития.

Целенаправленность индивидуального развития характеризуется следующими моментами:

а) индивид является одним из основных типов организации живых систем, а именно — системой с преобладанием жестких связей между элементами<sup>36</sup>;

б) объективной целью индивидуального развития является ауторепродукция;

в) достижение этой цели столь жестко зафиксировано в программе развития индивида (в виде кодированной информации в ДНК зиготы), что онтогенетическое развитие является эквивинальным процессом. Поэтому результат индивидуального развития может быть предсказан с большой вероятностью.

Направленность филогенетического развития характеризуется следующим:

а) субстратом филогенетического развития являются популяция и биогеоценоз (экосистема), т. е. системы с преобладанием дискретных связей.

б) процесс филогенетического развития не имеет запрограммированной цели;

---

<sup>34</sup> К. Х. Уоддингтон. Указ. соч., стр. 59.

<sup>35</sup> М. Г. Макаров. Объективная диалектика..., стр. 88.

<sup>36</sup> А. А. Маллиновский. Структурные пути изучения систем. В сб.: Философские вопросы биокibernетики. М., 1969, стр. 97—113.

в) телеономичность филогенетического развития означает процесс улучшения адаптаций под давлением естественного отбора.

В большинстве случаев очень трудно предсказать дальнейший ход эволюции на более длительное время (поскольку потенциальная направленность эволюции характеризуется множеством возможных путей дальнейшего развития). Нельзя не согласиться с Э. Майром, когда он говорит, что «по-видимому наиболее трудное в биологии — это предсказать будущий ход эволюции»<sup>37</sup>. Однако, как подчеркивает А. Филюков<sup>38</sup>, именно «относительная направленность эволюционного процесса обеспечивает принципиальную возможность предвидения его результатов, хотя это предвидение по неизбежности может иметь лишь статистический, вероятностный характер».

Направленность развития выступает как **форма организованности** процесса эволюции, являясь необходимой предпосылкой протекания этого процесса. Жесткая целенаправленность онтогенеза четко гарантирует производство индивидов с наиболее подходящими фенотипами, определяемыми процессом естественного отбора. Статистическая сущность направленности развития на популяционно-видовом уровне (потенциальная направленность) создает поле возможностей, что позволяет естественному отбору изменять направление развития данного вида в изменяющихся условиях среды.

Перенесение закономерности целенаправленности (телеономичности), свойственной индивидуальному развитию, на процесс эволюции ведет к финалистским, телеологическим концепциям<sup>39</sup>. Поэтому мы считаем спорной точку зрения К. Уоддингтона<sup>40</sup> в обосновании квазителеологичности (телеономичности) процесса эволюции в целом, поскольку он отождествляет явления разного порядка — естественный отбор (являющийся процессом статистическим) и телеономические механизмы онтогенеза (жесткая программированность развития).

Таким образом, можно выделить по крайней мере два типа **целенаправленности (телеономичности)** процессов развития в живой природе.

Во-первых, программированный процесс индивидуального развития (онтогенез), объективной целью которого является ауторепродукция (элементарная предпосылка репродукции на надорганизменных уровнях организации живого).

<sup>37</sup> E. Mayr. Op. cit., 1961, p. 1504.

<sup>38</sup> А. И. Филюков. Эволюция и вероятность. Минск, 1972, стр. 170.

<sup>39</sup> К. М. Завадский, М. Т. Ермоленко. К критике неонотеогенеза. В сб.: Философские проблемы современной биологии. М.—Л., 1966, стр. 227—233.

<sup>40</sup> К. Х. Уоддингтон. Указ. соч.

Во-вторых, целенаправленность (телеономичность) отдельных филогенетических ветвей (отрезков), в которых целью (как инвариантом процесса развития) является достижение более адаптивного состояния развивающимися системами под давлением естественного отбора.

Целенаправленность отдельных отрезков филогенеза следует в таком случае понимать в более широком плане, чем только «... в виде рядов целенаправленных изменений, в которых роль цели принадлежит образованию определенного приспособления к фактору, на адаптацию к которому происходит отбор (ортоселекция)<sup>41</sup>». Ортогенез как результат ортоселекции представляет собой частный случай целенаправленности филогенетического развития.

Следует подчеркнуть, что целенаправленность (телеономичность) филогенетического развития не доказывает его предопределенности в смысле программированности<sup>42</sup>. Каждое достигнутое в ходе филогенетического развития состояние (которое выступает в качестве цели на данном отрезке филогенеза) является предпосылкой и детерминирующим фактором дальнейшей эволюции.

\* \* \*

Автор считает своим долгом выразить глубокую благодарность профессору К. М. Завадскому и доценту Х. Каллак за ценные советы и сделанные критические замечания в ходе обсуждения проблем данной статьи.

Поступила в редакцию 15 декабря 1972 г.

---

<sup>41</sup> М. Г. Макаров. Проблемы..., стр. 82.

<sup>42</sup> К. М. Завадский, Т. М. Ермоленко. Указ. работа.

## ИММАНЕНТНАЯ ТЕЛЕОЛОГИЯ И ТЕЛЕОЛОГИЯ ВСЕОБЩЕЙ ВЗАИМНОЙ ПОЛЕЗНОСТИ В ТРУДАХ Ч. ДАРВИНА И К. Э. Ф. БЭРА

М. Вальт

Как известно, крупный естествоиспытатель прошлого столетия Карл Эрнст фон Бэр (1792—1876) стал эволюционистом в истинном смысле этого слова уже начиная с 30-х годов XIX века.<sup>1</sup> Тем не менее во второй половине века, после выхода знаменитого труда Дарвина о происхождении видов, Бэр не принял учение Дарвина, а стал его критиком. Нередко суть антидарвинизма Бэра видят в столкновении идеалистических философских взглядов Бэра (его телеологизма) с материалистическим духом дарвиновской теории естественного отбора.<sup>2</sup> При этом, как правило, понятие цели как философской категории трактовалось крайне упрощенным образом. Так, например, Б. Е. Райков положил в основу анализа бэрвской телеологии следующую трактовку телеологической мысли вообще:

«Телеологическое мышление принимает, что в основе всех процессов, происходящих в природе, лежит осуществление некоторой наперед заданной цели. Наличие такой цели предполагает существование высшего начала, которое проставило эту цель. Сущующая в природе целесообразность служит якобы видимым признаком указанного выше положения. Телеологическому миросозерцанию противопоставляется, как известно, научно-материалистическое воззрение на природу, по которому все происходит по определенным естественным законам, и ни-

<sup>1</sup> С. Р. Микулинский. Взгляды К. М. Бэра на эволюцию в додарвиновский период. — «Анналы биологии», т. I. М., 1959.

<sup>2</sup> Л. Ш. Давиташвили. История эволюционной палеонтологии от Дарвина до наших дней. М.—Л., 1968, стр. 44; Г. Дриш. Витализм. Его история и система. М., 1915, стр. 159; В. Лункевич. От Гераклита до Дарвина. Очерки по истории биологии, т. 2. М., 1960, стр. 388; С. Р. Микулинский Указ. работа, стр. 344—353, 359—360; Б. Е. Райков. Карл Бэр. Его жизнь и труды. М.—Л., 1961, стр. 411—412; А. Н. Северцов. Собр. соч., т. 3. М.—Л., 1945, стр. 27—28; W. Haacke. Karl Ernst von Baer. Leipzig, 1905, lk. 160—161, 164—171.

какой предвзятой идеи, никакого заданного плана в природе не осуществляется. Наблюдаемая в природе видимая целесообразность устанавливается сама собой, в силу тех же законов природы».<sup>3</sup> Таким образом, всякая телеология Б. Е. Райковым на чисто отрицается как учение ненаучное и несодержательное. Понимаемая таким образом телеология противопоставляется им механистическому материализму как научному воззрению на природу. В силу этого Б. Е. Райков не заметил рационального зерна и в телеологии Бэра.

На самом деле в диалектическом материализме достигнут более дифференцированный подход к телеологии. Здесь отвергнуты «в равной мере как идеалистическая телеология, так и вульгарный антителеологизм».<sup>4</sup> Наряду с тем в историческом плане осуществлен подробный анализ различных течений телеологической мысли, их идеологической направленности, теоретических истоков и реального позитивного содержания, нередко скрытого под идеалистическими концептуальными наслоениями.<sup>5</sup> Установлено, что онтологическая телеология (учение о наличии в природе и обществе объективных, внечеловеческих целей) «принимает две основные формы: 1) телеология внешних целей (когда цели вещей помещаются вне данных вещей), выступающая как телеология всеобщей взаимной полезности (все вещи взаимно приспособлены и служат друг другу), антропоцентрическая телеология или трансцендентная телеология (целеполагающее начало находится вне мира); 2) имманентная телеология (телеология внутренних целей, «аутотелеология»), когда целевое начало полагается внутри вещей...»<sup>6</sup>

Для нашей темы особенно важно, что телеологию внешних целей и всеобщей полезности проповедовал английский теолог Уильям Пейли (1743—1805). Дело в том, что сочинения Пейли служили основными учебниками богословия в английских университетах в то время, когда Чарлз Дарвин (1809—1882) занимался в Кембридже богословием. Дарвин с большим интересом познакомился с главными трудами Пейли «Доказательства христианства», «Нравственная философия» и «Натуральная теология». Основную идею натуральной теологии Пейли составляет положение, по которому целесообразность в строении организмов, их приспособленность к условиям среды является выражением премудрости и благодати божией, — так как бог сотворил каждое животное и растение по заранее задуманному пла-

<sup>3</sup> Б. Е. Райков. Указ. работа, стр. 438.

<sup>4</sup> М. Г. Макаров. Телеология. — «Философская энциклопедия», т. 5, М., 1970, стр. 195.

<sup>5</sup> М. Г. Макаров. Историческое развитие категории «цель» и значение ее в современной науке и философии, т. 1, 2. Дисс. на соискание уч. степени д. филос. н., ТГУ. Тарту, 1967.

<sup>6</sup> М. Г. Макаров. Телеология..., стр. 194.

ну в соответствии с той средой, в условиях которой данный организм должен был по замыслу бога существовать. Всем биологическим фактам (сложное строение глаза, различия в телосложении животных и т. п.) Пейли дал объяснение с позиции плоской телеологии всеобщей полезности.<sup>7</sup> Г. Петерс обращает внимание на то, что историки биологии до сих пор недооценивали влияние натуральной теологии Пейли на формирование научной личности Дарвина.<sup>8</sup> На самом деле сам Дарвин не отрицает определенное влияние Пейли. Он пишет в своей автобиографии следующее: «Для сдачи экзамена на степень бакалавра искусств необходимо было также изучить сочинения Пейли ... Я проделал это самым тщательным образом и убежден, что мог бы по памяти полностью изложить «Основания» и притом очень точно, но, разумеется, не таким ясным языком, как у Пейли. Логика этой книги и, могу прибавить еще, его «Натуральной теологии» доставила мне такое же удовольствие, как Эвклид. Тщательное изучение этих трудов... было единственной частью академического курса, которая, как мне казалось тогда и как я убежден и теперь, была хоть сколько-нибудь полезна для воспитания моего ума. В то время предпосылки Пейли меня несколько не интересовали, я принимал их на веру, очарованный и убежденный длинной цепью доказательств».<sup>9</sup> Таким образом, мы можем заключить, что в начале своего научного пути Ч. Дарвин стоял на позициях телеологии внешних целей, всеобщей взаимной полезности, так как «принимал на веру» учение теолога Уильяма Пейли.

Некоторое время после обстоятельного знакомства с натуральной теологией Пейли Дарвин отправился в кругосветное путешествие на корабле «Бигл». В годы этой известной экспедиции Дарвин еще придерживался библейской догмы творения мира, хотя он в то время уже знал об эволюционной теории Ламарка. Вернувшись, у него возникли сомнения в правоте библейской легенды сотворения и он начал размышлять об изменчивости видов. Так появились первые черновые наброски Дарвина. На этом материале прослеживается постепенный переход Дарвина от попыток дополнения и переработки натуральной теологии Пейли к общеизвестной формулировке теории естественного отбора.

В «Натуральной теологии» Пейли стоял на позициях деизма: он рассматривал бога как первопричину, сообщившую миру его законы, которые со времени творения действуют самосто-

<sup>7</sup> W. Paley. Natural theology, vol. 1. London, 1836.

<sup>8</sup> H. M. Peters. Sociomorphic models in biology. «Ratio», col. 1, 1957—58, p. 28—31.

<sup>9</sup> Ч. Дарвин. Воспоминания о развитии моего ума и характера. Соч., т. 9. М., 1959, стр. 190.

тельно; он говорил о «божестве, которое осуществлялось через общие законы».<sup>10</sup> Тот же принцип деизма принял в основу Ч. Дарвин в своих первых набросках теории естественного отбора. В «Очерке 1842 года» он писал: «Кто, видя, как растения изменяются в саду, чего слепой и ограниченный человек достиг в немногие годы, будет отрицать то, чего могло бы достичь всевидящее существо в течение тысячелетий (если бы творцу это было угодно) либо непосредственным своим предвидением, либо посредствующими способами, заменяющими творца этой вселенной.»<sup>11</sup> Он прибавляет, что эти «посредствующие способы» — «по-видимому, обыкновенные способы», и переходит к изложению такого способа — естественного отбора (!).<sup>12</sup> Влияние натуральной теологии Пейли в вышеприведенных словах Дарвина очевидное. «В согласии с планом, по которому эта вселенная, по-видимому, управляется творцом, рассмотрим, не существуют ли еще какие-нибудь вторичные способы (наша разрядка; до этого Дарвин говорил об отборе, который сам бог мог бы произвести — М. В.) в экономии природы, посредством которых процесс отбора может идти замечательно точно, приспособляя к различным целям организмы... Я думаю, что такие вторичные способы существуют», — продолжает Дарвин, и переходит к вопросу об «естественных способах отбора».<sup>13</sup> Таким образом, теория естественного отбора в первоначальном виде составляла часть деистической концепции Дарвина «о вселенной, управляемой творцом», где воля и предвидение высшего существа осуществляется посредством «вторичных способов». В целях создания приспособлений организмов «к различным целям» либо высшее существо само «отбирало бы для какой-нибудь цели потомство организма», либо «существуют еще какие-нибудь вторичные способы в экономии природы», то есть, естественный отбор. Вышеприведенные деистические представления Дарвина о боге как первопричине и естественном отборе как установленном богом законе, сохранились и в первом издании «Происхождения видов». Интересно, что это послужило для такого автора как Луи Агассиц одним из поводов несерьезного отношения к теории Дарвина об естественном отборе: по его мнению, для биолога безразлично, поддерживать ли взгляд о сотворении видов непосредственно богом, или посредством созданных им вторичных законов.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> W. Paley. *Natural...*, p. 51.

<sup>11</sup> Ч. Дарвин. *Очерк 1842 года*. Соч., т. 3. М.—Л., 1939, стр. 84.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Ч. Дарвин. *Очерк 1844 года*. Соч., т. 3. М.—Л., 1939, стр. 135.

<sup>14</sup> E. Lurie. *Louis Agassiz. A life in science*. Chicago-London, 1966, p. 255.

Но элементы деизма в ранних вариантах теории естественного отбора — это не основная точка соприкосновения теории Дарвина с натуральной теологией Пейли. Более существенным является вопрос о том, как Дарвин относился к представлениям Пейли об адаптивности как феномене всеобщей полезности, установленном самим богом. В 1842 году Дарвин думал, что «если существо, бесконечно более прозорливое, чем человек... в течение тысяч и тысяч лет стало бы отбирать все изменения, которые ведут к определенной цели (или вызывало бы причины, ведущие к той же цели)»,<sup>15</sup> то возникли бы адаптивные признаки животных и растений. «Предположим теперь, — писал Дарвин в 1844 году, — что некое Существо, одаренное проицательностью, достаточной, чтобы постигать совершенно недоступные для человека различия в наружной и внутренней организации, и предвидением, простирающимся на будущие века, сохраняло бы с безошибочной заботливостью и отбирало бы для какой-нибудь цели потомство организма...; я не вижу никакой причины, почему бы оно не могло создать новую расу..., приспособленную к новым задачам. Предполагая, что у этого Существа несравненно большее предвидение и настойчивость в преследовании цели, чем у человека, можно думать, что красота и сложность приспособлений новых рас и их отличия от первоначального предка будут гораздо больше, чем у домашних рас, созданных человеком.»<sup>16</sup> Опять-таки чувствуется влияние стиля мышления Пейли. Далее, Г. Петерс указывает на то, что многие приведенные в труде Пейли примеры полезности и адаптивности признаков животных и растений нашли себе место и на страницах «Происхождения видов» Дарвина. Коренным образом изменилась, конечно, их трактовка.<sup>17</sup>

Пейли видел в адаптивности как феномене всеобщей полезности доказательство бытия бога. Как показал М. Г. Макаров, такая форма телеологии являлась самым реакционным флангом в телеологии вообще. В то время, когда, например, в имманентной телеологии разрабатывали в идеалистической форме некоторые аспекты сложных форм причинной связи, телеология всеобщей полезности превратилась в плоскую телеологию и в таком виде откровенно занимала место «служанки богословия».<sup>18</sup> Именно против телеологии всеобщей полезности, изложенной в произведениях английского теолога Пейли, в конечном счете была обращена теория естественного отбора Дарвина как антителиологическое учение. В первых набросках теории естественного отбора Дарвин, правда, еще не освободил

<sup>15</sup> Ч. Дарвин. Очерк 1842..., стр. 84

<sup>16</sup> Ч. Дарвин. Очерк 1844..., стр. 133—134.

<sup>17</sup> Н. М. Peters. Sociomorphie..., p. 30—31.

<sup>18</sup> М. Г. Макаров. Историческое...

дился полностью от первоначального влияния натуральной теологии Пейли и допустил участие бога при возникновении приспособляемости. Но, наконец, теория естественного отбора приняла относительно завершённую форму, обращённую против телеологии всеобщей полезности Пейли. Многочисленные примеры органической приспособляемости, в которых Пейли видел проявление мудрости бога, Дарвин объяснил естественным путём. Он выдвинул естественный процесс борьбы за существование, ведущий к сохранению наиболее приспособленных.

Но направленность теории естественного отбора против телеологии всеобщей полезности Пейли принесла с собой и некоторые отрицательные последствия для теории Дарвина как теории исторического развития биологического мира. Известно, что важной проблемой исторического развития является проблема прогресса. Эволюционной теории Ламарка, например, характерна чёткая постановка этой проблемы.<sup>19</sup> Но Дарвин явно недооценивал научную весомость вопросов, связанных с прогрессом, как в теории Ламарка, так и в эволюционной теории вообще.<sup>20</sup> По-видимому, и здесь сказалось влияние натуральной теологии Пейли, где центральным вопросом (с биологической точки зрения) был вопрос адаптивности, вопрос приспособляемости к условиям жизни. Из черновиков Дарвина явствует, что он, направляя все свои усилия на естественное объяснение адаптивности, на постепенное оттеснение религиозных предрассудков и телеологии всеобщей полезности из этой конкретной области, наконец-то превратил проблематику адаптивности в центральное звено своей эволюционной теории. Теория естественного отбора стала, таким образом, не теорией морфологического прогресса, а теорией о закономерностях экосистемы. Совершенно оправданно имя Дарвина называется в числе основателей экологии как науки.<sup>21</sup> Тот факт, что теория естественного отбора описывает динамику популяций в естественных экологических условиях, особенно чётко выявляется в сообщении Дарвина в Линнеевском обществе.<sup>22</sup> Закономерным продолжением этой линии в наши дни является применение И. И. Шмальгаузенем принципов кибернетики для описания механизмов естественного отбора, что привело к представле-

---

<sup>19</sup> А. М. Миклин. Проблемы критериев высоты организации живых систем и ее философское значение. Автореф. канд. дисс., ЛГУ, Л., 1968.

<sup>20</sup> К. М. Завадский. К пониманию прогресса в органической природе. В кн.: Проблемы развития в природе и обществе. М.—Л., 1958, стр. 91—94.

<sup>21</sup> W. C. Allee, A. E. Emerson et al., Principles of animal ecology. Philadelphia-London, 1950.

<sup>22</sup> Ч. Дарвин. Извлечение из неизданного труда о видах. Соч., т. 3. М.—Л., 1939.

ниям о регулятивных механизмах типа обратной связи внутри экосистем и биоценозов.<sup>23</sup> Таким образом, Дарвин, выступая против телеологической телеологии Пейли, искал естественное объяснение приведенным Пейли «доказательствам бога», извлек из телеологии внешней полезности единственную для биолога содержательную крупинку — представление об адаптивном характере экосистем — и объяснил последнее на основе регулятивных механизмов самой экосистемы.

Таким образом, мы считаем, что антителеологический характер теории естественного отбора не распространился на все формы телеологических учений, а имел совершенно определенную и конкретную мишень: телеологию всеобщей взаимной полезности в области биологии. Современники Дарвина же, например Г. Гексли и Э. Геккель, а также К. И. Тимирязев, явно переоценивали размах антителеологических выводов дарвинизма.<sup>24</sup> Это сопровождалось вульгарным антителеологизмом. На вульгаризацию Э. Геккелем сущности телеологической мысли немецкой классической философии обратил внимание уже Ф. Энгельс: «*causae finales* и *efficientes* превращены Геккелем в целесообразно действующие и механически действующие причины, потому что для него *causa finalis* = богу! Точно так же для него «механическое» в кантовском смысле без дальнейших рассуждений = монистическому, а не механическому в смысле механики. При подобной терминологической путанице неизбежна бессмыслица: ... у Геккеля механизм = монизму, а витализм или телеология = дуализму.»<sup>25</sup> На самом деле «уже у Канта и Гегеля внутренняя цель означает протест против дуализма. Механизм в применении к жизни — вспомогательная категория...»<sup>26</sup> «Самое комичное — это то, что приравнение «материалистического» и «механического» идет от Гегеля, который хотел унижить материализм эпитетом «механический»... Точно так же у Гегеля заимствует Геккель перевод выражения *causae efficientes* через «механически действующие причины» и выражения *causae finales* — через «целесообразно действующие причины»; но Гегель понимает здесь под словом «механический» — слепо, бессознательно действующий, а не механический в геккелевском смысле.»<sup>27</sup> ... «Следовательно, — пишет Ф. Энгельс, — у Геккеля мы имеем здесь чистое недоразумение,

<sup>27</sup> Ч. Дарвин. Извлечение..., стр. 568—569.

<sup>23</sup> И. И. Шмальгаузен. Кибернетические вопросы биологии. Кибернетика в монографиях, 4. Новосибирск, 1968.

<sup>24</sup> E. Naeskel. *Generelle Morphologie der Organismen*, Bd. 1, 2. Berlin, 1866; Т. Г. Гексли. О причинах явлений в органическом мире. М.—Л., 1927; Э. Геккель. *Мировые загадки*. М., 1935; К. А. Тимирязев. *Чарльз Дарвин*. В кн.: К. А. Тимирязев. *Наука и демократия*. М., 1963.

<sup>25</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. *Соч.*, т. 20. М., 1961, стр. 523.

<sup>26</sup> Там же.

результат поверхностности!... Таким образом, Геккель просто неверно списал у Гегеля, радуясь тому, что он здесь, как ему показалось, нашел подтверждение своей «механической» концепции... Конечно, диалектик калибра Гегеля не мог путаться в пределах узкой противоположности между *causa efficiens* и *causa finalis*.»<sup>28</sup> Как отметил В. И. Ленин, Геккель «не входит в разбор философских вопросов и не умеет противопоставить материалистической и идеалистической теории познания.»<sup>29</sup>

Но примитивный антiteleологизм Геккеля оказал значительное влияние на умы биологов. Посредством научно-популярных книг распространялась и геккелевская вульгарная характеристика телеологии Бэра. «Когда Дарвин (в 1859 г.) положил ей (своей теории — М. В.) начало, то престарелый Бэр не мог уже ее понять; — писал Геккель, — бесплодная борьба, которую он вел с дарвиновской теорией отбора, ясно показывает, что он не достигал ни ее истинного смысла, ни философского значения. Телеологические, а впоследствии нераздельно с ними соединенные теософические умозрения лишили старого Бэра способности правильно ценить эту величайшую реформу биологии; телеологические соображения, которые он выставил против нее 84-летним старцем в своих «Речах и исследованиях» (1876), являются лишь повторением аналогичных заблуждений, выдвигающихся против механистического, или монистического, мировоззрения дуалистическим учением о целесообразности вот уже две тысячи слишком лет. «Целеустремленная мысль», обуславливающая по представлениям Бэра все развитие животного организма из яйцевой клетки, есть лишь иное название вечной «идеи» Платона или «энтелехии» его ученика Аристотеля»<sup>30</sup>. На самом деле взаимоотношения философских основ теории естественного отбора и бэровской телеологической трактовки онтогенеза более сложны, чем это представлялось Геккелю.

Если Дарвин в студенческие годы ознакомился с телеологией всеобщей взаимной полезности, то Бэр стал сторонником второй формы телеологии — а именно имманентной телеологии немецкой классической философии. В студенческие годы Бэр был под влиянием двух профессоров Тартуского университета — Карла Фридриха Бурдаха (1776—1847) и ректора университета Георга Фридриха Паррота (1767—1852).<sup>31</sup> Оба высоко ценили немецкую классическую философию. Бурдах был поклонником натурфилософии Шеллинга. И в первых научных выступлениях Бэра отчетливо видно влияние натурфилософских увлечений Бурда-

<sup>28</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 20, М., 1961, стр. 523.

<sup>29</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 374.

<sup>30</sup> Э Геккель. Указ. соч., стр. 305.

<sup>31</sup> К. М. Бэр. Автобиография. Л., 1950.

ха.<sup>32</sup> Паррот как профессор физики ввел Бэра в курс физической картины мира того времени, которая служила основой механического материализма. В области теории познания Паррот высоко ценил философию Канта.<sup>33</sup> Проблема выбора между механическим материализмом или телеологией немецкой классической философии со всей остротой встала перед Бэром в связи с его эмбриологическими исследованиями. Параллельно с исследованиями Бэр изучал и историю эмбриологии. Он основательно ознакомился с телеологическими концепциями классиков эмбриологии (Аристотеля, Фабриция из Аквапенденте, Гарвея, Сваммердама)<sup>34</sup>, а также с теорией чистого эпигенеза в изложении Каспара Фридриха Вольфа (1733—1794). Вольф выступал против телеологической трактовки онтогенеза, широко распространенной эмбриологии начиная уже со времен Аристотеля. Его собственная теория основывалась на ньютонианстве.<sup>35</sup>

Бэр вошел в историю эмбриологии как ученый, заменивший абсолютный эпигенез Вольфа синтезом эпигенеза и преформизма. Этот принцип Бэра стал основой современного понимания индивидуального развития. Но Бэр предлагал свое решение не только для трактовки эпигенетических и преформистских сторон развития как для специфической проблематики эмбриологии. Одновременно он разработал и собственную точку зрения на некоторые философские вопросы эмбриологии. Уже всей ранней историей эмбриологии был поставлен вопрос: нужен ли для объяснения эмбрионального развития телеологический подход, или достаточно для этого принципов механистического материализма. Бэр отвергал аристотелевскую телеологию,<sup>36</sup> которая была широко распространена в эмбриологии вплоть до Гарвея.<sup>37</sup> Далее, в своей классической монографии Бэр при объяснении эмбриологических явлений в большинстве случаев стоит на позициях механистического материализма.<sup>38</sup> В связи с тем интересно отметить, что в рукописном дневнике Бэра имеются следующие интересные строки: «По поводу моих общих взгля-

---

<sup>32</sup> Ср.: Б. Е. Райков. Германские биологи-эволюционисты до Дарвина. Л., 1969, стр. 176—188; К. М. Бэр. О развитии жизни на Земле. — «Анналы биологии», т. 1. М., 1959.

<sup>33</sup> P. Prüller. G. F. Parrot füüsikuna ja Tartu Ülikooli füüsika kateedri esimese juhatajana. — «G. F. Parroti 200-ndale sünni-aastapäevale pühendatud teadusliku konverentsi materjale (Tartu, 1—2. juuli 1967)». Tartu, 1967; E. Ois-sa r. G. F. Parroti maailmavaatest ja pedagoogilistest tõekspidamistest, samas.

<sup>34</sup> Б. Е. Райков. Комментарии к автобиографии К. М. Бэра. В кн.: К. М. Бэр. Автобиография..., стр. 515—517.

<sup>35</sup> А. Е. Гайсинович. К. Ф. Вольф и учение о развитии организмов. М., 1961.

<sup>36</sup> Б. Е. Райков. Комментарии..., стр. 515.

<sup>37</sup> Дж. Нидхэм. История эмбриологии. М., 1947.

<sup>38</sup> К. М. Бэр. История развития животных. Наблюдения и размышления, т. 1, 2. Л., 1950—1953.

дов, изложенных в обеих частях этого сочинения («Истории развития животных» — М. В.), мне был сделан упрек, что они слишком механистичны. Сознаюсь, что я воспринимаю этот упрек, как похвалу, потому что лучше стоять на твердой почве, чем витать в облаках. Натуралистическому подходу вообще отвечает правило — говорить только о том, что действительно видел, и выводить мысли из наблюдений, а не основывать наблюдения на предвзятых мыслях. Вот это я и взял для себя за правило.»<sup>39</sup> Но в своей огромной практике Бэру пришлось заметить и явления, которые не поддавались объяснению в рамках механистического материализма. Это были регулятивные свойства развивающегося зародыша.<sup>40</sup> Бэр заметил, что «явления регуляции не укладываются в неподвижную схему обусловленности последующих стадий развития только теми перемещениями материальных частиц, которые совершались на предыдущих стадиях».<sup>41</sup> На этой основе он заключил, что «естествознание... может, исходя из наблюдений, опровергнуть строго-материалистическое учение»<sup>42</sup>, т. е. механистический материализм того времени. Тем самым было определено отношение Бэра к телеологической трактовке биологических явлений: он считал допустимым телеологический подход «по взгляду новой школы»<sup>43</sup>, т. е. в духе немецкой идеалистической философии того времени. Более подробно Бэр обсуждал вопрос о телеологической трактовке онтогенеза на склоне лет. Он подчеркивал, что для объяснения феноменов индивидуального развития необходимо дополнить механистический детерминизм телеологией; для этого нужно обратиться к телеологии Канта.<sup>44</sup>

В телеологических взглядах позднего Бэра довольно много общего с телеологией Ганса Дриша. Оба они опираются на перманентную телеологию Канта, настаивают на необходимости телеологической трактовки некоторых феноменов индивидуального развития (целостность, регулятивность) и считают, что дарвинизм неспособен объяснить эти феномены развивающегося организма.<sup>45</sup> Можно даже поставить вопрос о некотором влия-

<sup>39</sup> Цит. по Б. Е. Райков. Комментарии..., стр. 515.

<sup>40</sup> К. М. Бэр. История..., стр. 217—218.

<sup>41</sup> Л. Я. Бляхер. История эмбриологии в России (с середины XVIII до середины XIX века). М., 1955, стр. 197.

<sup>42</sup> К. М. Бэр. История..., стр. 129.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> К. Е. v. Baer. Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleinere Aufsätze vermischten Inhalts, Th. 2, SPb., 1876.

<sup>45</sup> К. Е. v. Baer. Reden...; H. Driesch. Geschichte des Vitalismus. Leipzig, 1922.

<sup>46</sup> J. Oppenheimer. K. E. von Baer's beginning insights into causal-analytical relationships during development. — «Development Biol.», 1963, 7, lk. 19.

<sup>47</sup> H. Driesch. Analytische Theorie der organischen Entwicklung. Leipzig, 1894.

нии Бэра на Дриша в этой области. Как указывает Дж. Оппенгеймер, Дриш был хорошо знаком с трудами Бэра.<sup>46</sup> В своих первых произведениях, посвященных телеологической трактовке целостности организма, он сам указал на влияние Бэра.<sup>47</sup> Но «телеология Дриша явилась... идеалистическим выражением некоторых сторон диалектики онтогенеза, ... конкретные физические механизмы которых не были известны. Не в первый раз в истории науки и философии выражение диалектических взаимоотношений в природе без их материальной, физико-химической интерпретации приобретает телеологический характер. То, что в телеологии могла таким образом получить частичное отражение реальная диалектика причинно-следственных структур, целого и части, общего и отдельного и т. д., давало возможность этой телеологии быть плодотворной в методологическом отношении на определенных ограниченных отрезках развития человеческого познания. Телеология Дриша обратила внимание на явления, механизм которых был неясен.»<sup>49</sup> В принципе теми же словами можно говорить о телеологии Бэра. Телеологическую настроенность Бэра при трактовке индивидуального развития следует также оценивать как попытку рассматривать развивающийся организм в качестве системного самоорганизующегося целого.<sup>50</sup>

Но как оценить телеологическую настроенность Бэра и Дриша, если в то время уже существовала теория Дарвина? М. Г. Макаров дает на этот вопрос следующий ответ: «Дарвинизм есть теория исторического развития видов. Он дает ответ на вопрос об общих причинах происхождения целесообразности. Однако, ... одного выяснения создания целесообразности естественным отбором недостаточно для понимания того, как, посредством каких генетических, биохимических, биофизических механизмов эта целесообразность реализуется. Исчерпывающее объяснение органической целесообразности должно непременно включать в себя ответ не только на вопрос об общей причине и необходимости ее исторического возникновения, развития и роли в эволюции, но также и на вопрос о конкретных путях реализации, не только «почему», но и «как». Труднейшей для понимания областью, охватываемой проблемой этого «как», является до сих пор механика индивидуального развития.»<sup>51</sup>

Это — ответ на биологический аспект названного вопроса. Но проведенное М. Г. Макаровым исследование исторического развития философской категории «цель» и разных направлений телеологической мысли открывает, на наш взгляд, новые пер-

<sup>49</sup> М. Г. Макаров. О телеологии неовитализма. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 225, Труды по философии, XII, Тарту, 1969, стр. 8.

<sup>50</sup> M. Remmel. K. E. v. Baeri vaadetest loomariigi süsteemi ja arengu kohta, diplomitöö, Tartu, 1969.

<sup>51</sup> М. Г. Макаров. Историческое..., стр. 443—444.

спективы и для анализа философского аспекта этого вопроса. Как мы видели, теоретические взгляды Бэра и Дриша, с одной стороны, и теория Дарвина — с другой, связываются с различными формами онтологической телеологии. Бэр и Дриш взяли за основу имманентную телеологию Канта. Молодой Дарвин, изучая богословие, стоял на позициях телеологии всеобщей взаимной полезности Пейли. И теория естественного отбора приобрела у Дарвина форму естественно-научной критики телеологии внешней полезности.

Интересно отметить отношение Бэра к телеологии внешней полезности. Он высмеивал это учение с такой же иронией, как и многие другие видные мыслители прошлого. В отличие от Дарвина, Бэр видел только банальные, явно нелепые стороны телеологии внешней полезности, и не заметил единственную содержательную, с биологической точки зрения, идею этого учения — представление о биологической адаптивности.<sup>52</sup> Таким образом, и Дарвин, и Бэр выступали против телеологии внешней полезности. Но если у Дарвина это выступление приняло форму плодотворной научной критики, то у Бэра оно не вышло за рамки остроумной иронии. Другое дело — отношение Дарвина и Бэра к телеологии немецкой классической философии, особенно к имманентной телеологии Канта. Дарвин не был связан с традициями имманентной телеологии, Бэр же, наоборот, нашел рациональное зерно последней.

Таким образом, теоретические обобщения Дарвина и Бэра связаны с различными, далекими друг от друга формами телеологической мысли. Теория естественного отбора Дарвина была направлена против реакционного учения, против телеологии внешней полезности, настаивающей на божественной сущности всякой органической целесообразности. Телеологическая трактовка онтогенеза, защищаемая Бэром, опиралась на традиции немецкой классической философии, где в идеалистической форме обсуждались вопросы диалектики причины и следствия, части и целого. Эти моменты явно не учли Э. Геккель и вслед за ним многие другие авторы, когда они говорили о конфликте телеологизма Бэра с дарвинизмом.

---

<sup>52</sup> К. Е. v. Baer, *Veden*..., S. 61—62.

## О ПОНЯТИЯХ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ» И «СОЦИАЛЬНАЯ» РЕВОЛЮЦИЯ

Р. Н. Блюм

Переломный пункт в развитии понятия «революция» связан с таким крупным историческим переворотом как Великая Французская революция XVIII в. Именно с этого времени, пожалуй, можно говорить о разработке собственно теории революции, теории, имеющей цель обобщить опыт многочисленных революционных изменений, столь характерных для последующих двух столетий. Вместе с возникновением и развитием теории революции появилось и противопоставление двух видов революционных преобразований: политического и социального, и как отражение этого противопоставления, две концепции, которые можно было бы назвать политической концепцией революции и социальной концепцией революции. Борьба этих двух концепций проходит через все этапы развития теории революции и определяет, на наш взгляд, главную направленность и основную проблематику каждой конкретной концепции революционного процесса.

Первые представители политической концепции революции полагали, что противоречие между естественными правами человека (французские просветители-революционеры) или принципом свободы (Гегель), с одной стороны, и господствующим политическим и правовым порядком, ставшим главным препятствием на пути разума, с другой, является решающей причиной революции. Поэтому задачей революции является устранение старой политической власти и установление новой, соответствующей естественным правам человека, в первую очередь свободе и равенству, т. е. революция должна быть политической.

Нетрудно видеть, что такое преобразование по своему содержанию не выходит за пределы буржуазного общества и поэтому неслучайно политическая революция в литературе долгое время рассматривалась как синоним революции буржуазной. Правда, политическая концепция революции не оставалась неизменной и однолинейной. В русле этой концепции

шло влиятельное в XIX веке якобинское и бланкистское течение, а также такие взгляды, которые ориентировались, главным образом, на революционные изменения в политической сфере. Можно с полным основанием сказать, что подобные течения не есть лишь достояние истории — они достаточно широко распространены и в современном революционном движении.

Сторонники социальной концепции революции видели в революции в первую очередь и главным образом социальное преобразование и, как правило, отрицательно относились к преобразованиям политическим. Согласно этой точке зрения революции рождаются из противоречия между потребностями человеческой природы и социальным строем, основанном на имущественном неравенстве и эксплуатации человека человеком. Социальная революция в этой концепции приравнивалась к революции социалистической, и любое революционно-социальное изменение рассматривалось как прямое и непосредственное осуществление социализма.

Различия двух концепций революции в конечном счете отражают классовые позиции, с одной стороны, буржуазии и примыкающей к ней мелкой буржуазии, а, с другой, незрелого пролетариата, революционного крестьянства и пролетаризирующейся мелкой буржуазии. Естественно, что классовая основа политической и социальной концепции революции на протяжении более чем полутора веков претерпела существенные изменения, что не могло не внести определенные модификации в постановку тех или иных теоретических проблем, в выдвижении на первый план тех или иных практических задач. Кроме того, сложность и неустойчивость социальной структуры в особенности промежуточных слоев предопределила появление теории «смешанного» типа.

Выделим наиболее характерные признаки, свойственные обеим концепциям революции, отвлекаясь при этом от многочисленных частных. Сторонники политической концепции революции признают что:

а) главной целью революции является свержение старого политического режима и завоевание политических свобод, конечная цель которых состоит в обеспечении беспрепятственного развития личности;

б) достижение основных целей революции возможно, в первую очередь, путем активной деятельности революционного меньшинства при фактическом устранении от революционного творчества широких масс народа, могущих играть с этой точки зрения лишь деструктивную роль (хотя это довольно часто не признается и даже, пожалуй, не осознается);

в) осуществление социально-экономических реформ возлагается на новую политическую власть, сменившую свергнутую,

и, таким образом, коренное изменение в положении масс даруется сверху, при минимальном участии самих масс;

г) революция обеспечивает проведение лишь таких социальных изменений, которые настоятельно требуются жизнью, которые уже созрели и не осуществлены из-за порочности изжившего себя политического строя, иными словами, она обеспечивает беспрепятственное развитие того, что уже реально есть.

Сторонники социальной концессии революции исходят из того, что:

а) главной целью революции является коренное, глубокое социальное преобразование, изменяющее отношения собственности, ведущее к установлению социального равенства, равенства во всех сферах общественной жизни;

б) достижение основных целей революции возможно лишь в активной деятельности самых широких масс народа; революция должна руководствоваться лозунгом: «все для народа и посредством народа»;

в) осуществление глубоких социально-экономических преобразований проводится силами самих трудящихся классов, эти преобразования — результат творческой самодеятельности низов, формирующих в процессе этой деятельности самобытные формы самоуправления, в силу чего роль политической власти либо сводится на нет, либо ограничивается весьма узкими рамками;

г) революция должна создать такой общественный строй, которого нет еще в действительности, но который соответствует целевым установкам и идеалам передовой части человечества (как отражение и прямое выражение истинных идеалов народа), и, таким образом, революция не довольствуется тем, что уже существует реально в обществе, а исходит из того, что есть в нем потенциально, она смотрит в будущее, творит, создает новую действительность, новые социальные отношения.

Итак, различия двух концепций революции очевидны — по всем главным пунктам они высказывают, по-существу, противоположные тезисы. Эти различия вытекают в конечном счете из различия классовых позиций. Они также имеют в своей основе две, достаточно резко расходящиеся между собой, философские и социологические позиции.

Дискуссия между политической и социальной концепциями революции упирается в своем логическом развитии в «великий философско-исторический вопрос о том, как относится закономерный ход истории вообще и истории мысли в частности к сознательной деятельности отдельных лиц»<sup>1</sup>, или, как называли этот вопрос в 30—40-е годы прошлого столетия, — в спор между

<sup>1</sup> Г. П. Плеханов. Соч., т. XVIII, стр. 157.

«субстанцией» и «самосознанием»<sup>2</sup>. Несомненно тесная связь этого вопроса с такими важными философскими категориями как свобода и необходимость, всеобщее и единичное.

Каким же образом эти достаточно отвлеченные философские вопросы находят свое отражение в рассматриваемых концепциях революции? Для политической концепции революции решающим является выдвижение на первый план исторической необходимости, субстанциональности, принципа реальности. Странник такой концепции — политический реалист, он стремится высвободить имеющиеся в наличии общественные силы, снять препятствия, мешающие их развитию, обеспечить беспрепятственное функционирование уже имеющихся в наличии экономических отношений, создать соответствующий этим экономическим отношениям политический строй. Он обычно третирует как утопическое и ненаучное стремление опереться в революционной борьбе на хотя и существующие, но еще неразвитые отношения, на формирующиеся реальные возможности общественного развития. Он стремится использовать лишь те социальные силы, которые, по его мнению, полностью созрели для революционного действия, и идеалы которых исходят из трезвой оценки действительности. Свобода, за которую он борется, в конечном счете оказывается «всеобщей» свободой, свободой абстрактного индивида, устраняющая всякие особенные и единичные привилегии и обеспечивающая всеобщие права.

С другой стороны, в социальной концепции революции на первый план выдвигается «самосознание» индивида, свободно творящего действительность, для нее особенно важен факт несоответствия существующего с принципами подлинной свободы человека, подлинного социального равенства. Странник такой концепции не очень считается с исторической реальностью, он провозглашает необходимость ее коренной ломки и стремится к созданию новой реальности. Для него превыше всего деятельность, активность творческой личности. Свобода — это свобода индивида, не абстрактного, а именно реального индивида, свобода творческой личности. Поэтому он не ограничивается требованиями политического всеобщего равенства — он ищет путей истинного равенства, истинной демократии, а, следовательно, социального равенства, социальной демократии. Та воображаемая действительность, за которую он борется, существует лишь как проект, связь этого проекта с действительностью часто является весьма проблематичной. Исторические возможности, на которые он опирается, только зарождаются или, по крайней мере, неразвиты и незрелы. Отсюда парадоксальные лозунги подобно прозвучавшему во время майских событий 1968 г. во

---

<sup>2</sup> См. статью автора «Ленин и марксистская теория революции», Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, «Труды по философии», XIV, Тарту, 1970.

Франции: «Будьте реалистами — требуйте невозможного!» Естественно, что всякая политическая деятельность рассматривается как отвлечение от задачи коренного переустройства мира. Революция социальная рассматривается как прямой антипод революции политической. Практически почти всегда подобные взгляды носят утопический характер.

Социологические основания антиномии политической и социальной революций лежат в различном понимании места и роли народных масс в революционных преобразованиях. Суть этой антиномии состоит в том, рассматривается ли народ как объект исторического изменения или как субъект такового. Коротко это различие можно сформулировать так (используя формулы, имеющие широкое распространение в народническом движении 70-х гг.): политическая революция — это революция, совершенная инициативным меньшинством «для народа» (речь, естественно, идет о тех провозглашенных лозунгах и программах, которыми руководствуются революционные силы, лозунгах и программах, в искренности которых вряд ли можно сомневаться), в этой революции активность народных масс минимальна или крайне ограничена, вера в творческие возможности трудящихся отсутствует; социальная революция — это революция «для народа и посредством народа». Главное содержание и сущность этой революции заключается в том, что она по-настоящему **народная** революция, она совершается народом, народ в ней выступает не только как разрушитель старых отношений, но и как творец новых, в ней разворачиваются и осуществляются все творческие потенции трудящихся масс. Она является народной и в том смысле, что в ней находят осуществление самые коренные интересы народа.

Разумеется, указанные различия являются различиями теоретических моделей революции, тех моделей, которые вырабатывались революционными идеологами. Реальная революционная практика вносила почти всегда существенные коррективы в эти модели. Тем не менее они несомненно отражали определенные реально существующие этапы революционного движения, действительную позицию конкретных классовых слоев и групп, принимавших участие в революционной борьбе. В этом смысле ошибочное, иллюзорное содержание этих теорий выражало не только односторонний, метафизический подход к анализу революционного процесса, но и было результатом «иллюзорной» практики.

Нельзя не отметить, что рассмотренные концепции революции редко встречаются в чистом виде. В действительной истории революционной мысли часто можно обнаружить в одной концепции элементы другой или даже сосуществование в одной теории двух противоположных точек зрения. Если же выделить тот основной признак, по которому можно было бы классифи-

цировать многочисленные теории революции в соответствии с рассмотренными выше направлениями, то таким основным признаком, на наш взгляд, окажется именно **отношение к народу, народным массам как субъекту революционного изменения.** И дело не в том, что народ присутствует в теории в качестве ее составного элемента (либо как цель, либо как средство, либо как то и другое). Вряд ли можно найти такую революционную теорию, которая так или иначе не поминала бы народ, которая не заботилась бы о его интересах. Дело в том, во-первых, какую **действительную** роль отводит теория народу и, во-вторых, как соотносится в теории освобождение народа как целого с освобождением личности, иными словами, как решает теория проблему снятия отчуждения?

Ответ на первый вопрос дается К. Марксом в известном третьем тезисе о Фейербахе, в котором рассматривается важная философско-социологическая проблема о взаимодействии изменения социальной среды (окружающего человека мира) и человеческой деятельности. К. Маркс подвергает критике материалистическое учение, которое «забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом».<sup>3</sup> Прямой адресат критики К. Маркса утопический социализм XIX века (о чем свидетельствует упоминание имени Роберта Оуэна), большинство представителей которого отрицали революцию как средство достижения социализма. Тем не менее эту критику К. Маркса можно полностью и безоговорочно отнести к тем революционным теориям, которые, по-существу, исключают народ из числа активных агентов революционных изменений, рассматривают его лишь как объект революции, полагая, что революционное меньшинство облагодетельствует массы, подарив им счастливую жизнь, к теориям, которые считают, что только совершенная сознательным революционным меньшинством революция позволит создать условия для революционного воспитания народа (как будто можно стать революционером и социалистом вне революционного действия, вне действительной борьбы за социализм). Этим теориям К. Маркс противопоставил научное понимание революционной практики, исходящей из «совпадения изменения обстоятельств и человеческой деятельности».<sup>4</sup> Определенный подход именно к такому решению вопроса имеет место в теориях, которые не мыслят революцию без активного участия в ней самых широких масс народа, выступающих не как объект, а как субъект револю-

---

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 2.

<sup>4</sup> Там же.

ционного изменения и ищут путей и средств превращения революционного движения в массовое революционное движение.

Что касается ответа на второй вопрос, то он прямо вытекает из первого. Действительное, а не мнимое участие масс в революционной борьбе является предпосылкой и условием освобождения личности, снятия отчуждения. «Только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода... Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное; а так как она была объединением одного класса против другого, то для подчиненного класса она представляла собой не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы. В условиях действительной коллективности индивиды обретают свободу в своей ассоциации и посредством ее»<sup>5</sup>. Политическая концепция революции не в состоянии разорвать оковы мнимой коллективности, социальная концепция, по крайней мере, осознает проблему уничтожения мнимой коллективности и ищет пути обеспечения действительной коллективности.

Оценивая политическую и социальную концепции революции с позиции марксизма, необходимо видеть как их односторонность и ограниченность, так и содержащиеся в них рациональные моменты. Рациональное содержание политической концепции состоит, главным образом, в том, что она содержит тенденцию, направленную на изучение объективно существующей исторической ситуации, на учет важнейших особенностей реальной обстановки. В ней имплицитно содержится требование подходить к революции с научных позиций, а, следовательно, рассматривать ее как необходимый продукт всего предшествующего развития, как способ решения назревших противоречий, как действие, без которого нельзя обойтись в данный исторический момент, ибо в противном случае общественное развитие резко затормозится.

Но здесь-то и возникает парадоксальная ситуация: такой, казалось бы, единственно правильный подход к революции очень часто оборачивается отказом от нее, реформистскими и либеральными теориями. Возникает извечная трагическая коллизия мысли и действия.

Так трусами нас делает раздумье,  
И так решимости природный цвет  
Хиреет под налетом мысли бледным,  
И начинанья, взнесшиеся мощно,  
Сварачивая в сторону свой ход,  
Теряют имя действия ...

(Шекспир)

<sup>5</sup> Там же, стр. 75.

Хорошо об этом сказано у Л. М. Баткина: «Действовать можно по разному, приспособляясь к начальному историческому существованию или создавая свою реальность. Действовать — значит упрощать. «Глупость» — условие действий в том смысле, что избыток трезвой пронизательности, учет всех возможных преград и последствий, взвешивание наилучших путей и рефлексия, вскрывающая, что не всякие изменения что-то меняют и что история норовит вернуться на круги своя, — все это, пожалуй, неглупо, но мешает действовать».<sup>6</sup> Можно было бы добавить к этому, несомненно, разумному соображению, что необходимость такой «глупости» не должна перерасти в бакунинскую апологию глупости и что революционному деятелю, сознательно руководствующемуся принципом «глупости» в революции грозит неминуемый крах. Более того, нужно помнить, что в реальной революции «глупости» такого рода, куда больше, чем разумности. Так что, все хорошо в меру.

Э. Я. Баталов справедливо отвечает, что было бы неверным «представить революцию исключительно как стихию эмоций, стихию чувств. Но столь же односторонним представляется и взгляд на революцию (на социальное творчество вообще) как на деятельность, всецело регулируемую рациональными стимулами, осуществляемую в рациональных формах и очищенную от чувственных форм».<sup>7</sup>

Того, чего нехватает в политической концепции явно в избытке в социальной. Ее несомненная заслуга в провозглашении и горячей защите принципа активности, революционной деятельности, она — программа поиска и использования всех имеющихся налицо исторических возможностей<sup>8</sup>. И даже в ее утопических моментах содержится немало рационального, ибо, как правильно заметил Л. М. Баткин, «история, то есть самоформирование людей, невозможна без утопий, столкновение которых с «наблюдаемым», с обстоятельствами дает в итоге нечто третье — не то, что предполагали утописты, но и не то, что они застали в мире, — дает движение истории через диалектику субъекта и обстоятельств».<sup>9</sup> Добавим к этому указание на

---

<sup>6</sup> Л. М. Баткин. Парадокс Кампанеллы. — «Вопросы философии», 1971, № 2, стр. 141.

<sup>7</sup> Э. Я. Баталов. Воображение и революция. — «Вопросы философии», 1972, № 1, стр. 75 (примечание).

<sup>8</sup> «Если практический деятель не желает, чтобы события взяли его врасплох, он, ожидая этих событий, обязан принять в соображение каждое из тех направлений, по которым они могут пойти... всегда лучше слитком расширить, чем сузить круг рассматриваемых возможностей» («Литературное наследие Г. В. Плеханова». т. V, М., 1938, стр. 85).

<sup>9</sup> Л. М. Баткин. Указ. статья, стр. 104—141.

большую роль в революционной борьбе воображения в разных его формах в том числе и эстетической.<sup>10</sup>

Как уже было отмечено, не требуется большого труда установить, что за противопоставлением политической и социальной революций скрывалась противоположность революций буржуазной и социалистической. Политическая революция рассматривалась как революция буржуазная, социальная — как социалистическая. Если рассматривать с позиций марксизма спор двух революционных концепций, то становится ясным, что между тем, как понимали сущность своей точки зрения представители названных концепций и действительным местом и содержанием их существует довольно большой разрыв.

Во-первых, так называемые политические революции отнюдь не были исключительно политическими, а решали в той или иной мере довольно многочисленные социальные задачи. «Всякая действительная революция есть социальная, поскольку она приводит к господству новый класс и дает ему возможность преобразовать общество по своему образу и подобию».<sup>11</sup> Во-вторых, антибуржуазность сторонников социальной революции на поверку оказывалась не такой уж антибуржуазностью, она во многих случаях совмещалась с защитой мелкой частной собственности крестьян и ремесленников, с мелкобуржуазной уравнильностью, осуществление которой могло привести лишь к расчистке почвы для буржуазного развития. Крайне негативное отношение к буржуазному строю сопровождалось непониманием основ и сути этого строя. И в то же время критика буржуазного строя и его апологетов не могла по необходимости выйти за пределы этого строя. «Первая критика всякой науки необходимо находится во власти предпосылок той самой науки, против которой она ведет борьбу»<sup>12</sup>, — эти слова К. Маркса полностью приложимы к сторонникам социальной концепции революции.

При анализе взглядов приверженцев концепции социальной революции бросается в глаза боязнь самих терминов «буржуазный», «буржуазная революция», боязнь, которая, кстати говоря, сохранилась до наших дней у многих авторов, изучающих современные социальные преобразования, а также практиков революционного движения в странах так называемого третьего мира.

<sup>10</sup> Интересный анализ роли воображения в революции содержится в упомянутой статье Э. Я. Баталова. Автор приходит к следующему выводу: «Открыть наличие предпосылок нового в старом, показать осуществимость того, что представляется многим «утопией»; уметь представить себе это материальное еще не существующее новое; открыть неизведанные и неповторимые пути перехода от старого к новому — а вне этого немислима никакая революция, особенно социалистическая, — невозможно без фантазии, без воображения» (стр. 79).

<sup>11</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 541.

<sup>12</sup> Там же, т. 2, стр. 33.

В свое время В. И. Ленин подверг острой критике такую точку зрения: «У нас в России одной из самых распространенных и живучих иллюзий является та, будто наше либеральное движение не есть буржуазное движение, будто предстоящая России революция не есть буржуазная революция. Русскому интеллигенту, — начиная от умереннейшего освободителя и кончая самым крайним социалистом-революционером, — всегда кажется, что признать нашу революцию буржуазной значит обесцветить, принизить, опозлить ее. Русский сознательный пролетарий видит в таком признании единственно верную классовую характеристику действительного положения дел».<sup>13</sup> Нетрудно видеть, что основой такой боязни является отождествление антикапиталистических стремлений мелкобуржуазных масс с антибуржуазной борьбой вообще.

Рассмотренная выше антиномия политической и социальной революции была снята в марксистской теории революции, которая исходит из диалектики необходимости и свободы, исторической реальности и активной творческой деятельности революционных сил, создающих новую действительность.<sup>14</sup> Но преодоление в марксизме односторонности двух концепций революции не означает их исчезновение. Остались, несмотря на существенные изменения, те классовые силы, интересы которых выражают эти концепции, остались и постоянно воспроизводятся элементы иллюзорной практики. Наконец, существуют определенные закономерности развития самой теории. Обращение к богатой событиями и направлениями революционной практике наших дней показывает, сколь актуальным является понимание различий между концепциями политической и социальной революции.

В заключении следует сказать, что антиномия «политического» и «социального» подхода к революционному процессу является, на наш взгляд, одним из конкретных проявлений более широкой антиномии «политиков» и «социальщиков» (если так можно выразиться), характерной для социального поведения и ориентировки классов, социальных групп и даже отдельных личностей.

Поступила в редакцию 8 марта 1972 г.

---

<sup>14</sup> Подробно об этом см. статью автора «В. И. Ленин и марксистская теория революции» в Уч. зап. Тартуского гос. у-та. «Труды по философии», XIV, 1970.

## ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ МОДЕЛИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Л. Н. Столович

Попытки определить природу искусства имеют многовековую традицию. Но искусство, как солнечный зайчик, каждый раз, казалось, ускользало из-под рук его ученых-исследователей. Нет ничего удивительного в том, что этот «зайчик», попадая в призму научного исследования, распадается на различные цвета спектра. И вот появляются книги и статьи, которые уже своими названиями полемизируют друг с другом: «Эстетическая сущность искусства», «Гносеологическая природа литературы и искусства», «Образ как информация», «Искусство как социологический феномен», «Искусство как ценность», «Искусство и кибернетика», «Искусство как процесс», «Социально-коммуникативная природа искусства»...

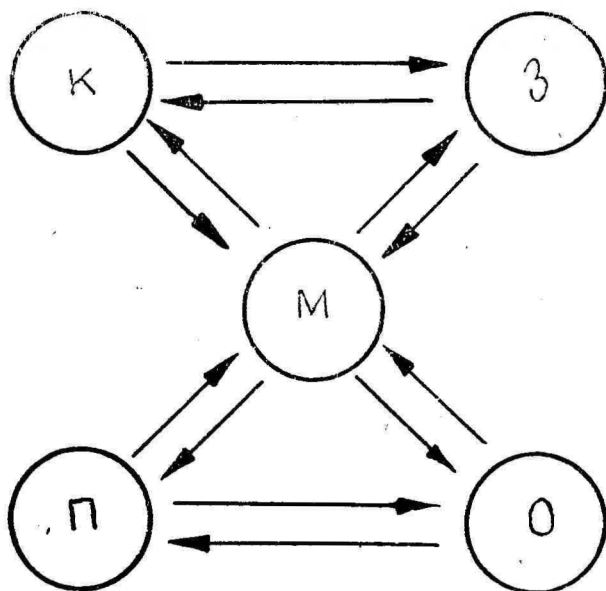
Выступая в качестве художественной ценности, произведение искусства представляется как нечто единое. Что же образует это единство многообразных аспектов искусства? Некоторые эстетики, отвечая на этот вопрос, пытались свести единство художественного произведения к единственности какого-либо его аспекта или функции. При этом у разных теоретиков различные стороны искусства претендовали на художественную монополию. В одних случаях это была конденсация социального опыта, в других — познавательное значение, в-третьих — выражение психологических потенций художника, в-четвертых — формотворчество и т. п.

В противовес такого рода односторонним концепциям, в марксистской эстетике теперь нередко утверждается многосторонность и функциональная многогранность искусства.<sup>1</sup> Называются все новые и новые функции, которыми обладает произведение искусства. Однако чаще всего эти функции просто постулируются, апеллируя к интуитивной самоочевидности художественного опыта читателя эстетической литературы.

<sup>1</sup> См. Атанас Натев. Искусство и общество. София, 1961, стр. 6, 12; М. Каган. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Часть вторая. Диалектика искусства. Л., 1964, стр. 21; А. Зисль. Природа искусства и пути его исследования. — «Коммунист», 1971, № 18.

В стремлении преодолеть эмпиризм эстетика обращается к системному подходу, позволяющему раскрыть закономерности целостных комплексов взаимосвязанных элементов. Одна из наиболее удачных попыток применить системный подход к решению проблемы структуры и функций искусства принадлежит М. С. Кагану. В статье «Опыт системного анализа человеческой деятельности»<sup>2</sup> и во втором издании «Лекций по марксистско-ленинской эстетике» не просто отмечается многомерность и полифункциональность искусства, но различные его стороны представлены как сложно-динамическая система. При этом функциональная структура этой системы соответствует функциональной структуре человеческой жизнедеятельности, которая образует системное единство практически-преобразовательной деятельности, познания, ценностной ориентации и общения.<sup>3</sup> Структура искусства выражена в виде следующей графической модели:

Табл. 1



(где К — конструктивная, З — знаковая, П — познавательная, О — оценочная и М — моделирующая стороны искусства).<sup>4</sup> Искусство предстает, таким образом, как система познавательной, оценочной, творчески-конструктивной и знаковой сторон,

<sup>2</sup> «Философские науки», 1970, № 5.

<sup>3</sup> См. М. С. Каган. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Издание второе, расширенное и переработанное. Л., 1971, стр. 276—278.

<sup>4</sup> См. там же, стр. 348.

которым соответствуют его просветительская, воспитательная, гедонистическая и коммуникативная функции.

Любая модель дает возможность постигнуть лишь определенный «срез» изучаемого объекта. Графическая модель структуры искусства, данная М. С. Каганом, делает «срез» структуры искусства в определенной плоскости, соотнося структуру искусства со структурой человеческой деятельности. Несомненно, эта модель правомерна и плодотворна, но она не является единственно возможной.

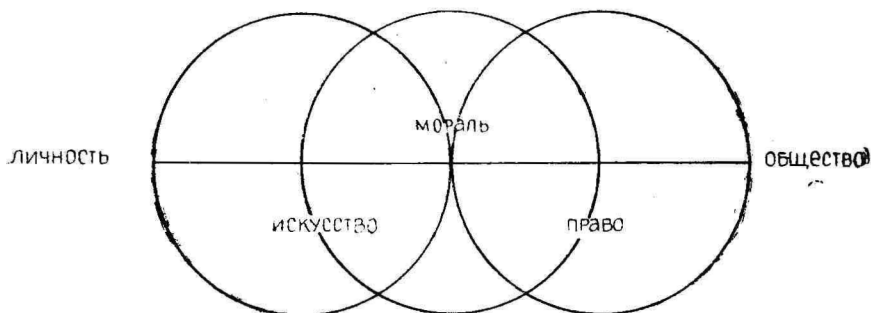
Автор этих строк предпринял попытку построить графическую модель соотношения аспектов и основных функций искусства и определить «местоположение» художественной ценности. Результаты проведенного исследования докладывались научной общественности и публиковались в печати.<sup>5</sup> Поэтому в настоящей статье, кратко воспроизведя логику построения предлагаемой модели, мы постараемся уточнить отдельные ее элементы, а также дополнить ее модельными представлениями, позволяющими соотнести структуру произведения искусства с его функциями и с делением искусства на виды и основные типы художественного творчества.

Человеческую деятельность можно представить в одном из двух «измерений»: как общее отношение субъекта и объекта или как конкретизацию этого отношения во взаимоотношении личности и общества. Деятельность человека может характеризоваться не только в ее гносеологическом «срезе» в системе «субъект — объект», но также и в социально-психологическом отношении, в системе «личность — общество».

При этом следует иметь в виду особое положение искусства на оси «личность — общество». Различные формы общественного сознания по-разному осуществляют социализацию человека, т. е. по-разному «подключают» его к интересам и потребностям общества. Если сопоставить искусство с правом и моралью с точки зрения того, каким образом они связывают личность и общество, то результат такого сопоставления можно представить в следующем виде (см. табл. 2).

Право непосредственно выражает интерес определенной социальной общности. Его законы для любой личности, включенной в эту общность, имеют непреложный и обязательный характер, а осуществление их обеспечивается силой государства.

<sup>5</sup> См., например, в статьях «Красота как ценность и ценность красоты. Об аксиологическом подходе к эстетическим явлениям» (сб. «Ajalooline materialism», Tallinn, 1970) и «О взаимоотношении аспектов и функций искусства» («Труды по философии», XV, Уч. зап. Тартуского гос. университета, вып. 273, Тарту, 1971), в книге «Природа эстетической ценности» (М., 1972, стр. 231—242), в докладе на VII Международном конгрессе по эстетике «Основные аспекты и функции искусства и методы их изучения» (см. VII th International Congress of Aesthetics, 28.8—2.9.1972, Abstracts, Bucharest, p. 156).



В моральных нормах личность также связана с обществом, но связью менее принудительной, чем в правовых отношениях, — общественным мнением.<sup>6</sup> В эстетической сфере личность, кажется, предоставлена сама себе. Ведь ее нельзя принудить получать эстетическое удовольствие от того, что она воспринимает как безобразное, и лишить наслаждения от того, что она считает прекрасным. Неслучайно в истории эстетической мысли искусство и красоту рассматривали как «форпост свободы», (Шиллер), противостоящий какому-либо принуждению. По остроумному замечанию Ильи Эренбурга, «боги древней Эллады потребляли нектар, который поэты называли божественным напитком; если бы нектар стали вводить через зонд в желудки афинских граждан, то, наверно, дело кончилось бы всеафинской рвотой».<sup>7</sup>

Все это, разумеется, не означает, что в эстетическом переживании личность никак не связана с обществом. Напротив, осваивая эстетические и художественные ценности, человек свободно, не теряя чувства суверенности своей личности, приобщается к тем общественным отношениям, которые включены в сами эстетические и художественные ценности. Искусство, в котором объективируется и в наибольшей степени концентрируется эстетическое отношение человека к миру, является незаменимым фактором социализации личности, связывая ее с обществом интимными узами и воздействуя на самые сокровенные стороны человеческого поведения. По словам А. С. Пушкина, «куда не достигает меч законов, туда достает бич сатиры».<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Вопрос о взаимоотношении права и морали обстоятельно освещается в кн.: Я. З. Хайкин. Структура и взаимодействие моральной и правовой системы. М., 1970.

<sup>7</sup> «Новый мир», 1961, № 1, стр. 114.

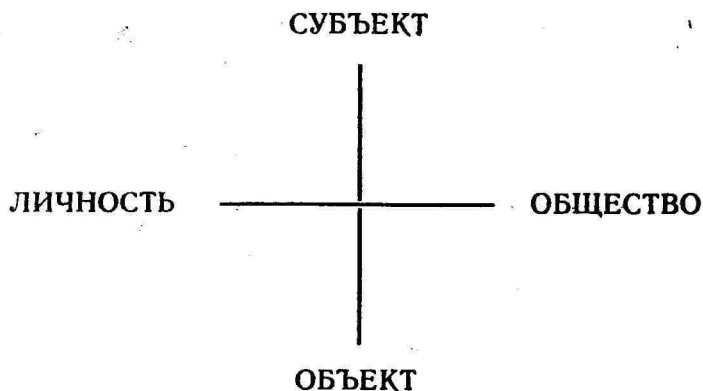
<sup>8</sup> А. С. Пушкин. Полн. собр. соч. в десяти томах, т. X, Изд. АН СССР, М.—Л., 1951, стр. 41.

Однако различие между искусством и другими видами социализации человека заключается не только в способе осуществления социализации, не только в форме взаимосвязи интересов личности и общества, в соотношении внешней и внутренней регуляции сознания, поведения и деятельности человека. Необходимо иметь в виду, что понятие «общество» включает в себе разные уровни общности людей, от «малой группы» до всего человечества. Право регулирует поведение человека в рамках такой социальной общности, как государство. Моральные нормы объединяют людей, принадлежащих к различным общественным классам. Что касается искусства, то оно, обладая в классовом обществе классовым характером, способно приобщать личность к более широким общностям людей, к общечеловеческим ценностям. В этом один из «секретов» непреходящей ценности самого искусства. Например, античное искусство до сегодняшнего дня продолжает «доставлять нам художественное наслаждение и в известном отношении служить нормой и недостижимым образцом» (Маркс),<sup>9</sup> в то время как юридические установления древнегреческих полисов и мораль рабовладельческого общества не могут принимать участие в социализации современного человека.

Учитывая своеобразие положения искусства на оси «личность — общество», попытаемся сочетать социально-психологический подход к пониманию художественной деятельности с гносеологическим рассмотрением объектно-субъектного отношения.

Соотношение систем «субъект — объект» и «личность — общество» представим в виде двух пересекающихся осей:

Табл. 3



<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, стр. 737.

Общечеловеческое значение эстетических ценностей правильно подчеркивается в кн. Ю. Борева «Эстетика» (М., 1969, стр. 33—35).

**Оси**, обозначающие эти системы, являются взаимоперпендикулярными, потому что и личность и общество могут выступать в разных отношениях и как субъекты и как объекты познания и действия. Каковы же «координаты» художественной деятельности, искусства в «силовом поле», образуемом взаимоотношениями субъекта и объекта, личности и общества?

В системе «субъект — объект» в искусстве обнаруживаются два важнейших аспекта, составляющих единство противоположностей: **отражательно-информационный** аспект и **творческий** аспект, поскольку художник не только отражает мир, но и творит его в виде особой художественной реальности. Единство противоположностей творческого и отражательно-информационного аспектов представим в виде оси, которая выражает природу **художественного моделирования** (см. табл. 4), т. к. всякая модель, в том числе создаваемая средствами искусства, является отражением познаваемого объекта и в то же время наглядным воссозданием его некоторых существенных связей.

В системе «личность — общество» в искусстве выявляется диалектическая противоположность таких аспектов, как **психологический** и **социальный**, ибо в нем воплощается неповторимый духовный мир художника и в то же время социальные проблемы, потребности, идеалы.

Соединение отмеченных аспектов образует две пары других (см. табл. 4). **Оценочный** аспект можно представить как взаимодействие психологического и отражательного (оценка явления представляет собой его отражение с точки зрения духовного мира, интересов и потребностей личности). **Знаковый** аспект находится между творческим и социальным как выражение в продукте творчества определенного социального значения. **Воспитательный** аспект является результатом единства социального и отражательного (искусство воспитывает благодаря тому, что отражает действительность сквозь призму социальных идеалов).

Между психологическим и творческим аспектами в прежних изложениях опыта построения предлагаемой модели мы помещали **гедонистический** аспект. Однако есть основание уточнить это положение. Дело в том, что гедонистическое начало искусства — не аспект, не элемент его структуры, а функциональное свойство. Наслаждение, доставляемое художественным произведением, порождается многими его аспектами. Здесь и радость познания явлений жизни, и чувство справедливости их правильной оценки, и удовольствие от соучастия в творческом процессе, и восхищение его мастерством, и ощущение богатства человеческого духа, и гордость приобщения к высокому общественному идеалу. Но, пожалуй, наиболее характерный для художественного восприятия источник эстетического наслаждения находится между творческим и психологическим аспектами

искусства. Это аспект **игровой**. В марксистской эстетике, начиная с работ Г. В. Плеханова, достаточно убедительно показана несостоятельность концепций, сводящих искусство к игре, которая, в свою очередь, истолковывалась превратно. Но эти концепции имели свои гносеологические корни. Не сводимое к игре, искусство несомненно, имеет игровой аспект.<sup>10</sup> И есть все основания «расположить» его между творческим и психологическим аспектами потому, что игра по своему объективному значению представляет собой психологическую подготовку для предстоящей деятельности, развитие психических механизмов, необходимых для деятельности. Игра — духовная модель творчества, деятельности, а потому сама представляет собой деятельность, свободную от утилитарных целей и доставляющую бескорыстное наслаждение. Даже наслаждение, даримое трудом, важным источником имеет игровой элемент, сохраняющийся в трудовой деятельности. Вспомним слова автора «Капитала» о том, что мера наслаждения рабочего трудом определяется «игрой физических и интеллектуальных сил».<sup>11</sup>

**Художественная ценность** произведения образуется как раз «на пересечении» всех названных выше аспектов, потому что художественность, художественная ценность искусства обуславливается такими «параметрами», как его познавательное значение, творческое мастерство, богатство выраженного в нем духовного мира художника, глубина социальных проблем и значительность общественных идеалов. Художественность зависит от точности эстетической оценки эстетической сущности отражаемых явлений. Она немыслима без воплощения в форме произведения его содержания, т. е. без знакового аспекта искусства. Художественная ценность произведения предполагает его воспитательные возможности и способность через свободную игру духовно-творческих сил доставлять эстетическое наслаждение. Конечно, роль этих «параметров» не одинакова в различных видах и жанрах искусства, но все они в определенном единстве и целостности участвуют в образовании художественной ценности, выступая как ее критерий.

Итак, графическая схема соотношения основных аспектов искусства принимает вид, представленный на табл. 4.

Каждый аспект искусства имеет функциональное значение. Поэтому каждому аспекту соответствует определенная функция

<sup>10</sup> Наиболее глубокое исследование игрового начала в искусстве в советской эстетике проведено М. Марковым в статье «О некоторых закономерностях процессов эстетической деятельности» («Вопросы эстетики», 1, М., 1958) и в книге «Искусство как процесс» (М., 1970). По мнению В. Вансло-ва, «художественный образ представляет собой органическое единство создания, познания и игры» («О станковом искусстве и его судьбах», М., 1972, стр. 121).

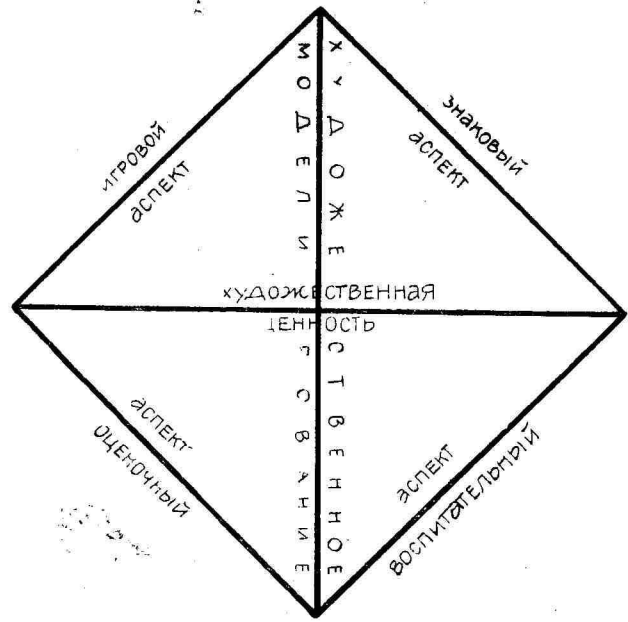
<sup>11</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 189.

СУБЪЕКТ

ТВОРЧЕСКИЙ АСПЕКТ

ЛИЧНОСТЬ

психологический  
аспект



игровой  
аспект

знаковый  
аспект

аспект  
оценочный

аспект  
воспитательный

социальный  
аспект

ОБЩЕСТВО

- отражательно-информационный  
аспект

ОБЪЕКТ

искусства или ряд его функций. Отражательно-информационный аспект лежит в основе таких функций искусства, как **познавательная, просветительская и прогностическая** (то, что Ю. Б. Борев называет предсказанием, предвосхищением, «кассандровским началом».<sup>12</sup>). Последняя функция опирается на отражательно-информационный аспект, потому что предсказание — это угадывание и предвидение будущего в процессе отражения его возможностей в настоящем. Творческому аспекту соответствует **эвристическая** функция, стимулирующая творческие потенции человека, развитие его воображения и интуиции.<sup>13</sup> Оценочный аспект порождает **оценочную** функцию искусства. Знаковый — **коммуникативную**. Психологический аспект проявляется в нескольких функциях. Способность искусства заражать людей воплощенными в нем чувствами (способность, которую отмечал Лев Толстой<sup>14</sup>), внушать заключающееся в нем идейно-эмоциональное содержание назовем **суггестивной** (от латинского слова *suggestio* — внушение) функцией. Способность искусства идеально восполнять то, что требуется человеку для удовлетворения его потребностей, является его **компенсационной** функцией.<sup>15</sup> Есть основание в качестве особой функции выделить **катарсическую**, на которую обратила внимание еще античная эстетика.<sup>16</sup> Социальный аспект определяет **социально-организаторскую** функцию (по определению А. Ф. Еремеева) и функцию **социализирующую** (по формулировке В. П. Силина<sup>17</sup>). Воспитательный аспект выражается в **воспитательной** функции. Игровой аспект обуславливает **гедонистическую** функцию искусства, а также такую его функцию, как **развлекательную** (см. табл. 5).

На каком основании мы отличаем аспекты искусства от функций? Мы исходим из того, что понятие «аспекты» фиксирует отношение «художник — произведение» и обозначает качество самого художественного произведения, элементы его структуры. Понятие же «функции» обозначает отношение «произведение — публика». Поэтому даже в том случае, когда ас-

<sup>12</sup> См. Ю. Борев. Эстетика. М., 1969, стр. 160—164.

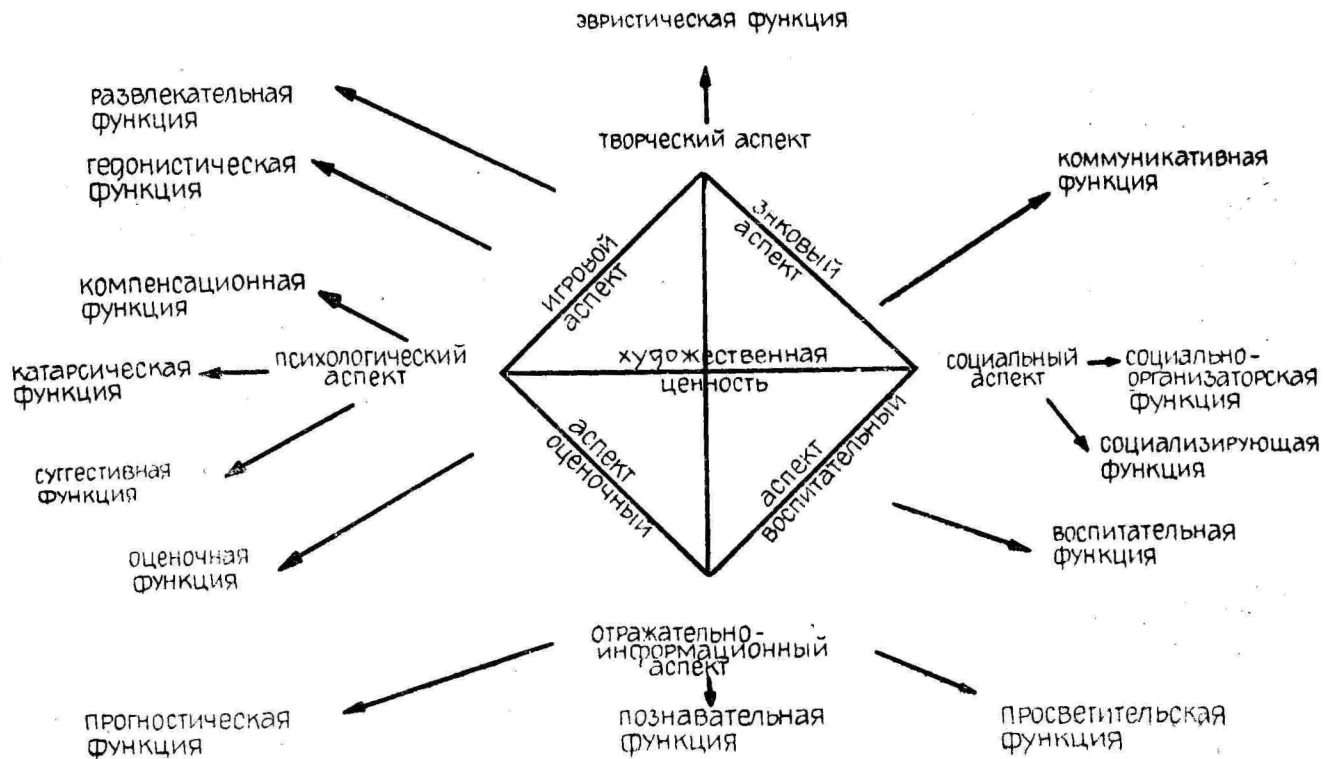
<sup>13</sup> См. об этой функции в статьях Э. Ильенкова «О «специфике» искусства» («Вопросы эстетики», вып. IV, М., 1960) и «Об эстетической природе фантазии» («Вопросы эстетики», вып. VI, М., 1964).

<sup>14</sup> См. Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч., т. 30. М., 1951, стр. 65.

<sup>15</sup> См. Ю. Н. Давыдов. Искусство как социологический феномен. М., 1968, стр. 21—22; А. Ф. Еремеев. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Социально-коммуникативная природа искусства. Свердловск, 1971, стр. 89—92.

<sup>16</sup> Польский эстетик Богдан Дземидок в статье «Катарсис как эстетическая категория» убедительно показал существование компенсативно-катарсической функции искусства, заключающейся в таком его воздействии на человека, которое помогает сохранить или восстановить психическое равновесие (см. «Studia estetyczne», Warszawa, t. VIII, 1971 и t. IX, 1972).

<sup>17</sup> См. В. П. Силин. Искусство как фактор социализации индивида. — «Человек и общество», вып. IX, Л., 1971, стр. 125.



пект и функция имеют одно и то же наименование, как в случае оценочного аспекта и функции и воспитательного аспекта и функции, речь идет о разных понятиях. Оценочный аспект — это система оценок, выраженная в произведении его автором. Оценочная же функция — это роль искусства в утверждении выраженной в нем системы оценок в сознании читателей, зрителей, слушателей. Воспитательный аспект — это воспитательные возможности, заключенные в произведении и в той или иной мере предусмотренные художником. Воспитательная функция характеризует реальное воспитательное воздействие на людей, воспринимающих произведение.

Мы не настаиваем на том, что список обозначенных на последней схеме функций искусства является исчерпывающим, хотя он учитывает большинство функций, отмеченных в эстетической литературе, соотнося их с основными аспектами искусства. Конечно, не все эти функции в равной степени значимы для всех категорий воспринимающих искусство людей. По данным, полученным лабораторией социологии Тартуского университета в результате конкретно-социологического исследования отношения читателей к газете (руководитель исследования Ю. Вооглайд), выяснилось, что у разных категорий читателей интерес к искусству по-разному коррелирует с интересом к расширению кругозора, с интересом к развлекательному, с интересом к проблемам морали и т. д. Типология читателей, зрителей, слушателей не может не учитывать их предпочтение по отношению к тем или другим функциям искусства.

Помимо этого не все виды и жанры искусства имеют одинаковое функциональное воздействие. Нельзя, скажем, в прикладном искусстве непременно усматривать прогностическую функцию (хотя иногда художник-прикладник может предугадывать новую моду или тип вещей), а познавательная функция литературы, очевидно, иная, чем музыки или архитектуры. Поэтому целесообразно выделить ряд главных функций, имеющих значение для всех видов художественной деятельности (хотя тоже, разумеется, не в одной и той же мере), для определения роли искусства как в общественной, так и в индивидуальной жизни человека.

Главные функции интегрируют функциональное значение не одного, а нескольких аспектов искусства. Благодаря таким аспектам, как отражательный, оценочный и психологический осуществляется познавательно-оценочная функция искусства. В ее наименовании выражен тот непреложный факт, что в искусстве художественное познание явлений не может существовать без их оценки. Социально-воспитательная функция опирается на социальный, воспитательный и отражательный аспекты. Социальный, знаковый и творческий аспекты обуславливают социально-коммуникативную функцию искусства. Психоло-



логический, игровой и творческий аспекты определяют творческо-воспитательную функцию, благодаря которой происходит развитие творческих потенций личности. Единство социально-воспитательной и творческо-воспитательной функций составляет сущность эстетического воспитания<sup>18</sup> (см. табл. 6).

Таким образом, мы видим, что искусство представляет собой целостную систему, образуемую его различными элементами — аспектами. Обладая этими аспектами, искусство имеет ряд главных функций, структура которых соответствует структуре художественной деятельности и которые как формируют ориентацию личности в отношении общественно значимых эстетических ценностей, так и развивают ее творческие потенции. Сущность искусства не может быть сведена к какому-либо одному аспекту или функции. Она эстетическая по своей природе и художественная по своей специфике. При этом именно художественная ценность искусства образует единство и целостность его многообразных аспектов и функций.

Различные виды и жанры искусства не в одинаковой степени опираются на различные аспекты художественной деятельности. Искусства, которые отражают мир, изображая его явления — изобразительные искусства, художественная литература, театр, киноискусство — обладают, конечно, всеми аспектами, и в их художественном образе воплощена диалектика объективного и субъективного, отражательного и творческого, но акцент делается явно на первой стороне этих диалектических противоречий: субъективное выражается через объективное. В искусствах же, в которых не воспроизводится облик явлений внешнего мира, — в архитектуре, декоративно-прикладном искусстве, музыке, хореографии, — объективное выражается через субъективное. Отношение **изображающих**<sup>19</sup> и **неизображающих** искусств в структуре и функциях художественной деятельности графически можно передать следующим образом (см. табл. 7).

Наше графическое представление ни в коем случае нельзя понимать так, что изображающие искусства не имеют отношения к творческому аспекту, а неизображающие — к отражательно-информационному. Необходимо иметь в виду, что в

<sup>18</sup> О сущности эстетического воспитания в таком его понимании см. в нашей статье «Социальные функции эстетического воспитания» (сб. «Art and Society», М., 1968 и в «Трудах по философии», XII, Уч. зап. Тартуского гос. университета, вып. 225, Тарту, 1969, а также в материалах VI Международного конгресса по эстетике — Proceedings of the sixth international congress of aesthetics at Uppsala 1968, Acta universitatis Upsaliensis, series Figura, n. s., vol. 10, Uppsala 1972, p. 381—386.

<sup>19</sup> Мы используем термин «изображающие искусства», поскольку виды художественной деятельности, о которых идет речь, не сводятся к изобразительным искусствам — живописи, скульптуре, графике, художественной фотографии.



реальном художественном произведении все аспекты взаимосвязаны друг с другом. Обозначенные на схеме линии, соединяющие и образующие аспекты искусства, можно представить как «артерии», по которым осуществляется взаимосвязь между различными аспектами. Последняя схема только подчеркивает ориентацию различных видов искусства по отношению к объективному и субъективному началам художественного творчества. Полукруглые линии обозначают «поля тяготения», которыми обладают отмеченные виды художественной деятельности.

Представить на такого рода графической модели взаимоотношение всех конкретных видов искусства не представляется возможным, т. к. они обладают разными способами материального бытия во времени и в пространстве. Если же предлагаемую модель структуры искусства рассматривать как модель пространственных искусств, то противоположность изображающих и неизображающих искусств будут представлять **изобразительные искусства и архитектурно-прикладные искусства**. Если модель является моделью временных искусств, то это будет противоположность **художественной литературы и музыки**. Если модель — модель пространственно-временных искусств, то на противоположных полюсах окажутся **актерское искусство и хореография**.<sup>20</sup>

Не претендуя выразить на схеме родовое и жанровое разнообразие различных видов искусства, отметим только в изображающих видах художественной деятельности возможность проявления трех начал — **лирического, эпического и драматического** — в зависимости от того, преобладает ли в них внимание к выражению духовного мира личности, к воспроизведению **объективной реальности** или к выявлению **общественных коллизий**. Эти три начала в художественной литературе традиционно называются тремя ее родами: лирикой, эпосом и драмой. Однако эпическое, лирическое и драматическое начала можно обнаружить и в изобразительных искусствах (лирическое начало в пейзажах Левитана и Коро, эпическое — в «Крестном ходе в Курской губернии» и в «Государственном Совете» Репина, драматическое — в «Утре стрелецкой казни» Сурикова).

Именно потому, что в различных видах искусства присутствуют, хотя в разной степени, все основные аспекты художественной структуры, ни один вид искусства не превосходит другой по возможностям создания художественных ценностей. Искусство тем и отличается от иных видов деятельности, что в последних нет единства между всеми полюсами отношений «субъект — объект» и «личность — общество». Обыкновенное строительство отличается от архитектурного искусства как раз

<sup>20</sup> Мы исходим из классификации простых искусств, данной М. С. Каганом (см. «Лекции по марксистско-ленинской эстетике», стр. 367).

тем, что в первом отсутствует отражательный и психологический аспекты. В спорте игровой аспект не связан с отражательным. В правовой идеологии оценочный аспект не предполагает игровой. В науке отражение не обязательно связано с эмоциональной оценкой и никак не связано с игрой (если не иметь в виду научное познание сущности игры в психологии и математическую теорию игр). В морали воспитательная сторона не требует отражательно-информационную и творческо-созидательную. Речевое общение людей может обходиться без тех компонентов, без которых не может быть художественной коммуникации. При этом, конечно, различные аспекты искусства, будучи взаимосвязаны друг с другом, отличаются от подобных аспектов других видов деятельности (игровой аспект спорта — не то же самое, что игровой аспект искусства; отражательно-информационный аспект искусства отличен от соответствующего аспекта науки по предмету, по содержанию и форме отражения; знаковый аспект художественной деятельности качественно иной, чем в других семиотических системах и т. д.).

Художественное творчество разделяется не только по различным видам и жанрам, но также и по своим типам. Понятие «тип художественного творчества» все чаще употребляется в эстетике, обозначая то общее, что объединяет различные творческие методы и течения, самые общие принципы художественного освоения мира. О. В. Лармин считает, что в категории «тип творчества» «должны быть закреплены общие черты всех конкретных реалистических, формалистических или романтических методов».<sup>21</sup>

Нам представляется, что выявление основных типов творчества следует связать с самой его структурой. И в этом плане плодотворной и перспективной является мысль М. С. Кагана о том, что творческий метод, определяясь всеми параметрами художественной структуры, предполагает доминирование какого-либо элемента этой структуры. Притом, такое доминирование характеризует не только один какой-либо метод, а их совокупность, образующую **художественное направление**. «Так, объективно сближаются творческие методы, в которых **установка на познание жизненной реальности** доминирует над всеми другими и подчиняет себе все другие. Такую структуру метода мы называем **реалистической**»<sup>22</sup>.

Реалистические методы различаются между собой социально-историческими идеалами, сквозь призму которых они отражают жизненную реальность. Поэтому в литературоведении и искусствознании говорят о реализме эпохи Возрождения и про-

---

<sup>21</sup> О. В. Лармин. Художественный метод и эстетический идеал. Автореферат докт. дисс. М., 1965, стр. 14.

<sup>22</sup> М. С. Каган. Лекции по марксистско-ленинской эстетике, стр. 710.

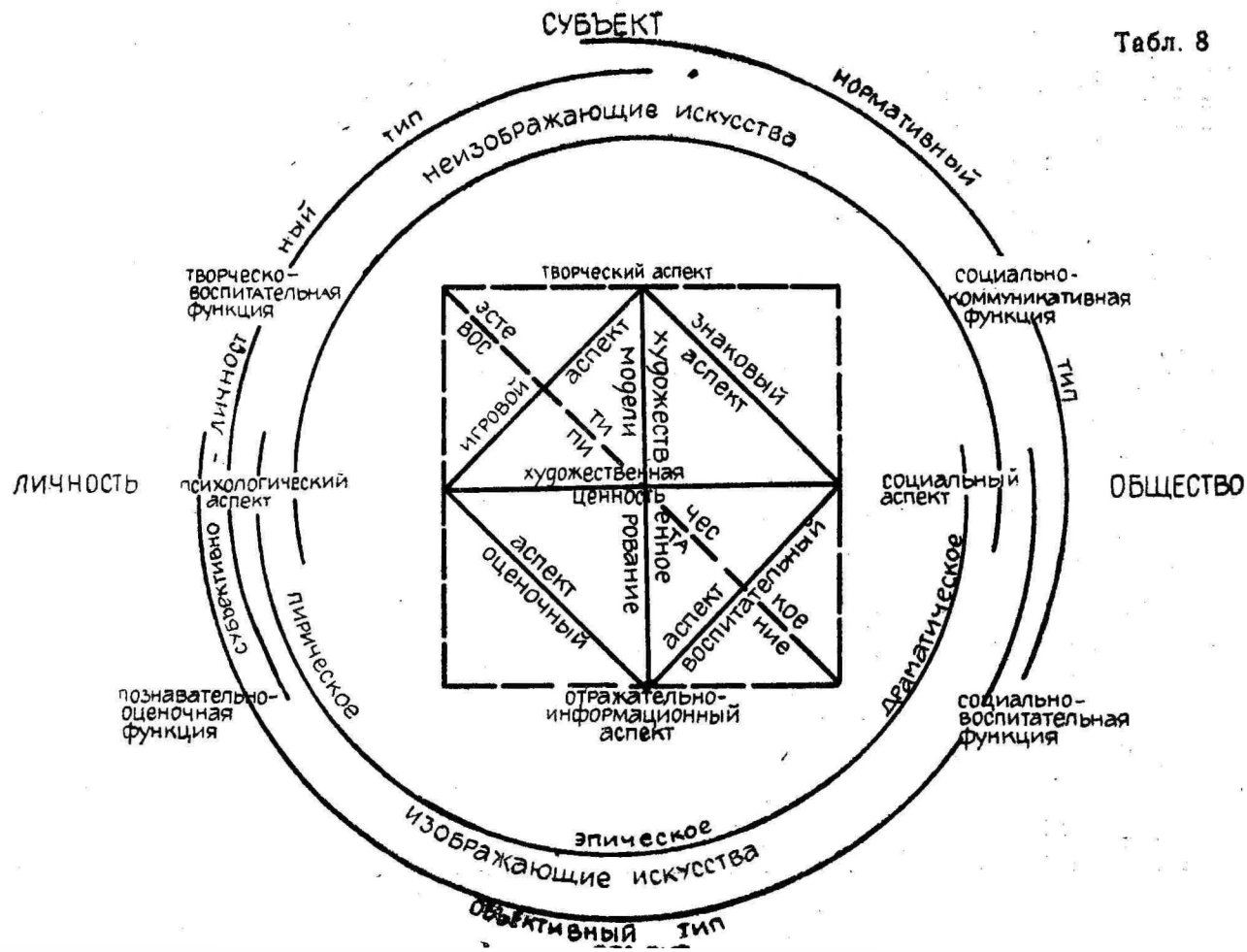
светительском реализме, о критическом реализме XIX века и социалистическом реализме. Однако то, что объединяет различные реалистические методы, несомненно, заключается в таком типе творчества, который ориентирован на познание объективной реальности в ее эстетическом преломлении. Определим его как **объективный** тип творчества.

Помимо этого типа художественного творчества, история искусства знает и такой тип, который ориентируется на выражение прежде всего духовного мира личности — субъекта. Романтические методы можно считать «образцовыми» для этого типа творчества. Но к нему тяготел и сентиментализм. Символизм и экспрессионизм находятся в его пределах. Импрессионизм расположен, по-видимому, на «пересечении» объективного типа творчества и **субъективно-личностного**.

Есть отнование выделить и третий тип художественного творчества, ориентированный преимущественно на решение социально-воспитательных задач, на утверждение норм социальной коммуникации. Этот тип творчества — **субъективно-общественный**, или **нормативный** — наиболее ярко проявляется в искусстве классицизма. Разумеется, известная нормативность присутствует в любом творческом методе и типе творчества, но не в одинаковой мере. Субъективно-личностный тип творчества менее нормативен, чем объективный. Последний в качестве нормы предполагает ориентацию на познание реальной действительности, однако, реализм не предусматривает следования тем или другим формальным критериям. По словам Бертольда Брехта, «опасно связывать великое понятие реализма с двумя-тремя именами, как бы знамениты они ни были, и провозглашать два-три формальных приема, как бы полезны они ни были, единственным и непогрешимым творческим методом. Выбор литературной формы диктуется самой действительностью, а не эстетикой, в том числе и не эстетикой реализма».<sup>23</sup> Тип же творчества, названный нами субъективно-общественным, или нормативным, неслучайно тяготеет к стилистической однозначности. Он проявляется в романском и готическом искусстве. Барокко находится на его грани, а рококо едва ли не переходит эту грань, тяготея к большей субъективизации (см. табл. 8).

Как мы видим на схеме, различные типы творчества определенным образом соотносятся с различными видами искусства. Основная сфера объективного типа — изображающие искусства, хотя в определенной мере он проникает и в искусства неизображающие, поскольку и они обладают отражательным аспектом, а также могут выступать в синтезе с изображающими искусствами (например, музыка в опере соединяется с театральным искусством и литературой). В неизображающих искусствах,

<sup>23</sup> Бертольд Брехт. О театре. М., 1960, стр. 54—55.



очевидно, существует бóльший простор для проявления субъективно-личностного типа творчества. Но последний обнаруживает себя и в изображающих искусствах. Романтизм и экспрессионизм в равной степени проявлялись как в музыке, так и в живописи и художественной литературе. Нормативный тип «захватывает» также изображающие и неизображающие искусства. Явление классицизма знакомо истории литературы, живописи, скульптуры, как и истории музыки и архитектуры. Следует иметь в виду, что границы между различными типами художественного творчества проводятся нестрого, т. к. немало художественных методов имеют переходный характер.

С точки зрения художественной ценности, по нашему мнению, все типы художественного творчества имеют равноценные возможности. Реалистические произведения могут характеризоваться высокой художественностью. Но ценность реализма не нуждается в обесценении методов художественного творчества, принадлежащих другим типам творчества. С другой стороны, причастность того или другого конкретного произведения к тому или иному типу творчества, в том числе и к объективному, не гарантирует обладания художественной ценностью.

Однако, если различные типы творчества предоставляют равные возможности для создания художественной ценности, то не все творческие методы в одинаковой степени художественно продуктивны. Художественная ценность, как отмечалось выше, фокусирует в себе различные аспекты творчества. Когда же метод абсолютизирует одни аспекты в ущерб другим, произведения, явившиеся результатом реализации этого метода, лишены подлинной художественности. Это можно сказать о натуралистическом методе, абсолютизирующем отражательное начало искусства, сводя само это начало к бездушному воспроизведению внешней формы явлений. Абсолютизация субъективно-творческого начала приводит к субъективистским методам вплоть до формализма, игнорирующего коммуникативную функцию искусства. Нормативизм, противопоставленный познанию реальности, вырождается в академизм, в нехудожественную дидактику.

Предлагаемая графическая схема по необходимости схематично выявляет структурные отношения между аспектами и функциями искусства, его видами и типами художественного творчества. Первую попытку найти эти отношения представляла собой гегелевская эстетика, в которой структура художественного образа исторически развертывалась в основные типы творчества (символическая, классическая и романтическая формы искусства), а различные виды искусства находились в связи с этими типами (ведущая роль архитектуры в символической форме искусства, скульптуры — в классической форме; живописи, музыки и поэзии — в романтической). Нет ничего легче,

чем с высоты современного теоретического и художественного развития раскритиковать идеализм и искусственность гегелевской конструкции. Но нет ничего труднее и продуктивнее, чем выявить ее рациональное зерно и представить в логической и исторической связи структуру художественной культуры человечества, конечно, не так, как это делал сам Гегель, но исходя из гениальной гегелевской догадки о существовании взаимосвязи между структурой искусства как такового, основными художественными направлениями и видами художественной деятельности, притом взаимосвязи на исторической основе.

Автор настоящей работы, разумеется, ни в коем случае не претендует на разрешение этой задачи, тем более, что в необходимом единстве исторического и логического он останавливается только на второй стороне. Но если его труд привлечет внимание к этой проблеме и тем более будет стимулировать дальнейшую постановку и разрешение одного из центральных вопросов эстетической науки, он будет считать свою задачу выполненной.

Поступила в редакцию 4 марта 1973 г.

## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ В ДОКАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И У И. КАНТА

Э. Х. Сийман

В центре многих философских систем стоит человек и поэтому каждая из них излагает свою концепцию человека. В данной статье путем сравнения трактовки человеческой природы философами-материалистами, с одной стороны, и идеалистами, с другой, мы рассматриваем развитие понимания человеческой природы в докантовской философии нового времени и вклад И. Канта в это учение.

Гоббс считает, что этика является наукой, изучающей человека, его склонности, аффекты и нравы. Лишь узнав человека, можно построить философию государства.

Человек трактуется Гоббсом как существо, которое желает всего, что ему нравится, и под влиянием страха старается, насколько это в его силах, избежать всякого угрожающего ему зла. Истинным объектом его воли является некоторое благо для себя. Но это не значит, что человек зол от природы. Злыми являются не сами желания, вытекающие из животной природы, но только действия, происходящие от них, и то лишь тогда, когда они вредны и противоречат обязанностям людей. В силу естественной склонности к наслаждению, человек при столкновении его частных интересов с общими интересами в большинстве случаев отдает предпочтение своим интересам, ибо страсти людей обычно бывают сильнее их разума. На первом месте среди склонностей всего человеческого рода стоит, по мнению Гоббса, вечное и беспредельное желание все большей и большей власти, а также богатства, знаний и почестей.

Гоббс не согласен с Аристотелем в том, что человек — существо общественное. По природе он не склонен к жизни в обществе. Правда, дети нуждаются в помощи других, чтобы жить, а взрослые — чтобы жить хорошо. Природа побуждает людей стремиться к сближению друг с другом, но люди рождаются неспособными к общественной жизни. Многие из них в силу болезней ума или недостатка воспитания остаются не-

способными к ней всю жизнь. Человек становится склонным к общественной жизни не по природе, а вследствие воспитания. Если бы человек любил другого человека по естественному побуждению, то нельзя было бы указать никакого разумного основания для объяснения того, почему каждый не в одинаковой мере любит всех людей, или почему каждый ищет общество тех, кто приносит ему больше почета и выгод, чем другие. По природе своей человек ищет не друзей, а почета и выгод, которые он может от них получить.

Гоббс рассматривает человека в абстракции от времени и пространства. Но в этой абстракции «человеческой природы» нетрудно узнать реального человека современного философу общества — собственника, для которого «богатство ... вызывает ... уважение»<sup>1</sup>, «владычество ... есть нечто почетное», а «рабское положение, обусловленное нуждой и страхом — нечто позорное»<sup>2</sup>.

Рассматривая человека как эгоистическое существо, Гоббс, по мнению Е. Вейцмана, «был неизмеримо более близок к истине в понимании человеческих отношений, чем те представители школы естественного права, которые рисовали естественное состояние как идиллически райское»<sup>3</sup>.

Спиноза трактует человека как часть природы, подверженную воздействию аффектов, которые необходимо вытекают из ее сущности. Главными аффектами считает он удовольствие, неудовольствие и желание. То, что связано с удовольствием, человек считает добром для себя, противоположное — злом. Каждый существует по высшему праву природы и каждый по этому праву делает то, что вытекает из необходимости его природы. Поскольку люди рождаются не знающими причин вещей, и все они имеют стремление искать для себя полезное, то они считают себя свободными. Но все аффекты имеют определенные причины, которые можно познавать. Поэтому они все необходимы. Разум, вследствие того, что он способен познавать причины, может укрощать аффекты, но он не требует ничего противного природе: «... он требует, следовательно, чтобы каждый любил самого себя, искал для себя полезного, что действительно полезно, и стремился ко всему тому, что действительно ведет человека к большему совершенству, и вообще чтобы каждый, насколько это для него возможно, стремился сохранять свое существование»<sup>4</sup>. Чем больше человек ищет

<sup>1</sup> Томас Гоббс. Избранные произведения в двух томах, т. 1. М., 1965, стр. 477.

<sup>2</sup> Там же, стр. 121.

<sup>3</sup> Е. Вейцман. Социологическая доктрина Томаса Гоббса. В кн.: Томас Гоббс. Избранные произведения в двух томах, т. 2. М., 1965, стр. 2.

<sup>4</sup> Бенедикт Спиноза. Этика М., 1911, стр. 265.

собственной пользы и стремится сохранить самого себя, тем он добродетельнее и тем способнее он к действию по законам своей природы. Природа же везде и всегда одна и та же, законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется, везде и всегда одни и те же. Поэтому и человек всегда один и тот же. Вся мудрость состоит лишь в познании человека, его страстей, желаний и аффектов.

Локк не согласен с Гоббсом в определении человеческой природы. По его мнению, бог создал человека таким существом, которому нехорошо быть одному, и поставил его в такие условия, что необходимость, удобства и склонности должны были принудить его к общественной жизни. Бог снабдил человека и разумом и языком, чтобы он мог продолжать эту общественную жизнь и получать от нее удовольствие.

Природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью. Это единственные врожденные практические принципы, они постоянно и непрерывно влияют на деятельность всех людей. Счастье, по определению Локка, есть наивысшее удовольствие, которое человек может получить, а несчастье — наивысшее страдание. Низшая ступень того, что можно назвать счастьем, есть такая доля избавления от всякого страдания и такая доля испытываемого в данный момент удовольствия, без которого нельзя быть довольным.

Человек движим удовольствием и страданием. Он любит, желает, радуется и надеется только в отношении удовольствия; он ненавидит, боится и переживает только в отношении страдания. Высшее счастье состоит в обладании вещами, доставляющими наибольшее удовольствие, и в отсутствии вещей, причиняющих какое-нибудь беспокойство, какое-нибудь страдание. Оно зависит от воли бога и достигается не в этой жизни, а является вознаграждением за добродетельную жизнь. «Каждый человек имеет бессмертную душу, которая имеет заслужить вечное счастье или несчастье. Счастье это зависит от веры и таких деяний в этой жизни, которые необходимы для того, чтобы обрести милость бога, и предписаны им с этой целью»<sup>5</sup>.

Воля человека обычно определяется не высшим счастьем, а беспокойством от неудовлетворенности, переживаемой в данный момент, ибо пока он испытывает какое-нибудь неудовольствие, он не может чувствовать себя счастливым или на пути к счастью. Но так как человека в этом мире осаждают различные неудовольствия и возбуждают разные желания, то первенство среди них обыкновенно имеют наиболее гнетущие.

Обычно жизненные потребности заполняют большую часть

<sup>5</sup> Д. Локк. Избранные философские произведения, т. II. М., 1960, стр. 170.

жизни человека неудовольствием и устранением этого неудовольствия человек полностью занят, так что у него не остается досуга для размышления о более отдаленном благе. Пока имеется какое-нибудь неудовольствие, какое-нибудь желание, то высшему благу нет возможности добраться до воли. Так, человек часто пренебрегает благом, признанным за высшее, чтобы удовлетворить свои желания, добивается пустяков. Чтобы все-таки добиться высшего счастья, человек вынужден откладывать удовлетворение своего желания в отдельных случаях. В том и заключается свобода разумных существ, что в постоянном стремлении к счастью они в отдельных случаях могут откладывать эти поиски до тех пор, пока не осмотрятся и не осведомятся, находится ли желаемая вещь на пути к главной цели и составляет ли она реальную часть высшего счастья. Сделав это, человек выполняет свой долг, делает все то, что действительно нужно. Управление своими страстями есть истинный прогресс на пути свободы, ибо свобода состоит в способности действовать или воздержаться от действия, по воле человека.

Несмотря на то, что все люди стремятся к счастью, они идут разными путями и некоторые приходят к несчастью. Это происходит от того, что люди по-разному понимают счастье. Для различных людей наслаждение и счастье различны. Если бы каждое действие не влекло за собой никаких последствий, люди бы никогда не заблуждались в своем выборе счастья и всегда безошибочно предпочитали бы самое лучшее. А так как действия людей обеспечивают не только настоящее удовольствие, но и являются предшествующими причинами будущего счастья и несчастья, то люди составляют о счастье неверное представление. Близкие предметы они склонны считать большими по сравнению с предметами более значительными, но удаленными. Так бывает с удовольствием и страданием: испытываемое в настоящее время берет верх, и из-за владения малым часто упускается более значительное. Для этого и дан человеку разум, чтобы он мог размышлять и обдумывать свои действия на пути к истинному благу. Локк утверждает, что разум является высшей инстанцией, к которой человек прибегает, определяя свое поведение. Воля опирается на суждения разума. Разум предполагает свободу: без свободы разум был бы бесполезен, а без разума свобода не значила бы ничего.

Люди часто ошибаются в выборе счастья, ибо мода и общее мнение устанавливают ложные понятия, воспитание и обычаи — дурные привычки. Поэтому истинная ценность вещей смещена, и человеческие вкусы испорчены. А вкусы могут быть исправлены. Вкус человека к тому, что приятно и что неприятно, может быть изменен и в какой-то мере подвергается воспитанию. Если человек размышляет, он должен признаться, что

добродетельную жизнь с надеждой на будущее вечное блаженство следует предпочесть порочной жизни. Продолжительное наслаждение следует предпочесть кратковременному. Здоровье, хорошая репутация, знание, возможность делать добро другим людям и ожидание вечного счастья в другой жизни — являются «пятью великими и постоянными наслаждениями», которых мы должны всегда добиваться<sup>6</sup>.

Французские материалисты развивают учение о человеке как природном существе. Их точка зрения окрашена механицизмом. Ламетри, например, считает человека машиной, только очень сложной и просвещенной машиной, так что «совершенно невозможно составить себе о ней ясное представление, а затем дать точное определение»<sup>7</sup>. Это «часовой механизм, но огромных размеров»<sup>8</sup>. Нет никакого различия между физическим человеком и духовным. Духовный человек — это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т. е. по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации. Физический человек — это человек, действующий под влиянием причин, распознаваемых им с помощью чувств. Духовный человек — это человек, действующий под влиянием физических причин, познать которые мешают его предрассудки.

Человек обладает теми же свойствами, которые в природе, по определению физиков, проявляются как тяготение к себе, или сила инерции. У человека это свойство именуется любовью к самому себе, что есть стремление к самосохранению, желание счастья, любовь к благополучию и удовольствиям. Итак, человек, по определению Гольбаха, — «это восприимчивое, чувствующее, разумное и рассудительное существо, стремящееся к самосохранению и счастью»<sup>9</sup>.

Природа создает людей ни добрыми, ни злыми. Она дает им тела, органы, темперамент, необходимым следствием которых являются более или менее бурные страсти и желания. Эти страсти всегда имеют своей целью счастье. Одни страсти природные (желание счастья, самосохранение), другие — искусственные, созданные обществом (гордость, скупость, зависть, честолюбие и др.), но все они сводятся к чувственности, любви к удовольствиям и ненависти к страданиям. «Из этих двух чувств, соединенных в человеке, и всегда имеющих в его душе, образуется то, что называют в нем чувством себялюбия. Это себялюбие рождает желание счастья; желание счастья рождает желание власти, а это последнее в свою очередь дает

<sup>6</sup> А. С. Fraser. Locke. Edinburgh and London, 1890, p. 25.

<sup>7</sup> Ламетри. Избранные сочинения. М.—Л., 1925, стр. 182.

<sup>8</sup> Там же, стр. 224.

<sup>9</sup> П. А. Гольбах. Избранные сочинения в двух томах, т. 2. М., 1963, стр. 9.

начало зависти, скупости, честолюбию и вообще всем искусственным страстям ...»<sup>10</sup>. Все страсти действуют в интересах самого человека, его счастья. Что же касается положения о природной благосклонности человека к другим людям, или о нравственной красоте, то это, по мнению Гельвеция, лишь сказка, замысловатая и скучная. Единственное чувство, которое с детства запечатлено в сердце человека, — это любовь к самому себе. Оно общее для всех людей. То, что называют добротой или моральным чувством, есть благожелательность человека к другим людям, но эта благожелательность в нем всегда соразмерна тому, насколько они ему полезны. Она является результатом себялюбия.

Невозможно уничтожить страсти в сердцах людей, но их можно с помощью воспитания направить в ту или иную сторону. Правительство, законы и воспитание должны учить сдерживать страсти в границах справедливости, указываемых опытом и разумом. Желание счастья для себя становится добродетелью в том случае, когда его удовлетворяют с помощью средств, приносящих пользу и другим людям, оно превращается в порок, когда может быть удовлетворено лишь за счет благополучия других людей. Доброта и злость в людях, есть нечто случайное: это результат влияния среды, хороших или дурных законов. Человек сам не ответственен за свои поступки, за свой характер, так как «дурак делает глупости, подобно тому, как дикое дерево приносит горькие плоды»<sup>11</sup>.

Так от Гоббса и Спинозы до французских материалистов развивается учение о человеке как природном, эгоистическом существе, основным стремлением которого является себялюбие и которое всегда думает лишь о собственной выгоде.

Наряду с этой линией развивается и учение о человеке как существе добром по природе и отзывчивом к другим людям. Это происходит в так называемой шотландской школе морального чувства, родоначальниками которой являются Шефтсбери и Батлер. Они утверждают, что в человеке имеются бескорыстные аффекты, направленные на пользу других. Это учение получило полное развитие у Хатчисона.

По мнению Хатчисона, для того, чтобы создать моральную философию, нужно изучить человека, его природу, его аффекты и чувства. Человеческая природа состоит из души и тела. Вопросами тела занимается физика. Различные способности души сводятся в конечном счете к двум — к рассудку (*understanding*) и к воле. К первой относятся те способности, целью

---

<sup>10</sup> К. А. Гельвеций. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938, стр. 209.

<sup>11</sup> К. А. Гельвеций. Об уме. М., 1938, стр. 69.

которых является познание, вторая — воля — заключает в себе желание счастья и отвращение к несчастью.

Как только до сознания при помощи ощущений доходит понятие добра и зла, естественно возникают движения воли, отличные от ощущений, — желание добра и отвращение от зла. Кроме желанья и отвращения, есть еще два вида движения воли — радость и печаль. Понятие добра вызывает желание, понятие зла — отвращение. Когда добро достигается и зло избегается, возникает радость, когда торжествует зло — печаль.

Это спокойные аффекты души. Кроме них есть еще другие — бурные. Бурные импульсы, такие как честолюбие, гнев, ненависть, зависть, любовь, сожаление, страх — вызваны страстным желанием счастья и отвращением от несчастья, но в силу своего бурного характера они очень далеки от спокойного чувства счастья и зачастую приводят к совсем противоположному результату.

Это одно деление движения воли на спокойные и страстные аффекты. Но движения воли различаются еще и в зависимости от того, чьи интересы преследуются — свои собственные или чужие.

Среди эгоистических страстей, по мнению Хатчисона, самой сильной является склонность к собственному счастью, которая естественно присуща каждому существу. Но при исследовании человеческого сердца можно установить, что человеку свойственна и некоторая незаинтересованная доброта, ибо он преследует не только свои собственные интересы, но и интересы любимого человека. Бескорыстные чувства дружбы и любви к другим людям побуждают человека выполнять свои обязанности и заставляют его даже добровольно принять смерть во имя счастья своих детей, друзей или родной страны.

Но среди всех чувств самым благородным является чувство симпатии, или общественное чувство (*fellow-feeling*), посредством которого состояние других людей воздействует на человека так, что он радуется их благополучию и сочувствует их печали, без отношения к собственному интересу. Для полного счастья человеку мало собственного успеха, для этого требуется еще благополучие людей, дорогих ему. Человек стремится делиться с другими людьми как своей удачей, так и своим разочарованием и печалью.

Человеку присущи активные импульсы, ибо он создан природой для действия. Для регулирования активных сил человека природой создано самое благородное и божественное из чувств — чувство совести, которое определяет то, что наиболее соответствует природе и общественному интересу. Совесть одобряет то, что является наиболее подходящим, красивым и достойным в аффектах души, в словах и поступках человека.

При помощи этого чувства природа рекомендует определенный характер, определенный образ действия. Сознание находит самым радостным делать то, что соответствует совести, тяжело и позорно идти против нее. То, что одобряется совестью, правильно и красиво, и называется добродетелью. Что осуждается ею, является низким и отвратительным и носит название порока. Совесть определяется как «человеческое суждение о моральности собственных действий»<sup>12</sup>.

Что это чувство имеет природное происхождение, видно из того, что во всех возрастах, у всех наций определенные характеры универсально одобряются и другие осуждаются. Люди одобряют незаинтересованное благожелательство и питают отвращение к тому, кто руководствуется только личным интересом. Добродетель определяется не тем, что полезно самому агенту, или тому, кто одобряет. Люди высоко оценивают славные дела героев прошлого, которые никак не могут быть им полезны. Они одобряют даже добродетель врага и осуждают услуги предателя, которые им полезны.

Чувство совести, определяющее добро и зло, предпочитает доброту другим аффектам души эгоистического происхождения и компенсирует все утраты, связанные с пожертвованием наслаждениями. Те, кто культивирует это моральное чувство, находят, что оно помогает преодолевать величайшее внешнее зло и побуждает добровольно отказаться от личного успеха, чтобы выполнить свой долг перед общим интересом других людей.

С моральным чувством естественно связано чувство чести и позора. Благодаря этому чувству одобрение, благодарность и уважение других людей является для человека предметом наслаждения и их осуждения — предметом серьезного беспокойства. Естественное чувство чести основано на моральном чувстве, но оно отличается от него и от всех других чувств. Это чувство имеет огромное значение в жизни, оно возбуждает людей к почетным поступкам и удерживает от нечестивых, низменных и позорных.

Эти два чувства — чувство совести и чувство чести — Хатчисон считает наиболее универсальными. Они имеют для человека больше значения, чем любые другие чувства. Через них все люди одобряют и осуждают одно и то же. Все моральные качества имеют источник в душе человека, в его чувствах, которые независимы от тела. Конституция природы человека (следовательно, и мораль) гармонична и неизменна. Не надо бояться, что какое-либо изменение человеческой природы вызовет и изменение добродетели, так же как не предвидится разложение

---

<sup>12</sup> Francis Hutcheson. *Introduction to Moral Philosophy*. Glasgow, 1753, p. 117.

универсума вследствие изменения сил гравитации. Бог всевидящий и всемогущий. Он создал человека и поместил в его душу добрые аффекты. Они так же постоянны, как постоянна божественная доброта и разум.

Чувства и вкус человека различны. Одни люди руководствуются одними чувствами, другие — совсем отличными от них. На первый взгляд кажется, что среди них царит беспорядок, полный хаос. Только при ближайшем рассмотрении обнаруживается среди них порядок, и можно находить некоторые руководящие принципы, которые регулируют другие. Указать на эти регулирующие принципы — задача моральной философии, по Хатчисону. Бог и дробная натура разрешают этот спор чувств. Совесть или моральное чувство регулируют всю жизнь и культивируют добрые аффекты для достижения всеобщего счастья. Разум показывает человеку, что тот самый образ жизни, который преследует цель всеобщего счастья, обеспечивает и самому человеку самое постоянное и достойное блаженство. Мир управляется богом — заключение Хатчисона. Вера в бога дает надежду на будущее счастье после смерти. Пнетиизм и преданность богу обеспечивают гармонию общественных и личных интересов и вызывают самое достойное поведение.

Юм продолжает учение Хатчисона, но он испытывает и сильное влияние Гоббса и Локка. Вслед за Гоббсом и Локком он считает, что себялюбие является могущественным принципом человеческой природы. Люди в значительной степени руководствуются собственными интересами и естественное состояние их — дикое, бедственное состояние войны всех против всех. Человек — неразумное, эгоистическое существо, которое без верховной власти не может жить в мире с другими. Если бы каждый человек имел сообразительность, достаточную, чтобы всегда уяснить себе тот глубокий интерес, который обязывает его соблюдать справедливость (объектом которой является собственность), и силу духа, достаточную, чтобы упорно и неуклонно следовать общим и отдаленным интересам, противоборствуя соблазнам наличного удовольствия и наличной выгоды, то в этом случае никогда не было ничего подобного правительству или политическому обществу, а каждый человек, следуя собственной свободе, жил бы в полном мире и согласии со всеми другими.

Но человек по природе, по мнению Юма, не только эгоистическое, но и общественное существо. Из всех существ в мире он имеет наиболее горячее стремление к общественному состоянию и приспособлен к нему. Наряду с себялюбием, в природе человека существует и другое начало. Это присущая всем склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства, как бы они

ни отличались от своих. Добродушный человек мгновенно подпадает под настроение окружающего общества. Даже самые гордые и самые мрачные люди несколько поддаются влиянию своих соотечественников и знакомых. Веселое выражение лица заражает своей приветливостью, сердитое и печальное — наводит уныние на других. Все такие аффекты, как ненависть, злоба, уважение, любовь, храбрость, веселость и меланхолия человек испытывает больше благодаря сочувствию, чем вследствие своего собственного темперамента и настроения. Это происходит потому, что дух сходен у всех людей. Никто не может оказаться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие. Подобно тому как вибрация одной из одинаково натянутых струн сообщается остальным, так и все аффекты легко переходят от одного лица к другому, вызывая соответственное движение в каждом человеческом существе.

Благодаря симпатии человек вникает в чувствование других людей, и, какая бы судьба им ни предстояла, она живо рисуется его воображению и действует на него, словно его собственная. Он радуется их удовольствиям и печалится по поводу их горестей. Симпатия проявляется как благожелательность к другим людям. Человек не может быть совершенно безразличным к благополучию или неблагополучию своих ближних и не может не провозглашать там, где ничто не вызывает у него какого-нибудь частного пристрастия, то, что способствует счастью этих людей, есть благо, а то, что способствует их несчастью — зло. Добродетель человеколюбия, по Юму, находится в сердце каждого человека. В абстрактном виде она подобна неподвижной звезде, которая пребывает в столь бесконечном отдалении, что не вызывает ощущений ни света, ни тепла. Если же эта добродетель станет нам ближе благодаря знакомству или связи с соответствующими лицами, то наши сердца сразу же будут тронуты, наша симпатия окажется более живой и наше холодное одобрение превратится в самое теплое чувство дружбы и уважения. Это необходимое и неизбежное следствие общих принципов человеческой природы.

Итак, симпатия, наряду с себялюбием, является известным принципом человеческой природы. Она имеет большое влияние на чувство прекрасного и порождает нравственное чувство, т. е. одобряет добродетели, порицает порок.

Вопрос о том, какое начало преобладает в человеке — благожелательность или эгоизм — Хатчисон решил в пользу благожелательности. Юм же считает, что спор о том, в какой степени благожелательность или себялюбие преобладают в человеческой природе, никогда не приведет к какому-нибудь результату. Явно лишь то, что в нашем сердце существует известная благожелательность, какой бы незначительной она ни была, и

какая-то искра дружеского участия к человеческому роду: «В нашей природе есть некое голубиное начало наряду с началами волка и змеи»<sup>13</sup>. «Человек по природе ни добр, ни зол. Большая часть человечества колеблется между пороком и добродетелью»<sup>14</sup>.

Как и Хатчисон до него, Юм провозглашает принцип неизменности человеческой природы. «Общепризнано, что существует значительное единообразие в поступках людей всех наций и эпох и что человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях»<sup>15</sup>. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из одинаковых причин. Честолюбие, скупость, себялюбие, тщеславие, дружба, великодушие, патриотизм — все эти аффекты, смешанные в различной степени и распространенные среди людей, с начала мира были и теперь еще остаются источником действий и предприятий, какие только когда-либо наблюдались среди человечества. «Вы желаете ознакомиться с чувствами, наклонностями, образом жизни греков и римлян? Изучите хорошенько характер и поступки французов и англичан, и вы не сделаете больших ошибок, перенеся на первых большинство наблюдений, сделанных вами над вторыми. Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового и необычного»<sup>16</sup>.

Верный своему агностицизму и скептицизму, Юм считает, что сущность человека непознаваема. То, что мы знаем о человеческой природе — лишь явления. Мы не можем претендовать на знание природы человеческой души и природы идей или на знание способностей одной из них провести другую. «Это настоящее творение, сознание нечто из ничего, требующее столь большой силы, что на первый взгляд она может показаться нам недоступной какому-либо существу, за исключением существа бесконечного. По крайней мере мы должны сознаться, что такая сила не переживается, не познается нашим духом и он даже не может ее определить. Мы переживаем только явления, а именно наличие идеи, следующей за повелением воли; но способ, каким производится эта операция, и сила, ее производящая, совершенно недоступны нашему пониманию»<sup>17</sup>.

Хотя Юм воздерживается от оценки человеческой природы,

<sup>13</sup> Давид Юм. Сочинения в двух томах, т. 2. М., 1965, стр. 314.

<sup>14</sup> «Если бы кто-нибудь задумал обойти мир с целью угостить добродетельных вкусным ужином, а других — крепким подзатыльником, то он часто затрудняясь бы в своем выборе и пришел бы к выводу, что заслуги и проступки большинства мужчин и женщин едва ли стоят любого из этих двух воздаяний» (Давид Юм. Сочинения в двух томах, т. 2, стр. 803).

<sup>15</sup> Там же, стр. 84.

<sup>16</sup> Там же, стр. 84.

<sup>17</sup> Там же, стр. 69—70.

все же он считает, что мнение тех, кто высоко ценит человеческую природу, более полезны для воспитания, добродетели, чем суждения об эгоизме человека. «Когда человеком овладевает высокое понятие о его месте и роли в мироздании, он, естественно, старается действовать так, чтобы оправдать такое понятие и не унизиться до грязного или злодейского поступка»<sup>18</sup>.

Точка зрения Руссо на природу человека отличается несколько от того, что было написано до него. Он не рассматривает человека как нечто неизменное, раз навсегда данное — он видит развитие. По его мнению, человек в естественном состоянии нечто совсем иное, чем человек цивилизованный. Душа человека, его страсти подвергаются порче, изменяют свою природу. Поэтому с течением времени изменяются и предметы потребностей и удовольствий. Дикарь и человек цивилизованный настолько отличаются друг от друга по душевному складу и склонностям, что высшее счастье одного повергло бы другого в отчаяние. Первый жаждет лишь покоя и свободы, он хочет лишь жить и оставаться праздным. Гражданин же, всегда деятельный, работающий в поте лица, беспрестанно терзает самого себя, стремясь найти занятие, еще более многотрудное. Дикарь живет в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда — вне себя; он может жить только во мнении других. По Руссо «...человеческий род в одну эпоху — это не род человеческий в другую эпоху, и потому причина, по которой Диоген никак не мог найти человека, заключена в том, что он искал среди своих современников человека времен уже минувших»<sup>19</sup>.

По мнению Руссо, ошибаются моралисты, когда они принимают человека за существо, в основном, разумное. Человек всего лишь существо, способное чувствовать, которое, действуя, советуется исключительно со своими страстями и обращается к разуму только для исправления глупостей, которые они заставляют его совершать. В человеке имеются два начала, предшествующие разуму. Из них одно горячо заинтересовывает его в собственном благосостоянии и самосохранении, а другое внушает ему естественное отвращение при виде гибели или страданий всякого чувствующего существа и главным образом себе подобных. Сострадание — это естественное чувство, которое, умеряя в каждом индивидууме действие себялюбия, способствует взаимному сохранению всего рода. Оно и заставляет человека, не рассуждая, спешить на помощь всем, кто страдает у него на глазах; оно-то и занимает в естественном состоянии место законов, нравственности и добродетели, обладая тем преимуществом, что никто и не пытается послушаться его кроткого голоса. Именно оно не позволяет какому бы то ни было силь-

<sup>18</sup> Давид Юм. Сочинения в двух томах, т. 2, стр. 611—612.

<sup>19</sup> Жан-Жак Руссо. Трактаты. М., 1969, стр. 96.

ному дикарю отнять у слабого ребенка или у немощного старика с трудом добытую пищу. Оно внушает людям предписание: заботься о благе своем, причиняя как можно меньше зла другому. Из естественных состраданий возникают все общественные добродетели. Великодушие, милосердие, человечность не что иное как сострадание к слабым и виновным или к человеческому роду вообще. Благожелательность и даже дружба суть результат постоянного сострадания, направленного на определенный предмет, чтобы он был счастлив. Сострадание будет тем сильнее, чем теснее отождествляет себя зритель с животным страдающим. Оно должно было бы быть несравненно более полным в естественном состоянии, чем в таком состоянии, когда люди уже рассуждают. Разум порождает самолюбие, а размышление его укрепляет. Именно размышление заставляет человека обратить свои мысли на самого себя.

Поскольку Руссо трактует человека не столько как существо разумное, сколько как существо чувствующее, то он видит много сходного у человека с животным. Он пишет: «Во всяком животном я вижу лишь хитроумную машину, которую природа наделила чувствами, чтобы она могла сама себя заводить и ограждать себя до некоторой степени, от всего, что могло бы ее уничтожить или привести в расстройство. В точности то же самое вижу я и в машине человеческой с той только разницей, что природа одна управляет всеми действиями животного, тогда как человек и сам в этом участвует как свободно действующее лицо. Один выбирает или отвечает по инстинкту, другой — актом своей свободной воли...»<sup>20</sup>. Свобода и есть то главное, что отличает человека от животного. В этой свободе проявляется более всего духовная природа души человека. Свобода есть следствие природы человека.

Так развивается в докантовской философии учение о человеке как природном существе. Все его качества имеют свой источник в прирожденных склонностях и страстях. Одни философы видели в человеке полностью эгоистическое существо, которое всегда и везде руководствуется личным интересом и добивается того, что считает благом для себя (Гоббс, Спиноза, Локк, Гельвеций, Гольбах); другие же считали, что прирожденные доброжелательные чувства преобладают над эгоистическим началом (Хатчисон, отчасти Юм и Руссо).

Кант в своем понимании человека как чувственного существа согласен с позицией французских материалистов. Даже в докритический период, когда влияние английской этики и Руссо на Канта в общем значительно, точка зрения Канта в этом вопросе не совпадает с позицией Хатчисона (хотя следы его влияния ощущаются), а ближе к взглядам французских мате-

<sup>20</sup> Жан-Жак Руссо. Трактаты, стр. 54.

риалистов. Он пишет о благосклонных чувствах людей, но отнюдь не считает их преобладающими в природе человека. Он, например, рассуждает, что людей, поступающих согласно принципам, совсем немного; людей, действующих из добрых побуждений, гораздо больше; но тех, кто руководствуется себялюбием — всего больше. Влияние Хатчисона сказывается, когда Кант пишет, что в человеке «не существует никакой непосредственной склонности к морально дурным поступкам, но несомненно, существует непосредственная склонность к добрым поступкам»<sup>21</sup>. По его мнению, следует отличать человека с хорошими задатками от человека благовоспитанного. Первому нет надобности обуздывать извращенные склонности, ибо склонности у него хорошие по природе. О близости же Канта к точке зрения французских материалистов свидетельствует следующее высказывание: «В медицине говорят, что врач есть слуга природы; но то же относится и к морали. Устраняйте только внешнее зло, а природа уже примет наилучшее направление. Если бы врач сказал, что природа сама по себе испорчена, то каким же средством он думал бы ее исправить? То же относится и к моралисту»<sup>22</sup>. Кант считает, что человек не безучастен к счастью и несчастью других только тогда, когда он сам чувствует себя довольным. Если бы он мог довольствоваться немногим, он мог бы быть добрым, иначе нет. «Во всеобщей любви к людям есть что-то возвышенное и благородное, но она химера. До тех пор, пока человек сам так сильно зависит от вещей, он будет безучастен к счастью других»<sup>23</sup>. Благосклонность к людям не основывается на инстинкте. В условиях цивилизации у людей много неестественных желаний. Случайно возникает и побуждение к добродетели.

В критической философии Кант в трактовке человека как чувственного существа следует за французскими материалистами. Человек как член чувственно воспринимаемого мира определяется к действию естественной необходимостью. Все его поступки детерминированы обстоятельствами, не находящимися в его власти, или его же поступками, совершенными в прошлом. А так как прошлое не в его власти, то человек полностью лишен свободы. Трактую человека как продукт среды, французские материалисты видели в нем лишь пассивный объект условий, а не субъект, способный повлиять на условия. Фатальная необходимость, по которой действует человек, не оставляет места для свободы в выборе целей и в осуществлении их. Она несовместима и с моралью. Кант хорошо понял эту ограниченность метафизического материализма, которая, по словам

<sup>21</sup> И. Кант. Указ. соч., т. 2, стр. 194.

<sup>22</sup> Там же, стр. 196.

<sup>23</sup> Там же, стр. 196.

Маркса, состояла в том, что «предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно».<sup>24</sup>

Кант пытается преодолеть эту ограниченность, но это приводит его к раздвоению человеческой природы. Человек в его философии — это чувственное существо, полностью зависимое от естественной необходимости и лишенное активности и свободы, с одной стороны, но поскольку человек и разумное существо, то он может подниматься над естественной необходимостью и быть свободным, с другой стороны.<sup>25</sup> Свобода свойственная лишь человеку как ноумену, как вещи в себе. Человек как явление не обладает свободой.

Хотя понимание человека как чувственного существа у Канта в общем совпадает с взглядами теоретиков этики себялюбия, но в отличие от последних и от своей же позиции докритического периода Кант в своем сочинении «Религия в пределах только разума» объявляет человека злым от природы. При этом «основное зло находится не в каком-либо объекте, который определяет произвол через склонности, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т. е. в некоторой максиме»<sup>26</sup>. Добрым человеком можно назвать лишь того, кто делает нравственный закон своей максимой. Если же не закон определяет волю, то на волю должен иметь влияние противоположный мотив. Но человек, который принимает этот мотив в свою максиму, является злым человеком. Ничего среднего между добрым и злым нет. Предрасположение к злему состоит в субъективном основании возможности отклонения максим от морального закона. Так как такое расположение следует признать для каждого человека вообще, то следует считать человека морально злым вообще. Суждение «человек зол» выражает только то, что человек сознает моральный закон, но тем не

<sup>24</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1. К философии французских материалистов относятся и следующие слова Маркса: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Он неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом...». К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 2.

<sup>25</sup> Такой разрыв в человеке интеллектуального и чувственного имеется уже в философии Аристотеля. Он пишет: «Душа человека состоит из двух частей. Одна из них обладает разумом сама по себе, другая не обладает разумом сама по себе, но способна прислушиваться к его голосу». (Аристотель. Политика. СПб., 1911, стр. 335).

<sup>26</sup> И. Кант. Указ. соч., т. 4, ч. 2, стр. 22.

менее принимает в свою максиму отступление от него. Причина зла не в чувственности, не в естественных склонностях, а в том, что человек делает мотив чувственности своей максимой, что он делает мотив себялюбия условием соблюдения морального закона, тогда как последний должен быть единственным мотивом воли. Злонравность человека не есть злостность, она возникает из хрупкости человеческой природы, недостаточно сильной, чтобы следовать принципам, и из отсутствия чистоты мотивов, т. е. из того, что волю определяет не только нравственный закон, но и субъективный мотив. Себялюбие, если оно признается принципом всех максим, и есть источник всего злого.

Таким образом, то, что Кант объявляет человека злым от природы, проистекает из того, что в термин «доброе» и «злое» вкладывается Кантом своеобразное содержание. В действительности же оценка человека как чувственного существа не отличается от трактовки человека французскими материалистами, которые отнюдь не считали человека злым.

В своей философии человека Кант продолжает линию материализма, трактуя человека как разумное, эгоистическое существо, но его не удовлетворяет то, что человека считают только природным явлением. Ведь даже тогда, когда в докантовской философии говорится о человеке как общественном существе, под общественностью понимается в основном лишь одно — стремление к совместной жизни с другими людьми. В основном же философы согласны с позицией, которую яснее всего высказал уже Спиноза: человек является частью природы, которая делает все то, что вытекает из ее природной необходимости. Но тем не менее уже Спиноза рисует идеал мудреца, который учится властвовать над своими природными аффектами, подвергает их контролю разума и тем самым приобретает свободу. То же самое имеет место у Локка. Так, каждый философ по-своему выражает свое понимание человека как природного существа и в то же время улавливает и некоторые аспекты общественности, которые трактуются как разумность. Именно разум человека понимается как залог, который позволяет человеку подниматься над своей естественной необходимостью, над своей животной природой.

Кант развивает те слабые зачатки общественности, которые имелись в философии до него, и создает своеобразную теорию человека. Но его раздвоение человека в *homo politicus* и *homo rationalis* не возникает на пустом месте: оно подготовлено развитием философии. Кант лишь больше, чем кто-либо до него подчеркивает, что сущность человека отнюдь не в его естественности, а в том, что он именуется человеком как вещь в себе. Главными свойствами человека как вещи в себе являются нравственность и свобода от природного детерминизма. Благодаря нравственности человек поднимается над естественной не-

обходимостью — это то, что составляет сущность человека. При этом нравственность не прирожденная. Она является плодом самодеятельности человека, плодом постоянного анализа самого себя и целенаправленного влияния на свою животную природу — плодом самовоспитания. Но это самовоспитание — не только удел мудреца, как полагал Спиноза. Кант считает, что нравственность находится в обыденном сознании каждого человека. Философия лишь более отчетливо проявляет то, что находится в сознании каждого. Она создает не нравственность, а лишь теоретическую базу для нее. Так Кант совсем близко подходит к пониманию, что мораль — форма общественного сознания. Но он только подходит к этому пониманию. Самого понимания еще нет. Как человек может изменять себя, почему он способен на прогресс в моральном отношении, этого Кант не объясняет. Человек как вещь в себе непознаваем.

Так же близко подходит Кант к пониманию человека как общественного явления. Ведь человек как вещь в себе, как свободное и моральное существо, которое господствует над естественной необходимостью — в этом проявляются значительные стороны человека как общественного существа. И за мистифицированной формой противопоставления человека как явления человеку как вещи в себе скрывается действительное противопоставление биологического и социального в человеке.

Так Кант в своем понимании человека как общественного явления проделал значительный шаг вперед по сравнению с докантовской философией. Но в трактовке человека не только как объекта, но и как субъекта человеческой практики Кант создал нечто принципиально новое, которое следующим образом оценивается марксизмом: «...Деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»<sup>27</sup>.

Много нового внесено Кантом и в понимание личности. По сравнению с французскими материалистами Кант и в этой области проделывает огромный шаг вперед. Материалистическая философия до Канта подчеркивала лишь одну сторону личности — осознание себя обособленной единицей, которая имеет право на земное счастье и открыто предъявляет это требование собственного счастья другим людям и обществу. Личность в понимании Гельвеция и Гольбаха — это эгоистическое существо, обладающее самосознанием, которое везде и всегда утверждает себя как таковое и использует других людей как средства на пути к собственному счастью. Такое понимание личности было исторически прогрессивно в том смысле, что оно направлено против религиозной идеологии, против религиозного

<sup>27</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

аскетизма, но все-таки личность в трактовке французских материалистов — это ущербная личность, ибо в ней видят и подчеркивают лишь одну сторону из разносторонних связей — эгоизм. Французские материалисты восхваляют человека как ограниченного эгоиста, для которого наслаждение является высшей ценностью и счастье сводится лишь к наслаждению. Долгом для такого человека является все то, что он обязан выполнить, чтобы достигнуть цели, которую он перед собой поставил. Критерием долга является личный интерес: человек имеет долг только перед теми людьми, которые способны доставлять ему наслаждения и ровно настолько, насколько они ему полезны.

Кант же выдвигает иное понимание личности и иное понимание моральной ценности. Основное для человека как личности, по мнению Канта, — это достоинство как продукт его творческих сил. Хотя центральным понятием в этике Канта является долг, но он не рассматривается Кантом как самодовлеющее понятие, мораль не является самоцелью. Мораль существует для человека, ее субъектом и объектом является человек, но не как чувственное, а как разумное и свободное существо. В основу долга кладется достоинство человека, достоинство как цель, как самая высокая, ни с чем не сравнимая ценность. Основное требование морали — уважение достоинства человека в самом себе и в других людях, требование, чтобы к человеку всегда относились как к цели, а никогда только как к средству. Долг исходит из уважения к людям как к личностям и совершенно не считается с выгодой, которую можно от них получать. Мораль бескорытна. Уважение к другим людям как личностям — главное при утверждении самого себя как личности, т. е. только тогда, когда человек уважает достоинство других людей, только тогда, когда он относится к ним как к целям, человек относится и к самому себе как к личности. Обуздание аффектов и ограничение эгоизма совершается человеком во имя достоинства личности других людей и самого себя.

Так в своей этике Кант утверждает новую систему ценностей для человека. Главное для него как общественного существа не наслаждение. Отрицание наслаждения как наивысшей ценности в философии Канта есть утверждение иной ценности, признанной в античности стоиками, — достоинства человека и человечества, которое является продуктом сознательной деятельности человека, направленной на осуществление добра в мире и вне себя, объективно, и в самом себе, субъективно. Достоинство осуществляется как результат нравственной деятельности, вследствие отношения к другим людям как к целям.

Но подчеркивание достоинства как наивысшей ценности связано с новым пониманием личности. Этика Канта как отрицание эвдемонизма и гедонизма провозглашает отрицание личности как эгоистического существа и утверждение ее как суще-

ства морального. То есть на место понимания личности как ограниченного, ущербного, одностороннего эгоиста Кант выдвигает понимание личности как морально развитого человека, как творца, уважающего других людей и самого себя и стоящего выше узкого утилитаризма. Человек выступает как творец нравственных ценностей лишь тогда, когда он сам добровольно подавляет свои эгоистические стремления, если они не соответствуют интересам других людей, и заставляет себя учитывать общие интересы.

Итак, Кант наряду с новой иерархией ценностей, выдвигает и новое понимание личности как морального существа. Реформа Канта в понимании человека состоит в следующем:

1) отказ от трактовки человека как только естественного существа и выявление некоторых сторон человека как общественного существа,

2) установление нового понимания личности,

3) установление новых моральных ценностей.

## ПРОБЛЕМА РЕВОЛЮЦИИ В РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ ДОРЕФОРМЕННОГО ПЕРИОДА (КОНЕЦ XVIII — XIX ВЕК)

Р. Н. Блюм

Особый интерес представляет анализ развития теории революции в той стране, которая, начиная со второй половины XIX века, взяла прямой курс на революцию, в той стране, где не были еще разрешены социально-экономические и политические противоречия, оставленные уже позади более развитыми странами Западной Европы. Именно в это время сложилась ситуация, кратко и точно охарактеризованная В. И. Лениным: «Запад с буржуазными революциями покончил. Восток до них еще не дорос».<sup>1</sup> Такая историческая ситуация в значительной мере предопределила, с одной стороны, большое место проблем революции в русской общественной мысли, а, с другой, значительный объем иллюзий и ошибок при решении как общетеоретических задач, возникающих в революционной борьбе, так и при разработке конкретных путей революционной деятельности.

Побуждаемые реальной исторической обстановкой к разработке революционной теории, русские социальные мыслители второй половины XIX в. могли опереться на довольно богатый идейный фундамент, включающий как западные, так и отечественные революционные теории. Что касается западных идей, то «в течение около полувека, примерно с 40-х и до 90-х годов прошлого века, передовая мысль в России, под гнетом невиданно дикого и реакционного царизма, жадно искала правильной революционной теории, следя с удивительным усердием и тщательностью за всяким и каждым «последним словом» Европы и Америки в этой области... Благодаря вынужденной царизмом эмигрантщине революционная Россия обладала во второй половине XIX века таким богатством интернациональных связей, такой превосходной осведомленностью насчет всемирных форм и теорий революционного движения, как ни одна страна

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 2.

в мире»<sup>2</sup>. Что касается отечественных революционных идей, то и они не отличались бедностью. Вопросы революции чрезвычайно волновали русских социальных мыслителей и революционеров, начиная с Радищева. Несомненно, что только тщательное исследование развития революционных идей конца XVIII — первой половины XIX в. дает ключ к пониманию революционной идеологии второй половины века.

Проблема развития теории революции в русской общественной мысли конца XVIII—XIX вв. разработана крайне скудно. Достаточно сказать, что до сих пор нет ни одного монографического исследования, специально посвященного этому вопросу. Хотя, как известно, другие стороны деятельности передовых мыслителей России этого периода проанализированы во многих сотнях исследований. Указанное обстоятельство крайне затрудняет глубокое понимание внутренних процессов общего развития революционной теории в России. Тем не менее имеющийся богатый фактический материал и многочисленные исследования, рассматривающие взгляды тех или других мыслителей или определенные политические направления, дают основание сформулировать гипотезу, попытка обосновать которую будет сделана в предлагаемой читателю статье: **общие особенности развития теории революции, обнаруживающиеся в разделении и выделении политической и социальной концепций революций, в их противопоставлении, взаимовлиянии и в взаимопроникновении, которые характерны для западноевропейской общественной мысли, присущи и русской революционной идеологии.** Эта гипотеза в известной степени согласуется с тезисом Плеханова, что «заимствованное с Запада противопоставление политики деятельности на социальной почве господствовало в русской литературе вплоть до победы в ней марксизма»<sup>3</sup>. До известной степени постольку, поскольку Плеханов подчеркивал лишь противопоставление двух концепций и не фиксировал имеющее место взаимопроникновение, которое характерно, например, для революционной теории Чернышевского.

Значит ли это, что взгляды на революцию русских социальных мыслителей были простым слепком со взглядов их европейских коллег? Отнюдь, нет. Это означает, по крайней мере, во-первых, что в развитии революционных идей имеются существенные общие черты, своеобразно проявляющиеся в различных странах, во-вторых, что наличие этих черт в революционной идеологии свидетельствует об определенной общности и повторяемости в процессах общественного развития различных стран, которые и отражаются в идеологии. Все это вполне соответствует принципам материалистического понимания истории.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 41, стр. 7—8.

<sup>3</sup> Г. В. Плеханов. Соч., т. XVIII, стр. 97 (примечание).

Конечно, при этом необходимо помнить, что русские революционные мыслители решали в первую очередь свои национальные задачи, думали об освобождении своего народа, своей родины, отражали и выражали интересы революционных классов своей страны. И именно это главным образом и определяло характер и основные особенности их революционных идей.

Оставляя подробный анализ развития теории революции в русской общественной мысли для специального исследования, укажем в статье лишь на самые главные моменты и общие тенденции в истории революционных идей. Руководством для анализа развития революционных идей в России являются теоретические положения, сформулированные в статье автора «О понятиях «политическая» и «социальная» революция»<sup>4</sup>.

\* \* \*

\*

I

«Ранние философские системы являются наиболее скучными и абстрактными; идея в них наименее определена. Они остаются лишь в пределах еще не наполненных общностей... мы не должны поэтому требовать от них определений, соответствующих более глубокому сознанию... мы не должны приписывать им выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии»<sup>5</sup>. Эти гегелевские слова точно характеризуют развитие не только философии, но и вообще любой сколько-нибудь значительной теории. Находят они свое подтверждение и в развитии теории революции.

Во взглядах тех мыслителей, которых можно считать одними из первых, если не первыми теоретиками революции — во взглядах Жана Мелье и Александра Радищева мы находим еще самую абстрактную постановку проблемы. Они пишут о народной революции вообще, не останавливаясь на каких-либо стратегических или тактических вопросах<sup>6</sup>. Социальные и поли-

<sup>4</sup> См. статью в настоящем сборнике, стр. 75—85.

<sup>5</sup> Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. IX, 1932, стр. 43—44, 45.

<sup>6</sup> Радищев «сформулировал идею революции в общей социологической форме... Революция у Радищева еще не приобрела значение политической категории, у него отсутствовала какая-либо конкретная разработка тактических вопросов». (А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров, Русская философия XI—XIX веков. Л., 1970, стр. 129). «У Мелье идея народной всеохватывающей революции дана общо». (Б. Поршнев. Мелье. М., 1964, стр. 234).

тические аспекты революции еще не вычленены, они объединены в некотором абстрактном единстве.

Известно сколь острые споры вызывает до сих пор вопрос о характере революционности Радищева. Ю. Ф. Карякин и Е. Г. Плимак справедливо, на наш взгляд, отмечают, что решение этого вопроса зависит «прежде всего от понимания и трактовки ряда теоретических проблем самой революции»<sup>7</sup>. Представляется перспективным исследовать эту проблему с точки зрения соотношения политической и социальной революции в системе революционных взглядов Радищева. Любая революционная теория должна решить вопрос о месте отмеченных двух необходимых сторон революции. В такой неразвитой революционной теории, какой была теория Радищева, об органическом или, лучше сказать, диалектическом синтезе этих двух сторон говорить не приходится. Принять точку зрения — либо социальная, либо политическая (как это и произошло в дальнейшем) — Радищев не мог в силу той же неразвитости теории, что соответствовало неразвитости революционной практики<sup>8</sup>. Значит, оставалось как-то сочетать два по сути дела противоположных аспекта революционной деятельности. Это сочетание могло быть только механическим (как «окостенелые», рядоположенные противоположности), а, следовательно, часто противоречивым в формальнологическом смысле.

Радищев — сторонник социальной революции. Это доказывается, во-первых, тем, что он рассматривает революцию как дело всего народа («возникнет рать повсюду бранна, надежда всех вооружит»), во-вторых, недвусмысленно ставит вопрос о ликвидации в революции крепостного права и создания строя крестьянской трудовой собственности, где «себе всяк сеет, себе жнет»<sup>9</sup>, наконец, в-третьих, возлагает надежду на творческие возможности революционного народа («Скоро бы из среды их исторгнулись великие мужи для заступления избитого племени, но были бы они других о себе мыслей и права угнетения лишены»<sup>10</sup>), и, критически относясь к идее пред-

<sup>7</sup> Ю. Ф. Карякин, Е. Г. Плимак. Запретная мысль обретает свободу. М., 1966, стр. 10.

<sup>8</sup> «Идея народной революции, составляющая характерную особенность социально-политической системы А. Н. Радищева, развивается в его произведениях в двух направлениях. В более ранний период Радищев рассматривает революцию лишь в политическом плане, в плане взаимоотношений гражданина и государства. В более поздний период он рассматривает эту идею в аспекте социальном, в плане взаимоотношения помещика и крестьянина. В «Путешествии...», книге, имеющей длительную творческую историю, отражены оба эти направления» (Ю. Лотман. Был ли А. Н. Радищев дворянским революционером? — «Вопросы философии», 1956, № 3, стр. 167.)

<sup>9</sup> См. Ю. М. Лотман. Радищев и Мабли. XVIII век. Сборник 3. М.—Л., 1958, стр. 299—308.

<sup>10</sup> А. Н. Радищев. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952, стр. 191.

ставительного правления; защищает непосредственное народо-властие<sup>11</sup>.

Но здесь, в этом последнем пункте, и возникает для Радищева непреодолимая трудность. Действительно, способен ли народ, в частности русское крестьянство, не только на разрушительные, но и на творческие акты в революции? Может ли он осуществить подлинное народоправство? То есть, по существу, это вопрос о возможности соединения необходимых социальных преобразований с соответствующими политическими изменениями. Положительного ответа на этот вопрос Радищев как серьезный мыслитель дать не мог. Известные ему народные выступления не могли не пробудить скептицизма относительно творческих сил крестьянских низов, которые «прельщенные грубым самозванцем, текут ему вослед и ничего толико не желают, как освободиться от ига своих властителей; в невежестве своем другого средства к тому не умыслили, как их умерщвление... Они искали паче веселие мщениа, нежели пользу сотрясения уз»<sup>12</sup>. События французской революции XVIII века, в особенности якобинская диктатура, еще больше укрепили его скептицизм, доведя его до общего разочарования в революционном пути<sup>13</sup>.

В попытках преодолеть противоречия социального и политического аспектов ожидаемой народной революции Радищев, по-видимому, пытается найти какие-то решения. Одно из них — откладывание революции на неопределенное время — «но не приспе еще година» и даже — «я зрю сквозь целое столетие!» Другое — поиски иных возможных путей решения политических задач революции (которые часто называют либеральными иллюзиями Радищева), скажем: сохранение власти конституционного монарха, свято исполняющего общественный договор, находящегося под неусыпным контролем народа, главным оружием которого является постоянная готовность к революции.

Наконец, на наш взгляд, в этом же противоречии находит свое объяснение известная теория цикличности Радищева, основанная на всеобщем законе природы: «из мучительства рож-

---

<sup>11</sup> «... замена прямого народовластия представительством... не встретила у Радищева сочувствия... Сторонник непосредственного народовластия, глубоко веривший в творческие возможности народа, Радищев критически относится к созданию политического института, подменяющего народное собрание». Ю. М. Лотман. Радищев и Мабли, стр. 294.).

<sup>12</sup> А. Н. Радищев. Избран. философ. ... произвед., стр. 143.

<sup>13</sup> «К концу 90-х годов концепция Радищева приняла резко пессимистическую окраску. Раньше мыслитель был за революционное завоевание вольности, теперь он считает безнадежным исход кровавой борьбы». Ю. Ф. Карякин, Е. Г. Плимак. Указ. работа, стр. 285—286. (См. об этом также В. В. Пугачев. А. Н. Радищев (эволюция общественно-политических взглядов). Горький, 1960, стр. 83—97).

дается вольность, из вольности рабство»<sup>14</sup>. Дело в том, что Радищев не видел, да и не мог видеть внутренних возможностей, открываемых глубинной социальной революцией, по той простой причине, что их реально еще не существовало, поэтому он не был в состоянии выйти за пределы политической сферы при решении вопроса о тенденциях развития революции. (Нельзя, конечно, при этом забывать, что перед ним была уже реальная практика ранних буржуазных революций). В таком случае у «политика» получается неизбежный вывод:

«Рождается несытна власти  
Алчба, зиждущая напасти  
Что обществу устроит казнь»<sup>15</sup>.

Эта «алчба» приводит к тому, что народы теряют свою вольность.

«На небо простирая длани,  
Тревожну вольность усыпив,  
Чугунный скиптр обвил цветами;  
Народы мнили — правят сами,  
Но Август выю их давил;»<sup>16</sup>

Но здесь нельзя не отметить одно любопытное обстоятельство. Радищев восклицает:

«О! вы, счастливые народы,  
Где случай вольность даровал!  
Блюдайте дар благой природы,  
В сердцах, что вечный начертал.

Се хлябь разверстая, цветами  
Усыпанная, под ногами  
У вас, готова вас сглотить.  
Не забывай ни на минуту,  
Что крепость сил в немощность люту,  
Что свет во тьму лязя претворить»<sup>17</sup>.

Что это? Значит, «закон природы» не такой уже неумолимый закон. Вольность оказывается можно спасти, если быть бдительным и приложить для этого усилия. И здесь проявляется то же самое противоречие, но «социальщик» берет верх над «политиком».

Рассуждения Радищева о судьбах революций очень интересны<sup>18</sup>. В них, как и во всей его неразвитой теории революции, отчетливо проявляются и достоинства и недостатки первой в России абстрактной модели революционного процесса.

<sup>14</sup> А. Н. Радищев. Избран. философ... произвед., стр. 184.

<sup>15</sup> Там же, стр. 488.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же, стр. 490.

<sup>18</sup> Радищев «первый в России революционер, задумавшийся над трудностью и сложностью пути революции, ответственностью революционной мысли и, особенно, революционного действия». Ю. Ф. Карякин, Е. Г. Плимак. Указ. работа, стр. 302.

Взгляды на революцию прямых продолжателей дела А. Н. Радищева — декабристов должны рассматриваться как следующий этап в развитии революционной теории в России. Три десятилетия, разделяющие Радищева и декабристов; были насыщены эпохиальными событиями и поэтому достаточно поучительны. Исторический опыт французской революции, наполеоновская диктатура, крах надежд на «царство разума», сконструированное французскими просветителями — сыграли важнейшую роль в формировании взглядов на революцию у деятелей дворянского периода русского освободительного движения. Общеизвестно, что в среде декабристов существовали различные, порой противоположные, взгляды на способы и пути революционного преобразования.

Ниже пойдет речь о самых общих чертах революционной концепции декабристов, основополагающих идеях тех, кто стоял за революционное преобразование в той или иной форме.

В литературе высказывались различные точки зрения на соотношение теорий революции Радищева и декабристов. Так, П. Ф. Никандров, писал, что последние в понимании революции сделали шаг вперед, при этом он исходит из тезиса о принадлежности как Радищева, так и декабристов к дворянским революционерам<sup>19</sup>. Ю. М. Лотман не соглашается с подобной точкой зрения, отмечая, на наш взгляд, совершенно правильно, что «специфической чертой дворянской революционности, определяющей самой сущностью ее, была идея освобождения народа без его участия, силами просвещенного, свободолюбивого меньшинства. Революционная энергия народа пугала дворянских революционеров, и они не могли преодолеть страха перед народным восстанием»<sup>20</sup>. Что касается Радищева, то его революционные взгляды «формировались на иной идеологической основе» и были куда более последовательными<sup>12</sup>. Отмеченные выше «социальные» черты теории революции Радищева свидетельствуют о том, что он по справедливости причисляется многими исследователями к революционно-демократическому лагерю и является первым в России революционером-демократом<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> П. Ф. Никандров. Мировоззрение П. И. Пестеля. ЛГУ, 1955, стр. 100—103. Этот же тезис защищается в работе «Русская философия XI—XIX веков», стр. 130.

<sup>20</sup> Ю. М. Лотман. Был ли А. Н. Радищев дворянским революционером? — «Вопросы философии», 1956, № 3, стр. 170.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> «Радищев — первый из русских мыслителей XVIII в., который понял, что социальные и политические проблемы требуют различного подхода и что без решения первых невозможно сколько-нибудь основательное и прочное

На вопрос, была ли теория революции декабристов шагом вперед по сравнению с Радищевым<sup>23</sup>, по нашему мнению, нельзя ответить однозначно. В одном отношении она, несомненно, была шагом вперед, в другом — шагом назад. Такова судьба, пожалуй, любой первой постановки вопроса, любой абстрактной теории, движение которой есть «развертывание и различение моментов» (Гегель), «раздвоение единого и познание противоречивых частей его» (Ленин). Поскольку декабристы отказались от тотальности (целостности) революции и, по существу, исключили ее социальные задачи, они, несомненно, сделали шаг назад. Но они же сделали шаг вперед, поскольку перешли от абстрактной постановки вопроса о революции к разработке конкретных путей и методов осуществления ее политических задач.

Убежденные в необходимости и полезности революции<sup>24</sup>, имея перед своими глазами богатый опыт Французской революции XVIII века<sup>25</sup>, революции в Испании, Португалии, Неаполе<sup>26</sup>, декабристы разработали план политического переворота, который можно было бы совершить, по их мнению, наиболее легким и верным путем. При этом они хотели избежать гражданской войны, длительных междоусобий и большого кровопролития. Несомненно, решающим фактором в разработке конкретных планов революции была классовая позиция декабристов как дворянских революционеров, страшно далеких, по

---

решение вторых. В этом — и только в этом — Радищев является несомненным предшественником социалистических течений русской общественной мысли 30—40-х годов XIX в.» (Идеи социализма в русской классической литературе. Л., 1969, стр. 72).

<sup>23</sup> По этому вопросу в литературе высказывались противоположные точки зрения. Так, П. Н. Берков отмечал что «дворянские революционеры-декабристы представляли шаг назад по сравнению с Радищевым» («История русской журналистики XVIII века. М.—Л., 1952, стр. 380). Ему возражали В. Г. Базанов (Очерки декабристской литературы. Публицистика. Проза. Критика. М., 1953) и М. В. Нечкина (Движение декабристов. Т. I. М., 1955). Справедливо указав, что этот вопрос «не может решаться элементарно и однолинейно» (стр. 129), В. Г. Базанов тем не менее приходит лишь к прямо противоположному своему оппоненту заключению. К тому же выводу приходит и М. В. Нечкина (стр. 88).

<sup>24</sup> ... «революция, видно, не так дурна, как говорят, и ... может даже быть весьма полезна, в какой мысли я укреплялся тем другим еще суждением, что те государства, в коих не было революций, продолжали быть лишенными подобных преимуществ и учреждений». (П. И. Пестель. Из показаний. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951, т. II, стр. 165.) «... поелику революция в самом деле может быть полезна и весьма вероятно, то непременно должно в ней участвовать». (Н. С. Батеньков. Развитие свободных идей. Там же, т. I, стр. 176—177.)

<sup>25</sup> «Ужасные происшествия, бывшие во Франции во время революции, заставляли меня искать средство к избежанию подобных». П. И. Пестель, там же, стр. 165.

<sup>26</sup> «Проншествия в Неаполе, Гишпании и Португалии имели тогда большое на меня влияние». Там же, стр. 166.

словам В. И. Ленина, от народа, и объективно выражающих потребности начального этапа буржуазного развития страны.

Подобная классовая позиция, а также логика развития революционной теории обусловили переход декабристов на позиции сторонников политической революции. «Общество наше отнюдь не было крамольным, — писал Г. С. Батеньков в своих показаниях, — но политическим... Покушение 14 декабря не мятеж..., но первый в истории опыт революции политической, опыт почтенный в бытописаниях и в глазах других просвященных народов»<sup>27</sup>. В то же время отказ от социальной революции предопределял отрицательное отношение к народным выступлениям, отказ от какой-либо революционной работы в массах, рассмотрение народа не как субъекта, а только лишь как объекта революции<sup>28</sup>. Подводя итог анализу высказываний декабристов о роли народа в революции, С. С. Волк пишет: «Несмотря на многие правильные и ценные мысли о роли народа и о его значении в прошлом, они хотели использовать массы лишь в качестве орудия своей борьбы и предпочли бы обойтись без них. Рылеев однажды высказался в том смысле, что готов провести революцию тремя полками, а Трубецкой хотел бы и одним»<sup>29</sup>. Не меняет картину и тот факт, что некоторые из декабристов (члены «Общества соединенных славян») высказывались за активное участие народа в революции<sup>30</sup>, ибо их взгляды не определяли основной направленности движения в целом. ... «Для декабристов... революция «наподобие французской» — с участием народных масс — была неприемлема. После долгих тактических поисков «Союз Благоденствия» в конце 1819 — начале 1820 гг. высказался за революцию «наподобии испанской». По словам Бестужева-Рюмина, «... она не будет считать ни одной капли крови, ибо произойдет одною армиею, без участия народа»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> П. И. Пестель, там же, т. I, стр. 185.

<sup>28</sup> «Народ коснел в рабстве, в невежестве, и мы избегали его; избегали этого взрыва, который уподобился бы пороховому заговору в Англии. Военные поселения, варварские обращения некоторых помещиков и вообще всем самоуправление с крестьянами — какие были бы для нас силы; — но мы их обошли, чтобы не ввергать общество в неминуемые смуты до правильного впоследствии их устройства». (А. В. Поджио. Там же, т. II, стр. 331.) «Военные поселения в планы действия не входили... Мы знали, что с существующим там остервенением без кровопролития не могло бы обойтись. Сие мы паче всего стремились избегнуть». (М. П. Бестужев-Рюмин. Там же, т. II, стр. 242.)

<sup>29</sup> С. С. Волк. Исторические взгляды декабристов. М.—Л., 1958, стр. 123.

<sup>30</sup> «Никакой переворот не может быть успешен без согласия и содействия целой нации... Хотя военные революции быстрее достигают цели, но следствия оных опасны: они бывают не колыбелью, а громом свободы, именем которой совершаются». (И. И. Горбачевский. Избр. социально-политические и философские произведения декабристов, т. III, стр. 23.)

<sup>31</sup> В. В. Пугачев. О специфике декабристской революционности. — «Освободительное движение в России», 1971, № 1, стр. 28.

Эти исходные принципы определяли и конкретные пути и средства предполагаемой революции. Она планировалась как военный переворот, совершаемый армией в Петербурге. «Приступая к самой революции, надлежало произвести оную в Петербурге, яко средоточии всех властей и правлений; а наше дело в армии и в губерниях было бы признание, поддержание и содействие Петербургу. В Петербурге же могло бы оное произойти восстанием гвардии, а также и флота...» — писал П. И. Пестель<sup>32</sup>. Не случайно декабристов интересовала история дворцовых переворотов в России. При всем отвращении к дворцовым интригам они все же считали форму дворцового переворота весьма удачной, ибо с его помощью достигалась удача при весьма ограниченных средствах<sup>33</sup>. Было бы, конечно, неверным сделать из этого вывод, что декабристы ориентировались на дворцовый переворот, а не на революцию. Обращение к истории диктовалось поиском способов бескровного, исключаяющего народ, преобразования<sup>34</sup>.

Конструктивная программа преобразований, которые должны быть осуществлены после захвата власти, также свидетельствует о «политическом» характере планируемой декабристами революции. Решающая роль во всех изменениях в жизни страны отводилась новой политической власти<sup>35</sup>. Представительное управление<sup>36</sup>, учреждение правящего диктаторски временного правительства, социальные реформы, дарованные народу сверху и т. п. — таковы главные цели декабристов-революционеров.

Наконец, необходимо напомнить слова В. И. Ленина, противопоставившего аполитизму русских революционеров-народни-

<sup>32</sup> П. И. Пестель, там же, т. II, стр. 171.

<sup>33</sup> С. С. Волк. Указ. работа, стр. 420—421.

<sup>34</sup> Е. В. Тарле по этому поводу писал: «Декабрьское восстание по своему формальному типу гораздо более похоже на испанское pronunciamento..., чем на любой из русских государственных переворотов XVIII века... Это явление психологически и политически иного порядка, и все попытки связать его как-нибудь с традициями XVIII века всегда будут искусственны и голословны. Именно декабрьские события и показали, как далеко зашла европеизация России, и насколько аналогичные условия порождают всюду от Гвадалквивара до Невы, аналогичные явления» (Военная революция на Западе Европы и декабристы. — «Каторга и ссылка», 1925, № 8 (25), стр. 113).

<sup>35</sup> «Пестель и его единомышленники в Тульчинской управе считали изменение политической формы правления решающим моментом. Стоит добиться новой государственной формы революционным путем — и все остальные желательные изменения, в том числе улучшение нравов, произойдут как бы сами собой» (М. В. Нечкина. Движение декабристов, т. I, стр. 281).

<sup>36</sup> «Цель общества нашего, объявленная всем и не сокровенная; была: введение в России представительного правления». С. И. Муравьев-Апостол. Показания. Избр. социально-полит. и философ. произвед., т. II, стр. 199.

ков, не обращающих серьезного внимания на вопрос о республике, политическую программу декабристов («давно забытые республиканские идеи декабристов»)<sup>36</sup>. И в этом противопоставлении достаточно определенно видно место, которое отводится В. И. Лениным революционной концепции декабристов. Итак, концепция революции декабристов — это первая в истории России политическая концепция революции.

### III

Кто же в России первой половины XIX века являлся сторонником социальной концепции революции? Нет нужды доказывать, что также как в западно-европейских странах их следует искать в рядах социалистически ориентированных мыслителей<sup>37</sup>. Как убедительно показал в своей книге А. И. Володин, первым социалистом в России был А. И. Герцен. Именно «в его произведениях было показано, что впервые как социалистическая, т. е. вскрывающая недостаточность буржуазных преобразований и односторонность буржуазно-демократической, «узко-политической» революционности, русская мысль выступила в 30-х годах XIX в.; причем колыбелью ее был как раз университетский кружок Герцена и Огарева»<sup>38</sup>. В подтверждение этого тезиса А. И. Володин приводит слова А. И. Герцена. «После Июльской революции, окончившейся лионской резней, после польского восстания, окончившегося водворением порядка в Варшаве, в России потеряли веру в политику; там стали подозревать бесплодие либерализма и бессилие конституционализма»<sup>39</sup>.

Но как мы знаем, социалистические воззрения и отрицание политики далеко не всегда сочетаются с революционностью. Достаточно вспомнить Фурье, Сен-Симона. В связи с этим интересно отношение в этот период Герцена к революции. По этому вопросу среди советских авторов нет единогласия. Ряд авторов считает, что Герцен и Огарев продолжали революционные декабристские традиции, «склонялись к признанию революционных средств борьбы»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 319 (примечание).

<sup>37</sup> «...понятия «социальность» и «социализм» сливались у последователей Сен-Симона и Фурье в одно. В том же слитном значении употребляются эти понятия и в русской литературе 30—40-х годов». (Идеи социализма в русской классической литературе, стр. 95.)

<sup>38</sup> А. И. Володин. Начало социалистической мысли в России. М., 1966, стр. 32.

<sup>39</sup> А. И. Герцен. Собр. соч. в 30 томах, т. XII, стр. 76.

<sup>40</sup> См. об этом у А. И. Володиной. Указ. работа, стр. 127.

Можно, по-видимому, согласиться с тем, что позиция Герцена уже в 30-х гг. отличалась от мирного сен-симонизма<sup>41</sup>, что же касается эволюции его взглядов, то все современные советские исследователи единодушны в оценке следующего этапа его деятельности (40-е гг.), определяя его как революционный.

Интересно отношение Герцена к революционным идеям декабристов. Хотя Герцен считал себя продолжателем славного дела 14 декабря (и это было в известном смысле так, но только в известном смысле), но его концепция революции была прямым отрицанием декабристской концепции, ее противоположностью. А. И. Володин совершенно правильно критикует «традиционное утверждение, будто уже в 30-е годы Герцен и Огарев соединял революционные принципы декабризма с социальными идеями сенсимонистского учения». Он указывает, что мирный сенсимонизм несовместим с идеей политического насильственного переворота декабристов<sup>42</sup>. Это, конечно, так. Но добавим, что более существенным здесь является полная несовместимость односторонних политического и социального подходов к общественным преобразованиям.

«Революционная мысль Герцена сделала большой шаг вперед по сравнению с его предшественниками-декабристами. В отличие от них Герцен не верил в военные заговоры, в пронунциamento, в революции, совершаемые инициативным меньшинством в целях облагоденствования инертного и апатичного большинства»<sup>43</sup>. Это отличие опиралось на два самых главных, основополагающих принципа социальной концепции революции Герцена: пер-

---

<sup>41</sup> «Герцен... резко отличался как от Сен-Симона, так и от подавляющего большинства западных утопистов. Последние верили в возможность мирного преобразования современного общества... Революционному Герцену плохо верилось в осуществимость мирного преобразования». (Б. П. Козьмин. Из истории революционной мысли в России. М., 1961, стр. 583.)

<sup>42</sup> А. И. Володин. Указ. работа, стр. 128—129. Неверным является и утверждение, что «на основе оплодотворения утопического социализма диалектикой Гегеля это учение из демонстративно аполитического превращается у Белинского и Герцена одновременно и в социальное, и в революционно-политическое». («Идеи социализма в русской классической литературе», стр. 138). Правда, в следующей главе той же книги в противоречии с приведенным положением справедливо отмечается, что Герцен рассматривал политические революции как «пройденный этап, исчерпавший себя в деле прогресса» (стр. 166).

<sup>43</sup> Б. П. Козьмин. Указ. соч., стр. 579—580. «Убеждение в недостаточности одних только политических — конституционных или республиканских — преобразований для удовлетворения насущных интересов широких масс, сознание необходимости во имя этих интересов полного уничтожения всех социально-экономических основ буржуазного общества было той новой идеей, тем новым сознанием, которое принес утопический социализм по сравнению с идеями европейского просвещения, а также по сравнению с просветительной и сугубо политической идеологией декабристов». (Идеи социализма в русской классической литературе, стр. 95—96.)

вый — вера в революционные возможности народа, и второй — социализм. Именно это определяло противоположность социальной концепции Герцена политической концепции декабристов.

Крайне интересен и важен тот факт, что А. И. Герцен ясно, яснее, чем кто-либо в домарксовской литературе, видел **сущностное** различие между концепциями политической и социальной революций. Вот его слова: «Социализм и реализм остаются до сих пор пробными камнями, брошенными на путях революции и науки. Группы пловцов, прибитые волнами событий или мышлением к этим скалам, немедленно расстанутся и составляют две вечные партии, которые, меняя одежды, проходят через всю историю, через все перевороты, через многочисленные партии и кружки, состоящие из десяти юношей. Одна представляет логику, другая — историю, одна — диалектику, другая — эмбрионию. Одна из них **правее**, другая — **возможнее**»<sup>44</sup>. В этих словах отмечаются такие особенности политической революции, как реализм, соблюдение исторической последовательности, и такие особенности социальной революции, как известная умозрительность, опора на лишь зарождающиеся в недрах действительности новые отношения, ориентация на идеалы.

Социальная концепция революции находит свое отчетливое выражение уже в «Письмах без адреса»<sup>45</sup>. Достаточно определенно защищает ее Герцен и в последующих работах. С его

---

<sup>44</sup> А. И. Герцен, Былое и думы, т. I. М., 1969, стр. 148.

<sup>45</sup> Пессимизм Герцена в «Письмах с того берега» вполне совмещается с позицией «социальщика», стоящего перед необходимостью отвечать на аргументы «политика». Традиционное объяснение, что они — результат разочарования в революции 1848 г. не может быть полностью принято, ибо первое письмо написано до революции (конец 1847 г.). Но именно в этом письме Герцен ставит тяжелый для «социальщика» вопроса: «где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?» (Избранные философские произведения, т. I, 1946, стр. 23). Почему мы должны думать, «что новый мир будет строиться по нашему плану?» (Там же, стр. 22). Ведь в социальном преобразовании в отличие от политического, которое решает существующие в наличии противоречия, «мысль забегает всегда далеко вперед», но в данном случае «народы не поспевают за своими учителями, и предводители уходят далеко вперед, оказавшись в ситуации, когда они ушли «слишком далеко, голоса недостает, да и язык их не тот, которым говорят массы» (там же, стр. 21). С другой стороны, вся прошедшая история революций свидетельствует о том, что идеалы и планы мыслителей не находят своего осуществления. Она похожа на белычье колесо. Как разрешить противоречие идеала и реальности, социальных и политических тенденций в революции? И Герцен не дает ответа на этот вопрос в первом письме (вряд ли ясен ответ и в других письмах), он лишь формулирует проблему: «мысль нетерпелива, ей хочется сейчас, ей ненавистно ждать, а жизнь не довольствуется отвлеченными идеями, не торопится, медлит с каждым шагом, потому что ее шаги трудно поправляются. Отсюда трагическое положение мыслящих...» (Там же, стр. 35).

точки зрения политические революции дело прошлого, они выполнили уже свою историческую миссию. «Политическая революция, пересоздающая формы государственные, не касаясь до форм жизни, достигла своих границ; она не может разрешить противоречия юридического быта и быта экономического, принадлежащих совершенно разным возрастам и воззрениям, а, оставаясь при их противоречии, нечего и думать о разрешении антиномий и прежде существовавших, но теперь пришедших к сознанию, вроде безусловного права собственности и неотрицаемого права на жизнь, правомерной праздности и безвыходного труда...»<sup>46</sup>. Хотя идея социальной революции выросла в Европе, тем не менее европейские народы показали неспособность осуществить социальный переворот. И единственной реальной силой социальной революции стали «неонемеченные славяне», в первую очередь, русский народ, «народ преимущественно социальный, т. е. наиболее близкий к осуществлению одной стороны того экономического устройства, той земной веси, к которой стремятся все социальные учения»<sup>47</sup>.

Что же обеспечивает русскому народу выполнение такой исторической миссии? Сохранение в нем патриархальных элементов, отсутствие политических и социально-экономических порядков, характерных для Западной Европы. «Артель (рабочая ассоциация) и сельская община, распределение земли и продуктов производства, общинный сход и объединение деревень в самоуправляемые округа — все это послужит фундаментом для нашего будущего режима национальной свободы»<sup>48</sup>. Герцен убежден, что «русский народ не будет повторять ход развития Европы, проходить через все ее фазы»<sup>49</sup>, и поэтому этап политической революции для него не обязателен.

Таким образом, главные аргументы в пользу социальной революции против революции политической Герцен черпает, с одной стороны, в характере развития «русского народного быта», точнее говоря, в своеобразно интерпретируемых бытовых и социально-экономических особенностях русского крестьянства, а, с другой, в социально-экономической ситуации западноевропейских государств, переживших политический переворот, но оказавшихся бессильными перед лицом фундаментальных социальных задач. Нужно добавить, что другим важным аргументом в пользу социальной революции было для Герцена решение очень волнующего его вопроса о свободе личности. Политическая революция не освобождает личность, более того она ее еще сильнее закрепощает, поскольку сохраняет государ-

<sup>46</sup> А. И. Герцен. Собр. соч., т. XVIII, стр. 277.

<sup>47</sup> Там же, стр. 276—277.

<sup>48</sup> Проблемы изучения Герцена. М., 1963, стр. 9. (Публикация неизвестной записки Герцена).

<sup>49</sup> А. И. Герцен. Собр. соч., т. XII, стр. 190.

ственную власть, враждебную по своему существу личности<sup>50</sup>. Лишь социальная революция может обеспечить подлинную свободу личности, освобождая ее от подавления власти. Но есть здесь и другая сторона. Права личности остаются мифическими, покуда «между ними и их осуществлением, как непроходимая пропасть, бедность и невежество. Личности мало прав, ей надобно обеспечение и воспитание, чтобы воспользоваться ими... С тех пор как массы поняли это, они не поддерживают политического революционного движения»<sup>51</sup>. В России, по Герцену, существуют все предпосылки для решения социального вопроса и в этом его аспекте. «Вся задача наша теперь состоит в том, чтоб развить полную свободу лица, не утрачивая общинного владения и самой общины»<sup>52</sup>.

В некоторых работах<sup>53</sup> высказывается мнение, что Герцен понимал неразрывную связь социального преобразования и политического переворота, и это понимание рассматривается как составная часть герценовского «русского социализма». В свете вышесказанного такая точка зрения не может быть признана правильной, она не находит подтверждения ни в текстах, ни в общем характере революционной концепции Герцена. В поисках доказательства обычно приводят высказывания Герцена из работ самого последнего периода его жизни, главным образом, из «Писем к старому товарищу». Действительно, нельзя не видеть, что в это время произошли известные изменения во взглядах русского социалиста на соотношение социальных и политических задач. Но, во-первых, эти изменения можно зафиксировать только со второй половины 1867 г.<sup>54</sup>, т. е. намного позже

---

<sup>50</sup> «Тот, кто захочет проследить за красной нитью, проходящей через революционные *corsi e ricorsi* найдет одно неизменное начало во всех этих, даже самых противоречивых, вариациях: это старый римский грех, это великий враг свободы — губернентализм, регламентация сверху, насильственное навязывание властью. Всякий оттенок мнений, приходя к власти, тотчас же становится религией — и горе раскольникам. Ничего не оставляется на долю личности, ее верования, ее добродетели, ее убеждения — все предписывается государством... Какая безумная страсть к власти должна была развиться при подобных обстоятельствах и вместе с тем какое глубокое презрение к личности» (А. И. Герцен. Собр. соч., т. XIII, стр. 252).

<sup>51</sup> А. И. Герцен. Собр. соч., т. XIX, стр. 185.

<sup>52</sup> Там же, стр. 186.

<sup>53</sup> Д. И. Чесноков. Мироззрение Герцена. М., 1948, стр. 261; В. А. Малинин, М. И. Сидоров. Предшественники научного социализма. М., 1963, стр. 81; А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. Русская философия XI—XIX веков, стр. 277.

<sup>54</sup> Именно в это время Герцен пишет о первом Учредительном собрании (парламенте), которое должно обеспечить в России «свободу слова, обсуждения и законную почву под ногами» (Собр. соч., т. XX (1), стр. 79), подчеркивает необходимость республики, которая должна с необходимостью вести к социализму. «Республика, не ведущая к социализму, кажется нам абсурдной: промежуточная ступень, которая принимала бы себя за цель, социализм, который пытался бы обойтись без политической свободы, без равенства в

того времени, когда были сформулированы основные положения теории «русского социализма». А ведь еще в 1865 г. Герцен совершенно недвусмысленно писал: «Массы не пойдут больше драться, как в конце XVIII столетия, как еще недавно, из-за политического катехизиса, из-за алгебры прав человека, из-за хартий, камер, банкетов... Социалисты 1848 года попробовали сделать социальный переворот средствами политического *сoup d'Etat*. Их банкротство было неминуемо»<sup>55</sup>. И в другом месте: «Недостаточность прежних гражданских идеалов ясна не только для тех народов, которые прошли им, но и вообще для всех народов *идуших*. Для нас это особенно важно. Нам нет никакой необходимости переходить *всеми* фазами политической эволюции, для того чтоб вступить в фазу экономического развития»<sup>56</sup>. Во-вторых, признание важности политических изменений не сопровождалось сколько-нибудь подробной и глубокой разработкой проблемы и коррективами принципов «русского социализма». Оно скорее всего было результатом полемики против крайних положений бакунинского анархизма.

Все сказанное отнюдь не означает игнорирования отмеченных изменений. Они налицо, и объяснение их появления само по себе интересно. Были ли в «социальной» теории Герцена такие элементы, которые послужили основой для эволюции в сторону политики? По всей вероятности, да. Предпосылкой к пониманию сочетания политических и социальных задач в революции было никогда не оставлявшее Герцена стремление к научности, к реалистическому подходу в оценке исторической действительности и критическое отношение к утопии. Это — именно стремление, никогда полностью нереализованное, но оно было. Реализм Герцена отталкивал его от тех крайних «социальщиков», которые стремились перекроить действительность в соответствии со своими идеалами. «Нам все кажется, — писал он с иронией, — что мы какие-то Зевсы или Иеговы и можем создавать миры по образу и подобию нашему»<sup>57</sup>. Реалистическая точка зрения и резко критическое отношение к тем, кто «торопятся и торопят других», уверенность в том, что наша сила в «исторической попутности» и неприятие «элементов без-

---

правах, быстро выродился бы в авторитарный коммунизм» (Там же, стр. 88—89). А всего три года раньше он писал о неясности для него слова «демократический» (Там же, т. XVIII, стр. 14).

<sup>55</sup> А. И. Герцен. Собр. соч., т. XVIII, стр. 309.

<sup>56</sup> Там же, стр. 381. Обычно ссылаются на высказывание того же периода, в котором Герцен говорит об условности разграничения политики и социализма и о том, что они «две разные станции и той же дороги» (Собр. соч., т. XVIII, стр. 361). Внимательное чтение показывает, что это высказывание характеризует историческое развитие европейских революций, которые прошли через политический переворот и стоят перед переворотом социальным.

<sup>57</sup> Там же, стр. 93.

умных, мистических, фантастических» — ведущие темы, напечатанных посмертно писем «К старому товарищу».

Тесно связана с реалистическим взглядом постановка Герценом проблемы «знание — революция». Социальному перевороту ничего не нужно, — писал он, — кроме **понимания и силы, знания и средств**<sup>58</sup>. В этой связи он категорически отвергает антиинтеллектуализм и анархистскую проповедь невежества. «Дикие призывы к тому, чтоб закрыть книги, оставить науку и идти на какой-то бессмысленный бой разрушения принадлежат к самой неистовой демагогии и к самой вредной»<sup>59</sup>.

Возвеличивание знания, науки, ориентация на реалистическую оценку действительности логически неизбежно вели к признанию роли политических изменений, к признанию политики. И Герцен сделал шаг в сторону такого признания, правда, слишком поздно.

И еще одно замечание. Шестидесятые годы — время крупных социальных потрясений в России, время острой идейной борьбы, время революционной ситуации. Практика революционной борьбы и, можно предположить, идейное воздействие лагеря Чернышевского сделали Герцена куда более терпимым к возможным политическим преобразованиям. В его статьях и письмах этого времени можно встретить фразы вроде: мы примем с радостью любую ломку, **«чьими бы руками ни было сделано»**<sup>60</sup>, «не мытьем, так катаньем — лишь бы дело шло»<sup>62</sup>.

Итак, резюмируя, можно сказать, что позиция Герцена в конце жизни не меняет общей характеристики его революционной теории. Что касается некоторого изменения в отношении к политике, то оно свидетельствует о наличии нереализованной возможности эволюционирования в сторону более научного понимания революционного процесса. В каком-то смысле Герцен является предшественником того сочетания политических и социальных элементов, которое было свойственно «теоретикам революционного народничества 70-х гг.

Взгляды Герцена на революцию разделял Н. П. Огарев. Анализируя различные виды преобразований, он ввел два понятия: революция (переворот) и реорганизация (пересоздание). Первое «означает всякую резкую перемену правительственных лиц или формы правительства», второе — новую «постановку отношений между теми данными, теми элементами, которые существуют в самой народной жизни»<sup>62</sup>. По существу, эти различия сводятся к различиям социальной и политической рево-

<sup>58</sup> А. И. Герцен. Избр. философ. произв., т. II, стр. 289.

<sup>59</sup> Там же, стр. 299.

<sup>60</sup> А. И. Герцен. Собр. соч., т. XIX, стр. 47.

<sup>61</sup> Там же, стр. 290.

<sup>62</sup> Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, 1952, стр. 642.

люции. Огарев специально подчеркивает, что в России «просто революция невозможна... русская революция может быть только реорганизацией»<sup>63</sup>

Необходимо добавить, что в конце 60-х гг. и у Огарева наметились существенные изменения во взглядах на революцию. Новую точку зрения он отстаивал в полемике с Герценом и Бакуниным. Важнейшим моментом в ней был пересмотр взгляда на соотношение социальной и политической революций. Огарев отмечал, что нет такой резкой границы между политическими и социальными задачами. При этом он справедливо констатировал, что само понимание социального в концепции Герцена крайне неопределенно. Согласно новой точки зрения Огарева «требуется прежде всего разрушение существующего политического построения: иначе экономическое основание политического (т. е. общественного) построения не может иметь места... прежде разрушения старого политического построения, основанного на сословности... новое политическое построение на экономическом основании невозможно»<sup>64</sup>. Как и у Герцена, эти изменения в взглядах нельзя отрывать от общей ситуации, сложившейся в 60-х гг.

#### IV

Хотя свои взгляды на революцию В. Г. Белинский в силу известных объективных обстоятельств не мог подробно обосновать, но вряд ли можно сомневаться, что в 40-х гг. он принял социальную концепцию революции. Об этом говорит и защита им «идеи социализма», и подчеркивание роли социальности. «Социальность, социальность — или смерть! Вот девиз мой»<sup>65</sup>. И дабы не оставалось сомнений, он связывает социальность с революцией, «... с нравственным улучшением должно возникнуть и физическое улучшение человека. И это делается через социальность. И потому нет ничего выше и благороднее, как способствовать ее развитию и ходу. Но смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови»<sup>66</sup>.

Разнородный состав общества петрашевцев и достаточно резкие отличия в их взглядах на характер необходимых России преобразований<sup>67</sup> не дают возможности однозначно отнести их

<sup>63</sup> Н. П. Огарев. Избранные..., т. I, стр. 646.

<sup>64</sup> Там же, т. II, 1956, стр. 211—212.

<sup>65</sup> В. Г. Белинский. Избранные философские сочинения. М., 1941, стр. 173.

<sup>66</sup> Там же, стр. 175.

<sup>67</sup> «Существование элементов различных общественно-политических течений в кругу участников собраний петрашевцев является неоспоримым фактом. Но невозможно объединить эти течения в обобщающей характеристике, как нечто единое и цельное». (В. Р. Лейкина-Свирская. О характере кружков петрашевцев. — «Вопросы истории». 1956, № 4, стр. 97.)

к «социальщикам». Во-первых, среди петрашевцев было, так сказать, правое крыло, которое начисто отрицало необходимость революции вообще. Так, по словам Д. Ахшарумова, в кружке Кашкина считалось «неприличным и даже невежественным говорить о революции, как потому, что бесполезность ее доказана историей, так и потому, что Фурье осуждает все революции и говорит, что они ни к чему не ведут, что обществу надо измениться в нравах, в работах, в частной жизни в каждодневных своих занятиях»<sup>68</sup>. Во-вторых, М. В. Петрашевский, который относительно необходимости революционного преобразования, по-видимому, проявлял известные колебания<sup>69</sup>. Тем не менее, революционер все же брал верх над мирным фурьеристом. По вопросу о соотношении политических и социальных изменений у Петрашевского есть следующие соображения: «Слово свобода в I-ую великую французскую революцию имело было употребление более для обозначения свободы политической, и ныне оно употребляется для обозначения свободы социальной; поэтому человека можно будет почесть тогда только пользующимся действительною свободою, когда для него не только будет **возможно** развитие полное и гармоническое всех потребностей его природы, но самое такое развитие будет **действительно**. Политическая свобода будет иметь возможность только после революции стать и социальной»<sup>70</sup>. Из этого положения можно сделать вывод, что Петрашевский считает возможной осуществление подлинной свободы не после политической, а после социальной революции.

Вероятно, для точного суждения о взглядах на революцию Петрашевского и его ближайших соратников нет достаточного материала. Но все же можно сказать, что они не были последователями «социальщиками», и в их взглядах присутствовал значительный политический элемент. Дело в том, что социальное преобразование виделось ими только как далекое будущее, а не как стоящее на повестке дня в относительно обозримый период. А покуда речь должна идти о политической борьбе, о

<sup>68</sup> Цит. по: Леонид Райский. Социальные воззрения петрашевцев. Л., 1925, стр. 83.

<sup>69</sup> «... всякое преобразование должно быть совершено постепенно и при содействии распространяющегося просвещения». (Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953, стр. 116.) С другой же стороны, утверждается: «нет примера восстановления утраченных прав без жертв кровавых и гонения» (стр. 228). О роли революции говорится в связи с противопоставлением ее реформе, которая заключает в себе «представление об известном преобразовании, менее касающемся основных, существенных начал какого-либо общественного учреждения, нежели второстепенных, т. е. о преобразовании форм, а не сущности» (стр. 250). Можно ли объяснить лишь тактическими соображениями слова из показаний Петрашевского, в которых он заявляет себя другом «мирных общественных усовершенствований» (стр. 441)?

<sup>70</sup> Там же, стр. 395.

борьбе за политическую свободу. Отсюда постоянные призывы исходить из действительных фактов, из реальности, помнить, «что мы стоим на дикой почве нашего отечества, что все в нашей общественной жизни являет следы восточной патриархальности и варварства, что разумение народа русского еще не пробуждалось, что мы не только социалисты, но даже как люди, отбросившие в сторону предрассудки и умеющие глядеть в глаза истине, не можем надеяться единственно за такие наши достоинства мгновенно возбудить к себе и к нашим убеждениям сочувствия в массах»<sup>71</sup>.

В-третьих, в среде петрашевцев была небольшая группа более последовательных «социальщиков», куда относится, в первую очередь, Н. А. Спешнев, а также В. А. Головинский. Можно согласиться с мнением А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова, которые пишут: «В отличие от Петрашевского, настаивающего на мирной пропаганде как необходимом условии подготовки революции, Спешнев был убежден в готовности народа к революционному выступлению и готов был призвать крестьян к бунту»<sup>72</sup>.

Таким образом, единая, но абстрактная концепция революции А. Н. Радищева, содержащая в себе два неразвернутых момента — политический и социальный, на следующем этапе развития революционной теории распалась на эти противоположные моменты, которые выступили в виде отдельно существующих и отдельно развивающихся социальной и политической концепций революций. Это распадение ценой потери целостности и единства привело к относительно детальной разработке отдельных необходимых сторон революционной теории, что подготовило условия для нового высшего диалектического синтеза. Не подлежит сомнению, что все процессы, происходившие в ходе развития революционной теории, находят свое конечное объяснение в сложной и постоянно изменяющейся социальной обстановке России первой половины XIX века. Эта обстановка вносила постоянные коррективы в теоретические построения революционных идеологов.

## V

По словам А. И. Герцена, «первыми представителями социальных идей в Петербурге были петрашевцы... За ними

<sup>71</sup> Философские и общественно-политические произведения петрашевцев, стр. 393. Как политическое течение петрашевцев воспринимали революционеры 70-х гг. Так, П. Л. Лавров писал: «В кружке петрашевцев, который был одним из центров социалистических идей в России, главные выставленные требования были: уничтожение крепостного права, введение гласного судопроизводства и дарование свободы слова, т. е. требования, нисколько не выходящие из пределов самой скромной программы либеральной буржуазии». (П. Л. Лавров. Народники пропагандисты 1873—78 годов. СПб., 1907, стр. 15).

<sup>72</sup> А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров. Указ. работа, стр. 330.

является сильная личность Чернышевского»<sup>73</sup>. В этих словах констатируется прямая связь между социальной мыслью петрашевцев и Н. Г. Чернышевского, и эта связь действительно существовала. Но ограничиться констатацией этой связи было бы неверным. В развитии революционной теории в России Чернышевскому принадлежит особое место. Нет нужды в подробной характеристике теории революции Чернышевского. Ее основное содержание и место в общей системе взглядов достаточно хорошо выяснены в многочисленных монографиях и статьях<sup>74</sup>. Остановимся кратко лишь на тех ее сторонах, которые имеют непосредственное отношение к обсуждаемой нами теме.

Нам представляется, что то особое место в развитии революционной теории в России, которое признается в литературе за Чернышевским, определяется, в первую очередь, неким общим пунктом, где, как в фокусе, сходятся все многочисленные моменты и стороны теории революции (да и не только теории революции). Этим пунктом, по нашему мнению, является понимание Чернышевским соотношения социального и политического, в сущности, соотношения социальной и политической революций.

В последующем изложении мы будем обосновывать следующую гипотезу: Н. Г. Чернышевский вплотную подошел (да будет позволено употребить эти ленинские слова, сказанные по другому, но весьма сходному поводу) к снятию противоположности между социальной и политической теориями революции, противоположности, характерной для предыдущего развития русской общественной мысли.

1. Не подлежит сомнению, что Чернышевский был последовательным сторонником социальной революции. «Только сила отрицания от всего прошедшего есть сила, создающая нечто новое и лучшее»<sup>75</sup>, при этом «ничьи посторонние работы не приносят людям такой пользы, как самостоятельное действие по своим делам»<sup>76</sup>. История свидетельствует, указывает Чернышевский, что без народа не совершались никакие важнейшие события, а поскольку он говорит о французской истории начиная с конца прошлого столетия, то ясно, что речь идет именно о революциях<sup>77</sup>. Другими словами, радикальное общественное преобразование возможно только как массовое действие.

<sup>73</sup> А. И. Герцен. Полн. собр. соч., т. XIX, стр. 193.

<sup>74</sup> Важнейшие из них — Г. В. Плеханов, Н. Г. Чернышевский. Соч., т. V, VI; В. Я. Зевин. Политические взгляды и политическая программа Н. Г. Чернышевского. М., 1953; Ш. М. Левин. Об исторических особенностях русского утопического социализма. — «Исторические записки», т. 26, 1948; Б. П. Козьмин. Из истории революционной мысли в России. М., 1961; Г. Г. Водолазов. От Чернышевского к Плеханову. МГУ, 1969.

<sup>75</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. III, стр. 9.

<sup>76</sup> Там же, т. X, стр. 92.

<sup>77</sup> Там же, т. VII, стр. 153.

«Люди, желающие реформ и свободы, знают, что достигнуть ваших целей, победить реакцию и обскурантизм вы можете, только усвоив себе стремления массы бедных темных соотечественников поселян и городских простолюдинов»<sup>78</sup>. И таких высказываний, свидетельствующих о том, что Чернышевский был безусловным сторонником глубинной народной, т. е. социальной революции, можно привести немало. Подобных же взглядов на революцию придерживался и Добролюбов<sup>79</sup>. «Признание народа самостоятельной и ведущей силой в освободительном движении и вытекающая отсюда идея крестьянской революции — основная черта, характеризующая идеологию русской революционной демократии, то качественно новое идейное явление в истории революционного движения в России, которое отделяет разночинский этап от дворянско-революционного»<sup>80</sup> — пишет Э. С. Виленская, имея в виду, в первую очередь, Чернышевского и Добролюбова.

Чернышевский подчеркивает такие необходимые черты социальной революции как признание прав личности, обеспечение ее свободы и народное самоуправление. Вот его слова: «Ныне лежат на нас другие дела и при совершении их надобно помнить одно: те изменения, которые необходимо должны произойти вследствие начинающегося участия нашей страны в экономическом движении Западной Европы, должны произойти так, чтобы наши поселяне, сохраняя свое общинное владение, были по прежнему нашему обычаю представлены собственному рассудку в устройстве своих домашних дел. Прежде всего и больше всего: наивозможно широкий простор и простор для личности и для собственного здравого рассудка каждому»<sup>81</sup>.

Необходимо отметить и еще один весьма существенный момент. В отличие от большинства западноевропейских утопистов-социалистов и от сторонников политической революции Чернышевский высказывает мысль, что подлинное освобождение народа может быть лишь делом его самого: «... Когда станет рассудительно заботиться о своем благосостоянии тот класс, с которым хотели играть кукольную комедию сен-симонисты, тогда, вероятно, будет лучше ему жить на свете, чем теперь»<sup>82</sup>. Нетрудно видеть, что эта точка зрения истинного приверженца

<sup>78</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VI, стр. 370.

<sup>79</sup> Например: «... мы надеемся, при помощи некоторых дополнительных соображений, притти не к отчаянию в жизненных силах народа, не к убеждению в бесконечности его апатии и неспособности к общественным делам, а к выводам совершенно противоположным». (Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 108.)

<sup>80</sup> Э. С. Виленская. Н. Г. Чернышевский и А. И. Герцен о роли народных масс в освободительной борьбе. — «Вопросы философии», 1960, № 8, стр. 109.

<sup>81</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. IV, стр. 348.

<sup>82</sup> Там же, т. VII, стр. 185.

социальной революции, и она близка к положениям научного социализма.

Возникает вопрос, всегда ли был последователен Чернышевский в признании благотворности и необходимости социальной революции? Известно, что этот вопрос довольно широко обсуждался. Многие авторы, особенно в последние 30 лет, отбрасывали все факты, говорящие о сложностях развития революционной теории Чернышевского и прямолинейно утверждали ее неизменность и последовательность. Другие, наоборот, писали о колебаниях и даже о либеральных иллюзиях Чернышевского. Нам кажется правильной точка зрения Г. Г. Водолазова, который, критикуя отмеченные выше взгляды, пишет: «Они упустили из виду сложное диалектическое (т. е. противоречивое) единство революционной стратегии и революционной тактики, упустили, из виду, что стратегическая линия борьбы под влиянием обстановки необходимо принимает причудливые тактические изгибы. И эти изгибы могут несколько не противоречить стратегической направленности. Больше того, «прямызна» стратегической линии вообще существует лишь идеально, т. е. в голове человека, людей; в жизни же, в действительности она и не может состоять иначе как из тактических зигзагов. И эти зигзаги тем сложнее, тем запутаннее, чем сложнее, запутанней сама обстановка. Вот почему такой искривленной, такой сложной и такой, на первый взгляд, противоречивой предстает перед ними линия действия настоящих и предельно-последовательных революционеров»<sup>83</sup>.

Отмеченная особенность приложима также к анализируемой нами проблеме соотношения социальной и политической революций.

2. По-видимому, в пятидесятые годы Чернышевский был еще в целом «социальщик», отрицательно относясь к политической революции. В статье «Кавеньяк» (1858 г.) он резко критикует т. н. «чистых республиканцев», которые заботились лишь о политических формах, пренебрегая насущными желаниями французского народа. «Большинство временного правительства состояло из людей, желавших ограничить переворот 24 февраля чисто политическими преобразованиями без изменения в гражданских отношениях между классом капиталистов с одной стороны, классом, живущим наемной работой, — с другой стороны»<sup>84</sup>. Естественно, что такая ситуация, где по словам Добролюбова «актеры переменились, а пьеса разыгрывается всё та же»<sup>85</sup>, не могла устроить горячих сторонников социальной революции, и это сказалось на их отношении к политическим переменам.

<sup>83</sup> Г. Г. Водолазов. От Чернышевского к Плеханову, стр. 13—14.

<sup>84</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. V, стр. 12.

<sup>85</sup> Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 392.

Это отношение отчетливо выступает у Чернышевского, когда он сопоставляет программу либералов с программой демократов. «У либералов и демократов существенно различны коренные желания, основные побуждения. Демократы имеют в виду по возможности уничтожить преобладание высших классов над низшими в государственном устройстве, с одной стороны, уменьшить силу и богатство высших сословий, с другой — дать более веса и благосостояния низшим сословиям. Каким путем изменить в этом смысле законы и поддержать новое устройство общества, для них почти все равно. Напротив того, либералы никак не согласятся представить перевес в обществе низшим сословиям, потому что эти сословия по своей необразованности и материальной скудности равнодушно интересам, которые выше всего для либеральной партии, именно к праву свободной речи и конституционному устройству»<sup>86</sup>. И в другом месте совсем уж резко: «... масса населения ничего не знает, ни о чем не думает, кроме своих материальных выгод и редки случаи, в которых она замечает отношения своих материальных интересов к политической перемене»<sup>87</sup>.

Критическое или даже отрицательное отношение к политическим переменам явственно проступает из этих замечаний Чернышевского. Как известно, взгляды Чернышевского на роль политики в общественной жизни детально проанализированы Г. В. Плехановым. Этот анализ вызвал пристальное внимание В. И. Ленина, который в своем конспекте книги Плеханова о Чернышевском наибольшее место уделил разделу «Социализм и политика»<sup>88</sup>. Надо сказать, что оценка Плехановым политической позиции Чернышевского не отличается ни последовательностью, ни четкостью. С одной стороны, он утверждает, что политическим индифферентистом Чернышевский никогда не был, а, наоборот, «всегда живо интересовался политикой»<sup>89</sup>, и если не в теории, то на деле он был «человеком непримиримой политической борьбы, и жажда борьбы сказывается едва ли не в каждой строке каждой из его статей, относящихся к 1861 г. и, в особенности, к роковому для него 1862 году»<sup>90</sup>, а с другой — настоятельно подчеркивает, что поскольку Чернышевский стоял на позициях утопического социализма, он отодвигает «вопросы политического строя на самый задний план»<sup>91</sup>, не задумывается «о выработке... сколько-нибудь определенной политической программы»<sup>92</sup>, что ему свойственен «своеобразный экономизм»<sup>93</sup>.

<sup>86</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. V, стр. 216.

<sup>87</sup> Там же, т. VIII, стр. 82.

<sup>88</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 558—571.

<sup>89</sup> Г. В. Плеханов. Соч., т. VI, стр. 45.

<sup>90</sup> Там же, стр. 64.

<sup>91</sup> Там же, стр. 43.

<sup>92</sup> Там же, стр. 45.

<sup>93</sup> Там же, стр. 47.

Получается довольно странная картина — активный политический борец на практике и в то же время отрицающий политику в теории. Конечно, такие противоречия в личности случаются, но вряд ли кто-либо может упрекнуть Чернышевского в столь кричащей раздвоенности.

И дело, конечно, не в раздвоенности, а в явном преувеличении Плехановым, т. н. аполитизма Чернышевского. А это объясняется, во-первых, тем, что Плеханов отождествлял утопизм Чернышевского с аполитичным западно-европейским утопизмом, не видя между ними существенных различий, во-вторых, он прямолинейно выводил аполитизм из идеалистического понимания истории и «из-за теоретического различия идеалистического и материалистического взгляда на историю Плеханов **просмотрел** практически-политическое и классовое различие либерала и демократа»<sup>94</sup>, наконец, в-третьих, отвлекся от эволюции революционной теории Чернышевского и экстраполировал его взгляды второй половины пятидесятых годов на теорию в целом.

Как согласовать с утверждением, что Чернышевский в теории был аполитичным, его тезис из известной статьи «Июльская монархия» (1860): «Теперь, когда опыт показал, что всеобщим избирательством дается власть обскурантам и реакционерам, многие лучшие люди потеряли веру в этот принцип. Дело в том, что и тут, как во всех исторических делах, разные условия общественного благосостояния связаны одно с другим, и какое из них не возьмете в отдельности, оно оказывается непрактичным без других условий. Политическая власть, материальное благосостояние и образованность — все эти три вещи соединены неразрывно. Кто находится в нищете, тот не может развить своих умственных сил; в ком не развиты умственные силы, тот не способен пользоваться властью выгодным для себя образом; кто не пользуется политической властью, тот не может спастись от угнетения, то есть от нищеты, то есть и от невежества»<sup>95</sup>. Разве можно сомневаться, что здесь Чернышевский совершенно недвусмысленно подчеркивает значение политической власти, отмечая необходимость завоевания ее теми революционными силами, которые серьезно хотят решить социальные проблемы. «Чернышевский был не только социалистом-утопистом, — писал В. И. Ленин, — он был также революционным демократом, он умел влиять на все политические события его эпохи в революционном духе, проводя — через препоны и рогатки цензуры — идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей»<sup>96</sup>.

3. Итак, в революционной теории Чернышевского в отличие

<sup>94</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 560.

<sup>95</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 97—98.

<sup>96</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, стр. 175.

от других русских революционных мыслителей домарковского периода социальные и политические задачи революции не отделены друг от друга столь резко, а находятся в достаточно тесной связи. На наш взгляд, этот шаг вперед в развитии революционной теории в России можно объяснить следующими важнейшими причинами:

а) Обстановка революционной ситуации 1859—61 гг. с неизбежностью подводила к решению политических задач, к выработке политической программы крестьянской революции, главным содержанием которой было свержение царского самодержавия со всеми вытекающими отсюда следствиями. Это было время, когда «самый осторожный и трезвый политик должен был бы признать революционный взрыв вполне возможным и крестьянское восстание — опасностью весьма серьезной»<sup>97</sup>. В этих условиях Чернышевский — лидер демократического лагеря — хорошо понимал все значение политического переворота.

б) Г. В. Плеханов удачно назвал попытки экономического обоснования социалистического идеала, предпринятого народниками, «первой апелляцией от «сознания» к бытию»<sup>98</sup>. По-видимому, эта характеристика приложима и к эволюции взглядов Чернышевского (хотя сам Плеханов не признает его народником). Г. Г. Водолазов убедительно и глубоко раскрыл ход выработки Чернышевским положительной программы, которая основывалась на углубленных занятиях политической экономией, на исследовании роли и места общины. Это именно и была «апелляция от сознания к бытию», апелляция, которая, по словам Г. Г. Водолазова, привела Чернышевского в начале 60-х гг. к более глубокому и конкретному пониманию законосообразности исторического развития<sup>99</sup>.

Если одним ключевым вопросом на этом пути к «бытию» был вопрос об общине (со всей связанной с ним обширной экономической и социальной проблематикой), то другим, на наш взгляд, являлся вопрос о политике и, пожалуй, еще конкретнее — о связи политических и социальных преобразований, о связи политической и социальной революций. Ведь признание необходимости политической революции имеет свою основу в реалистическом, «субстанциональном» подходе к действительности, в понимании закономерности исторического развития, в умении видеть пути разрешения назревших (может быть, даже перезревших) противоречий. «... В истории слишком часто задача бывает не в том, какой путь самый лучший, а в том, какой путь возможен при данных обстоятельствах»<sup>100</sup>, — в этих словах

<sup>97</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 5, стр. 30.

<sup>98</sup> Г. В. Плеханов. Собр. соч., т. VI, стр. 360.

<sup>99</sup> Г. Г. Водолазов. Указ. работа, стр. 74.

<sup>100</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. IX, стр. 434.

Чернышевского кроется разгадка его программы политической революции.

Чернышевский хорошо понимал, что решение коренных социальных (т. е. социалистических по терминологии, господствующей в то время) задач дело не очень скорого будущего, что к ним лежит путь через какой-то переходный период, через, по словам Добролюбова, «первую станцию»<sup>101</sup>. Само по себе признание такого периода означает ориентацию на значительный объем политических преобразований, на политическую революцию. Кстати говоря, из такого признания логически вытекает и куда более научное понимание самих социальных преобразований, которые уже не отождествляются только с социалистической революцией, понимание, близкое марксистскому.

в) К заключению о связи политической и социальной революций Чернышевский шел и от установления тесной связи и взаимозависимости различных сторон общественной жизни. Несомненно, у него наличествует подход (в отличие от Герцена и поздних народников) к пониманию взаимодействия социально-экономических и политических отношений, зависимости государства от господствующих в обществе сословий<sup>102</sup>.

г) Наконец, немаловажную роль играло то обстоятельство, «что уже в самом начале деятельности Чернышевскому не была присуща психология безоглядной и бездумной революционности»<sup>103</sup>. Молодой Чернышевский записывает в своем дневнике: «Вот мой образ мысли о России: неодолимое ожидание близкой революции и жажда ее, хоть я и знаю, что долго, может быть весьма долго, из этого ничего не выйдет хорошего...»<sup>104</sup>. Ясное понимание неизбежных крупных издержек революции в такой крестьянской стране, как Россия, остается у Чернышевского на всем протяжении его творческой жизни. Иными словами, он хорошо понимал, что социальная революция без продуманной политической программы способна выполнить лишь разрушительные, а не творческие задачи. А для таких вдумчивых и трезвых революционеров, какими были

<sup>101</sup> «... мы чувствуем надобность идти, хотя бы до первой станции; нам нельзя оставаться на одном месте, нельзя и остановиться на дороге. Ясно, что начало нашего пути должно быть совершаемо с большою решимостью, спешностью и твердостью, нежели продолжение пути, которое мы видим теперь у других народов». (Н. А. Добролюбов. Полн. собр., соч., т. 2. стр. 273.)

<sup>102</sup> «Участие в государственной власти, влияние на общественные дела зависят не от того, получено ли известными лицами или известным сословием формальное участие в формальных актах управления, — оно зависит просто от того, находятся ли эти лица или это сословие в таком положении среди общественной жизни, чтобы иметь реальное значение в ней». (Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 402.)

<sup>103</sup> Г. Г. Водолазов. Указ. работа, стр. 24.

<sup>104</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. I, стр. 356—357.

Чернышевский и Добролюбов, именно творческие, созидательные задачи революции были главными.

4. Продуманная политическая программа! К ее выработке, конечно же, устремлены были усилия Чернышевского и его ближайших соратников. И поэтому никак нельзя согласиться с Г. В. Плехановым, писавшим, что Чернышевский не задумывался о выработке определенной политической программы, поскольку не верил в способность «простонародья» к политической инициативе<sup>105</sup>. Да, действительно, реально мыслящий ученый хорошо видел политический индифферентизм народных масс на Западе (главным образом, поселян, т. е. крестьян), о чем он неоднократно писал (это обстоятельство было важнейшей причиной его скептицизма относительно политической революции), и не вызывает сомнения, что ему была чужда славянофильская идеализация русского народа, который «невежествен, исполнен грубых предрассудков и слепой ненависти ко всем отказавшимся от его диких привычек»<sup>106</sup>. Он хорошо сознавал и то, что «одушевление массы не всегда приводит к лучшему, — это как случится: иной раз бывает удачен, иной раз — нет»<sup>107</sup>. Но привела ли эта реальная оценка обстановки к неверию в способности «простонародья», как хочет нас уверить Плеханов? Отнюдь нет. Достаточно внимательно прочесть статью Чернышевского «Не начало ли перемены?», чтобы убедиться, насколько он был далек от какого-либо неверия в революционные возможности народа<sup>108</sup>.

Более того, Чернышевский раскрывает возможности и намечает пути превращения стихийного крестьянского выступления в целенаправленное революционное действие. Он приводит пример со смирной лошадыю, которая вдруг встанет на дыбы и понесет. «Будет ли какой-нибудь прок из такой выходки, или принесет она только вред, это зависит от того, даст ли ей направление искусная и сильная рука. Если вожжи схвачены такой рукой, лошадь в пять минут своей горячности передвинет вас (и себя разумеется) так далеко вперед, что в целый час не продвинуться бы на такое пространство мерным, тихим шагом. Но если не будет сообщено надлежащее направление порыву, результатом его останутся только переломанные оглобли и усталость самой лошади»<sup>109</sup>. Следовательно, от надлежащего руководства зависит успех революции. Но откуда возьмутся руководители народной революции? По Плеханову, «Н. Г. Черны-

<sup>105</sup> Г. В. Плеханов. Соч., т. VI, стр. 45.

<sup>106</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. X, стр. 92.

<sup>107</sup> Там же, т. VII, стр. 877.

<sup>108</sup> Детальный анализ обоснования Чернышевским роли народных масс в революции проведен Э. С. Виленской. См. указ. статью — «Вопросы филологии», 1960, № 8, стр. 111—115.

<sup>109</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 882.

шевской... не рассчитывал на народную инициативу ни в России, ни на Западе. Инициатива прогресса и всяких полезных для народа перемен в общественном устройстве принадлежала, по его мнению, «лучшим людям», т. е. интеллигенции»<sup>110</sup>. Это утверждение никак не совмещается со следующим разъяснением Чернышевского: «... в простом народе, как и во всех других сословиях, кроме большинства, состоящего из людей, лишенных инициативы, встречаются люди энергического ума и характера, способные обдумывать данное положение, понимать данное сочетание обстоятельств, сознавать свои потребности, соображать способы к их удовлетворению при данных обстоятельствах и действовать самостоятельно... Нельзя сомневаться в существовании таких людей»<sup>111</sup>. Эти люди обязательно появятся, когда потребуют обстоятельства, ибо «нельзя найти в истории ни одного случая, в котором не явились бы на первый план люди, соответствующие характеру обстоятельств»<sup>112</sup>. Это именно такие люди, которые, по словам Добролюбова, «когда придет их черед приняться за дело... внесут в него ту энергию, последовательность и гармонию сердца и мысли, о которых мы едва могли бы приобрести теоретическое понятие»<sup>113</sup>. Как далеки эти слова от неверия в силу народной инициативы.

Все это не значит, конечно, что Чернышевский отрицал роль интеллигенции в революционной борьбе. Являясь главой лагеря революционных интеллигентов-разночинцев, он хорошо понимал их значение и много делал для того, чтобы организовать и вдохновить «лучших» людей на борьбу. Но он также понимал, что революция обречена на провал, если усилия интеллигенции не будут поддержаны «людьми энергичного ума и характера» из народа, с которыми они вместе составят необходимое руководство революционными массами. Само по себе такое руководство в революции, может быть лишь политическим руководством, составлять, по существу, политическую партию.

Но это еще не все. Чернышевский прямо указывает на политические задачи революционеров, которые должны «ясно определить свои отношения к другим силам и так же хорошо изучить, какими средствами должны они идти к своей цели»<sup>114</sup>. (Выделено нами — Р. Б.). Разве это не есть сфера чисто политической деятельности? Эти положения Чернышевского красноречиво свидетельствуют, что вопреки утверждению Плеханова, он хорошо осознавал политические задачи революции и разрабатывал определенную политическую программу.

<sup>110</sup> Г. В. Плеханов. Соч., т. V, стр. 115.

<sup>111</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 887.

<sup>112</sup> Там же, стр. 888.

<sup>113</sup> Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 240.

<sup>114</sup> Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VIII, стр. 21.

К этому надо добавить, что, как это хорошо показал Г. Г. Водолазов, Чернышевский очень умело использовал все возможности политической борьбы для подготовки успешной социальной революции<sup>115</sup>.

О том, что концепция революции Чернышевского была наиболее серьезной попыткой в домарксистской социальной мысли синтезировать «социальный» и «политический» элементы, свидетельствует и история деятельности его прямых (ортодоксальных) последователей. Журнал «Народное дело», редакция которого (Н. Утин, А. Трусов), по словам Б. П. Козьмина, «не только на словах сохраняла верность заветам Чернышевского, но и на деле в основных вопросах революционной теории следовала по его стопам»<sup>116</sup>, был для группы русских революционеров этапом к сближению с I Интернационалом Маркса и Энгельса. Редакция этого журнала стала основателем русской секции I Интернационала, представителем которой в Генсовете был сам Маркс. И, хотя, как это убедительно показал Б. П. Козьмин, программа секции была еще далека от марксизма, нам представляется, что не случайно именно ученики Чернышевского, исходящие из признания тесной связи социальной и политической борьбы<sup>117</sup>, нашли дорогу к Интернационалу.

5. Можно ли на основе проведенного анализа утверждать, что в теории революции Чернышевского и Добролюбова снята противоположность социальной и политической концепции революций? По-видимому, все же это не так. Их теория революции по необходимости (с учетом всей исторической обстановки в России) носила в целом абстрактный характер. Абстрактность проявлялась прежде всего в непонимании истинного характера предстоящей России революции, в сохраняющихся еще иллюзиях относительно социалистической природы крестьян-общинников. Абстрактность проявлялась и в отсутствии детально разработанной программы революционной

<sup>115</sup> См. Г. Г. Водолазов. Указ. работа, стр. 31—63.

<sup>116</sup> Б. П. Козьмин. Русская секция Первого Интернационала. М., 1957, стр. 177.

<sup>117</sup> «... для народа одинаково враждебны и политические и социальные условия, тесно переплетенные между собой, и он не может бороться против социального гнета, не борясь против политического, точно так же, как бесполезно было бы мечтать о сброшении политического ярма без уничтожения социальной системы, потому что одно подтверждается другим» (Цит. по: Б. П. Козьмин. Указ. работа, стр. 256—257). «Мы совершенно отказываемся от старания провести резкую границу между чисто-экономической и чисто-политической войнами, так как условия, и политические и экономические, так переплетены между собой, так легко переходят из одного вида в другой и этим так наглядно обозначают, что они не что иное, как продукты одного и того же распорядка, что мы можем и должны признать существование только одной современной войны, а именно — неимущего с имущим, и эта-то война должна быть введена неутомимо на всех пунктах» (Там же, стр. 257).

борьбы и революционного преобразования, которая бы более-менее точно отражала действительную расстановку классовых сил в России того времени. Имеющаяся политическая программа, хотя и соответствовала в общих чертах переживаемому страной периоду, тем не менее была еще достаточно далека от того, чтобы стать руководством к действию влиятельной и многочисленной организации революционеров.

«Чернышевский был социалистом-утопистом, который мечтал о переходе к социализму через старую, полуфеодальную, крестьянскую общину, который не видел и не мог в 60-х годах прошлого века видеть, что только развитие капитализма и пролетариата способно создать материальные условия и общественную силу для осуществления социализма»<sup>116</sup>. Таким образом, утопический характер воззрений Чернышевского и Добролюбова оказался тем препятствием, которое не позволило им снять противоположность концепций «политической» и «социальной» революций, хотя в этом направлении ими был сделан значительный шаг вперед. Утопизм предопределил также известное преобладание «социальных» моментов в теории революции Чернышевского и Добролюбова. А это в немалой степени способствовало весьма специфическому восприятию их идей революционерами 60-х и 70-х гг., которые, по словам Плеханова, свое презрение к политике черпали не только из архаической проповеди Бакунина, но и из некоторых высказываний Чернышевского<sup>119</sup>.

Взгляды Чернышевского и Добролюбова на революцию были, пожалуй, адекватным выражением крестьянской революционности, которая в их воззрениях достигла наивысшей точки. Именно той точки, от которой путь шел к революционности пролетариата. Противоречивость этих взглядов выражала силу и слабость крестьянской революционности.

В дальнейшем, разложение крестьянства в условиях развития капиталистических отношений в сельском хозяйстве России, появление и развитие пролетариата предопределили невозможность достижения такого уровня в теориях, так или иначе связанных с крестьянской революционностью. Абстрактное единство «политической» и «социальной» революций, существовавшее в теории Чернышевского и Добролюбова уже в 60-х гг. распадается на противоположности. «Политическая» и «социальная» концепция революции разошлись и оказались в состоянии

<sup>118</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 20, стр. 175.

<sup>119</sup> «Шаткость и неопределенность политических взглядов любимого учителя русской молодежи наверно внесла свою лепту в последующие программные скитания русских революционеров». Г. В. Плеханов. Соч., т. V, стр. 63. Э. С. Виленская отмечает, основываясь на воспоминаниях С. Г. Стахевича, что «среди многих участников движения этих лет, воспитывающихся на идеях «Современника», сохранялось пренебрежительное отношение к «политике». «Революционное подполье в России».

достаточно острого идеологического противоречия. «Интерес и способность к **политике** считались необходимыми лишь для **политических** революций, которые во всей нашей социалистической литературе того времени противопоставались **«социальным»** революциям, как злое начало — доброду, как буржуазный обман — полному эквиваленту за пролитую народную кровь, за понесенные им потери. «Социальной» революции соответствовал, по нашим тогдашним понятиям, интерес к **социальным** же вопросам...»<sup>120</sup>. Но об этом в другой раз.

---

<sup>120</sup> Г. В. Плеханов, Соч., т. I. Петербург, 1920, стр. 193.

## К ПРОБЛЕМЕ БЫТИЯ ЦЕННОСТЕЙ В ЭСТЕТИКЕ Р. ИНГАРДЕНА

Ю. И. Матьюс

В исследованиях по эстетике Романа Ингардена проблема эстетической ценности являлась определяющей проблемой, своего рода *causa finalis*, предчувствованной с самого начала эстетических исследований. Но все же до самой смерти (1971) польский философ не претендовал на окончательное ее решение. Забегая вперед, отметим, что при решении проблемы эстетической ценности — и вообще ценности — Р. Ингарден не только с нашей точки зрения, но и по своему собственному признанию остался на полпути, только приблизительно наметив путь для исследователей эстетической ценности и ценности вообще. Продвигаясь вперед медленно, шаг за шагом, словно непрерывно опробывая устойчивость почвы, Р. Ингарден был очень осторожным исследователем. Его как феноменолога вела интуиция, но все же он пытался проверить каждый новый шаг также другими методами, чаще всего логически, чтобы избежать возможных формальных противоречий внутри системы, а иногда даже «эмпирически» — при помощи известных фактических данных. Движение, сопровождаемое постоянными проверками, остановками и возвращениями, было поэтому медленное, но тем более основательное, в чем можно убедиться, изучив хотя бы одно произведение Р. Ингардена. Его мысль не выражалась сложно, но для понимания ее необходимо знание всего предыдущего, уже пройденного пути — только тогда она становится понятной.

Проблему ценности Р. Ингарден рассматривает уже в своем первом исследовании по эстетике — в «Литературном произведении искусства».<sup>1</sup> К концу жизни он успел издать на ту же тему целую книгу, сборник статей «Переживание, произведение

<sup>1</sup> Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft, Halle, 1931, Max Niemeyer, XIV + 389 S. В нашем исследовании мы опираемся на второе (Tübingen, 1960) и третье (Tübingen, 1965), идентичные издания этой книги.

искусства и ценность»,<sup>2</sup> где он намечает и свою теорию ценности. Отличаясь от своего учителя Э. Гуссерля более чутким отношением к действительности и подчеркнутой самокритичностью, он никогда не доверяет лишь интуиции, не превращает ее в единственный метод, а дополняет ее, как уже было сказано выше, строгой логичностью, чтобы хоть в пределах своей системы избежать противоречий. Это является одним из главных отличий Ингардена от Гуссерля, эксплицитная критика которого направлялась, главным образом, в сторону иной философии, между тем как Ингарден старается объединить критичность того же типа с самокритичностью. Может быть, такого рода критичность не всегда сразу бросается в глаза, но она чувствуется даже во всех этих постоянных скептических сомнениях типа: «... если то или то вообще существует». Мало того, этот скептицизм и самокритичность касаются, правда, редко, даже целой философской системы самого Р. Ингардена. Так, он признает, что объективность ценности очевидно такова, что *не вмещается* в его систему объективности... Для трудов Р. Ингардена, особенно посвященным проблеме ценности, характерна определенная конспективность, сжатость, скицированность, они излагаются без обширных теоретических обоснований. В некоторых случаях это затрудняет углубление в смысл теоретических конструкций. Разумеется, сталкиваясь с такими трудностями, мы исходили из **общей философской концепции** Р. Ингардена, опирались на его философские, точнее, теоретико-познавательные произведения. В большинстве случаев причина этой сжатости кроется в том, что интересующие нас статьи были первоначально задуманы как доклады или выступления на различных (в том числе эстетических) конгрессах и представляют собой поэтому скорее **расширенные тезисы**, чем собственно статьи. Во-вторых, иногда у Р. Ингардена в изложении проявляется особая поэтичность, *das Dichterische*, которая позволяет подчас постичь суть дела интуитивно, но с трудом переводится на строгий логический язык. Эта поэтичность, как и сжатость, порождают при интерпретации трудности, которые могут быть преодолены лишь при учете **всей целостной философской системы** Р. Ингардена.

Проблема ценности как таковая стала исследоваться во второй половине XIX века, собственно являясь уже проблемой нового века. Значителен объем исследований, посвященных ей. По своей методологии они в основном являются идеалистическими и метафизическими, т. е. немарксистскими, а теория ценности и эстетической ценности Р. Ингардена не представляет собой исключения из этого. Однако здесь важно подчеркнуть,

<sup>2</sup> Przejście — dzieło — wartość. Kraków, 1966. То же на немецком языке: Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Vorträge zur Ästhetik 1937—1967, Tübingen, 1969. То же также: Darmstadt, 1969.

что, по-видимому, к одним и тем же общим итогам **разные** философы приходят **разными** путями. Это оправдывает труд и время, затраченное на исследование как будто похожих философских и эстетических концепций. И нередко в своих исследованиях философы затрагивают существенные вопросы, а также делают открытия в частности, которыми марксисты не должны пренебрегать. Равным образом сказанное относится и к исследованиям по теории ценности, в том числе, к феноменологическим. Сегодня уже не может быть сомнений в том, что в изучении ценностей феноменологическая философия по сравнению с другими немарксистскими теориями не только **пошла дальше других**, но и **стоит ближе других** в понимании сущности ценности как таковой. У феноменологической философии, соответственно и эстетики, несомненно есть достижения, требующие марксистской интерпретации. Но феноменологическая философия **не дошла** до понимания сущности ценности, и ее достижения в большинстве случаев ограничиваются лишь *догадками*, к *разгадкам же* ценностей феноменология не смогла прийти прежде всего из-за своей общей философской концепции, в силу того, что она все же оставалась *феноменологией*... Если у нее при изучении ценностей достижений больше, чем у других немарксистских философских течений, то среди феноменологов, изучающих ценности (Nicolai Hartmann, Moritz Geiger, D. von Hildebrandt и др.), на наш взгляд, больше других, исключая только Н. Гартмана, сумел сделать именно Р. Ингарден. В дальнейшем надо иметь в виду, что настоящая статья посвящена только проблеме бытия, в том числе интенционального бытия, ценности и эстетической ценности в теории Р. Ингардена. Следовательно, наши выводы нельзя механически распространять на всю феноменологическую эстетику.

Начав свои исследования по эстетике с изучения онтологических проблем произведения искусства, наметив уже в первом эстетическом труде некоторые контуры будущей теории ценностей (особенно *откровение ценностей*), Р. Ингарден в дальнейшем все глубже занимается проблемой ценностей, особенно эстетических, а в конце жизни эта проблема занимает его уже полностью. Мы не будем повторять историю его концепции, но все же логически должны начать с рассмотрения **процесса конституирования эстетического предмета как носителя эстетических ценностей**.

Эстетический предмет как носитель эстетических ценностей конституируется в процессе эстетического переживания, поэтому мы рассмотрим этот процесс более подробно.<sup>3</sup> По феноменологическому методу Э. Гуссерля, любое переживание, любой акт

<sup>3</sup> Подробнее всего это феноменологическое конституирование эстетического предмета описано в книге: R. Ingarden, Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, Tübingen, 1968, S. 181—225.

сознания должен полностью коррелироваться, находиться в соответствии с предметом этого акта сознания. Это требование полнейшего соответствия остается в силе и при соотношении эстетического переживания и эстетического предмета, трансцендентного в отношении самого переживания. Р. Ингарден также придерживается этой основы феноменологического понимания переживания. В принципе дело заключается в том, что структура эстетического переживания соответствует структуре эстетического предмета, и наоборот. В ходе эстетического переживания, или образования эстетического предмета, происходит влияние друг на друга переживания и предмета, так как этот процесс требует взаимовлияния элементов эстетического переживания с элементами эстетического предмета. Ни одна ступень, или слой, эстетического предмета не конституируется сама по себе, но только в интенциональной связи с определенной ступенью переживания, причем эта ступень (фаза) переживания исчерпывается полностью и окончательно лишь через соответствующий слой эстетического предмета. Только тогда, когда это взаимное конституирование полностью доведено до конца, когда имманентному слою переживания соответствует трансцендентный слой предмета, когда достигнуто *наполнение (Erfüllung)*, открывается новый горизонт, конституирование эстетического предмета продолжается, потенциальное актуализируется. Феноменологический метод предполагает, что взаимная связь, взаимное влияние между сознанием и его предметом является *обоюдосторонним*, и если это достигнуто, то прежний горизонт как будто снова удаляется и предмет выступает опять в качестве потенциального, неопределенного *an sich*. Можно сказать, что предмет сознания конституирует сознание в такой же мере, в какой сознание конституирует свой предмет.

Из этой общей связи также выводится азбучная истина феноменологии: каждый отдельный акт сознания имеет свой отдельный предмет, который не может быть предметом какого-нибудь другого акта сознания. Одно и то же *реальное (das Reale)* не может быть в одно и то же время предметом практических действий, познания или эстетического переживания. «Эстетическое переживание ведет к конституции собственного, эстетического, предмета, который нельзя идентифицировать с тем реальным, восприятие которого в данном случае дает первый импульс к разворачиванию эстетического переживания...»<sup>4</sup> Таким образом, эстетическое переживание получает только импульс от реального, которое является предметом практических действий или познания, но не эстетического переживания. По Р. Ингардену, эстетически не переживается нечто реальное

<sup>4</sup> R. Ingarden, *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*, S. 3 (здесь и далее перевод наш — Ю. М.).

(действительное, существующее во времени, т. е. все вещественное, а также психическое, но не идеальное, так как они не тождественны друг другу), а *интенционально созданный предмет*. *Реальное*, от которого мы отталкиваемся, может быть как действительным, так и сфантазированным объектом. Важно то, чтобы у нас в начале было *чисто чувственное восприятие*, на фоне которого появляется *особое качество (besondere Qualität)*, чаще всего *Gestaltqualität* (цвет, мелодия, рифма и т. д.), не оставляющее нас холодными, равнодушными, а колеблющее наше равновесие, равнодушие. Это качество представляет собой первый *образующий (konstitutive)* элемент эстетического предмета. Если появлению этого особого качества сопутствует встревоженность, то соответствием особого качества в эстетическом переживании является *эстетическая первоначальная эмоция (ästhetische Ursprungsemotion)*. Когда особое качество возбудило эстетическую первоначальную эмоцию, тогда мы отделились, обособились от обычного познания. По Гуссерлю, мы «нейтрализованы», перешли от естественной диспозиции к эстетическому. Связь с реальным, действительным миром в этот момент затормозилась и прервалась. В первоначальной эмоции можно различать 1) непосредственное общение, контакт с качеством, 2) желание завладеть им, 3) желание насытиться им. Особое качество превращается в определенную целостность, образующую зачаточный, элементарный эстетический предмет, которому в качестве фазы переживания соответствует активное, концентрированное *узрение (Erschauen)*. Если специфика эстетической первоначальной эмоции заключается в эстетической неудовлетворенности, в эстетическом «голоде», то в фазе активного, концентрированного узрения происходит определенное удовлетворение эстетической потребности, эстетического «голода».

После того, как сформировался зачаточный эстетический предмет, когда особое качество превратилось в целостность, в предмет активного узрения, процесс эстетического переживания может продолжаться различным образом. Прежде всего этот процесс может прерваться, прекратиться. В таком случае происходит т. н. *возвращение (Rückkehr)*, характеризующееся определенным неприятием мира, от которого нас освободила первоначальная эстетическая эмоция. Дело в том, что когда в наших чувствах появляется то особое качество, в обычном потоке переживаний возникает торможение, поле сознания суживается, действительный мир забывается. Происходит обособление от прошедшего и будущего, остается только *актуальное, настоящее, сейчас, теперь*. Но такое обособление еще не специфично для эстетического переживания, так как и при других переживаниях можно наблюдать «жизнь лишь ради мгновения». Но только эстетическая первоначальная эмоция служит

тому, чтобы породить *эстетическую установку, диспозицию (ästhetische Einstellung)* — это не главная, основная функция. Если Гуссерль, по Ингардену, утверждает, что «в нормальном случае все наши познавательные или практические действия будут совершаться на почве генерального убеждения, в естественной установке нами постоянно подкрепляемого убеждения в существовании реального мира, в котором существуем также мы сами»<sup>5</sup>, то при эстетической установке эта убежденность в существовании реального мира выключается, оттесняется на периферию сознания, а сами мы сосредотачиваемся на созерцательном, качественном *образовании (Gebilde)* и стремимся к непосредственному общению с ним. Ранее имеющаяся убежденность в существовании реального объекта не принимается к сведению, а нейтрализуется, то качество, которое первоначально было признаком реального объекта, обособляется от объекта (вхождение интенциональности!), становится чистым качеством, из которого — в случае, если эстетическое переживание на этом не прекратилось, — возникает *центр кристаллизации эстетического предмета*. Таким образом достигается эстетическая установка, являющаяся *глубочайшим* изменением в ходе эстетического переживания и начинает конституироваться эстетический предмет как чисто интенциональный.

Если эстетическое переживание продолжается, особое качество, превратившееся в зачаточный эстетический предмет, удовлетворяет, насыщает, *наполняет (erfüllt)* нас — вызывает *наслаждение (Genießen)*, которое в свою очередь порождает новую потребность, желание нового насыщения, если особое качество само допускает дополнение или при помощи фантазии, или возвращаясь к реальному объекту. В таком случае у нас появляются новые *дополняющие качества*, наше модифицированное сознание возвращается снова к первому, особому качеству, обнаруживающемуся в новом богатстве. В этом сложном процессе конституируется новый эстетический предмет, притом забывается различие между реальным объектом, произведением искусства и эстетическим предметом и кажется, что реальный объект сам обладает эстетически ценными качествами. Многочисленные качества взаимодействуют, теряют свою самостоятельность и образуют новое целостное качество, определенное созвучие, гармонию — структурную целостность, или образ: «Конституирование расчлененного (структурированного) качественного созвучия с определяющим его в конце концов качеством образует, так сказать, последнюю цель всего протекания эстетического переживания или, по меньшей мере, его последней творческой фазы»<sup>6</sup>. «Это созвучие и особенно детерминирующее

<sup>5</sup> R. Ingarden, Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, S. 202.

<sup>6</sup> Там же, S. 213—214.

его качество есть — если так можно сказать — последний принцип образования и существования эстетического предмета.<sup>7</sup> Когда эстетический предмет сконституировался и все *беспокойство* (*Unruhe*) преодолено, тогда наступает *спокойствие* (*Ruhe*), контемплиция, созерцание эстетического предмета, *интенциональное чувствование* (*intentionale Fühlen*), в котором непосредственно являются *эстетические ценности*. В качестве фазы эстетического переживания этому соответствует *ценностный отклик* (*Wertantwort, Bewertung*), который может быть, в зависимости от предающихся ценностей, или положительным, или отрицательным. Этот отклик эмоциональный, чувственный (радость, восхищение и т. д.), только таким он *настоящим образом обоснован* (*wirklich begründet*).

Как мы видели, Р. Ингарден основательно рассматривает процесс эстетического переживания и делает ряд важных наблюдений в сфере соприкосновения эстетики и психологии. Следует особенно обратить внимание на то, что эстетические ценности по концепции Р. Ингардена передаются нам, обнаруживают себя *только в сфере практики*.<sup>8</sup> Эстетическое переживание, как любое истинное переживание, уже само входит в сферу практики, переживание прямо противопоставляется мышлению как таковому, теории как таковой. Эстетическое переживание, заканчивающееся обнаруживанием ценностей и эмоциональным ответом на эти ценности, отнюдь не представляет собой простой или легкий процесс, а требует довольно энергичного, активного участия сознания. Но дело в том, что подлинный и живой ответ, реакция на ценность произведения искусства возможны лишь в эстетическом переживании. Р. Ингарден правильно отмечает, что достижение подлинной эстетической ценности требует наряду с другими условиями также глубокую душевную напряженность, определенную подготовку — потому отнюдь не все люди, говорящие о красоте Венеры Милосской, постигли эту красоту надлежащим образом. Они часто просто *знают*, что Венера Милосская прекрасна... Пользуясь путем наименьшего сопротивления критики искусства также очень часто выносят суждение об эстетической ценности не на основе самого эстетического предмета, а на основе произведения искусства как только возможности, средства эстетического предмета. Такая оценка делается на основе вторичных признаков увековеченного в «материале» произведения искусства, без эстетического переживания и постижения истинной ценности. Р. Ингарден говорит:

<sup>7</sup> Там же, S. 214.

<sup>8</sup> Мы отметим здесь мысль К. Маркса, к которой, на наш взгляд, близко ингарденовское понимание обнаружения эстетической ценности. В отличие от усвоения мира *мыслящей* головой как целостности, по К. Марксу, возможно еще его *художественное и религиозное, практически-духовное* (*praktisch-geistige*) усвоение: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, стр. 727—728.

«Ценность эстетического предмета не есть ценность средства (орудия) для чего-нибудь, находящегося вне его самого и которому подошла бы некоторая другая ценность. Она (эстетическая ценность — Ю. М.), если она вообще существует, заключается в самом эстетическом предмете и основывается в его качествах и в конституированной в нем качественной связности.»<sup>9</sup> Еще многие верят, что эстетическую ценность из произведения возможно выявить или чисто формально, или лишь беглым, поверхностным эстетическим переживанием. Такие суждения о ценности (*Werturteil*) представляют собой теорию без практики. Художественный критик тогда лишь дает оценку, выносит суждение о предполагаемой ценности произведения искусства, суждение, которое, впрочем, может совпадать, а может и не совпадать с подлинной его ценностью. Критики искусства, презирающие труд эстетического переживания, в то же время, как ни странно, презирают практику, они — если идти еще дальше — противопоставляют эстетическое переживание и эстетическую оценку, следовательно, также ценность и оценку, практику и теорию. Это значит, что такие критики не понимают не только специфику искусства (искусство есть только переживаемое искусство), но и специфику художественной критики, предполагающей постижение истинной эстетической ценности произведения искусства.

По Р. Ингардену, суждение о ценности, или оценка, дается лишь после эстетического переживания, как теоретические, они входят уже в исследовательскую, познавательную установку. Но чтобы вывести суждение об эстетической ценности, соответствующее подлинной ценности, нужно стремиться к возможно долгому и живому сохранению эстетического предмета в памяти, к актуализации эстетических ценностей. Таким образом, Р. Ингарден не противопоставляет, а также не отождествляет ценности и оценки, и понимает их связь и сферы «правления», на наш взгляд, вполне диалектически.

Далее нужно особенно отметить то обстоятельство, что даже такой предмет, как эстетический, который, как кажется на первый взгляд, должен быть лишь *тоже-интенциональным* (т. е. не чисто интенциональным), поскольку имеет кроме актов сознания свою основу также в некотором реальном «материале» (например, в реальных «словесных знаках»), не является таковым, а все же *чисто интенциональным*. По Р. Ингардену, условие чисто интенционального бытия — другое бытие, или идеальное, или реальное. Если Гуссерля, как чистого и истинного феноменолога, не тревожат такие проблемы (по нему, этим должны заниматься науки факта), откуда получает свою основу, кроме

<sup>9</sup> R. Ingarden, Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, S. 217.

актов сознания, эстетический предмет, то Р. Ингарден, не принимая полностью феноменологию и обнаруживая несколько способов бытия кроме интенционального, а именно еще реальное<sup>10</sup> и идеальное бытие, должен разделить мир на бытийные сферы, и, следовательно, признать определенные связи между этими бытийными сферами. Это бросается в глаза также при рассмотрении эстетического переживания. Р. Ингарден с самого начала утверждает, что эстетическое переживание начинается только тогда, когда на фоне воспринятого или в фантазии представленного реального предмета обнаруживается некоторое особое качество, не оставившее воспринимающего «холодным». Здесь, как мы видим, находится *точка соприкосновения реального и интенционального*, иначе — без первого импульса от реального — эстетический предмет вообще не состоялся бы. Далее, уже в эстетической установке, связи с реальным миром прерываются, но переживающий может в процессе конституирования целостного, синтетического эстетического предмета вновь возвращаться к реальному объекту, например, к произведению искусства, за дополнительными эстетическими качествами. Таким образом, связь с реальностью может удержаться, но она не воспринимается, не принимается к сведению, как связь между различными бытийными сферами, а как *внутренняя* связь в эстетической установке.

А теперь постараемся рассмотреть, что такое ценности, особенно эстетические, предающиеся нам в эстетическом переживании и подтверждающие то, что наше эстетическое переживание является подлинным.

В своей статье «Чего мы не знаем о ценностях»<sup>11</sup> Р. Ингарден указывает на заколдованный круг, который ожидает того, кто хочет решить проблему ценности. Он говорит именно о том, что хотя можно открыть, найти все условия, достаточные для реализации одной ценности, однако все же знание этих условий не может «... заменить узрения ее специфического качественного определения».<sup>12</sup> Даже если бы это узрение осуществилось, хотя оно пока никому не удалось, и тогда все равно была бы допущена, очевидно, существенная ошибка: совокупность условий

<sup>10</sup> Э. Гуссерль также не отрицает существования реального мира, т. е. реального бытия, но для него реальное представляет собой одно из интенциональных соответствий познания. Если у Р. Ингардена реальный, идеальный и интенциональный способы бытия — способы одного порядка, то у Э. Гуссерля интенциональное бытие поглощает другие способы бытия. Реальный мир, фактический мир, пространственно-временной мир получает «смысл» интенционально от сознания, мыслится только сознанием. Таким образом, этот мир определен интенционально, именно интенциональность — его главное, основное определение. Вообще этот мир существует интенционально, хотя специфика его — в реальности, в фактичности.

<sup>11</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen — In: R. Ingarden, Erlebnis, Kunstwerk und Wert, S. 97—142.

<sup>12</sup> Там же, S. 102.

подсказывает нам только то, когда или при каких условиях определенная ценность может реализоваться, предаваться, появляться... А с другой стороны, дело заключается в том, что эти условия мы ведь можем успешно определять лишь тогда, когда мы уже заранее знаем эту ценность... Таким образом, ценность можно познать, лишь зная условия ее реализации, а чтобы познать условия реализации ценности, надо знать именно эту ценность. Заколдованный круг замкнулся. Р. Ингарден указывает как на единственный выход из круга (разумеется, кроме случайного узрения) на *интуитивное постижение (intuitive Erfassung)*. «Если отсутствует это постижение, тогда также невозможно отчетливое разграничение области таких случаев, в которых выступают ценности подобного рода; тогда должен быть также безуспешен поиск этих условий».<sup>13</sup> И далее: «Следовательно, ничто не может нас освободить как от обременяющей нас научной обязанности интуитивного узрения специфичности ценностей, так и от связанной с этим траты духовных сил».<sup>14</sup>

Разумеется, марксистская философия, теория познания, не отрицает определенную роль интуиции в познании, но здесь мы не должны забывать, что имеем дело с феноменологической интуицией, хотя Р. Ингарден старается ее приблизить к рационалистической, особенно декартовской интерпретации. Феноменологическая интуиция характеризует всю феноменологическую философию, последняя же претендует на описание сущностей (эйдосов), непосредственно данных в актах сознания. А непосредственная данность и есть интуиция... Но если феноменология Э. Гуссерля не предполагает никакой последующей проверки истинности данных нам сущностей, того, соответствует ли данным сущностям нечто в реальном мире, то Р. Ингарден на деле, практически всегда совершает определенную проверку на особом материале. И тем более он может это делать, что для него реальный мир в отличие от Э. Гуссерля существует действительно, не подчиненным способом. Когда Р. Ингарден отмечает «научную обязанность» интуитивно узреть сущность ценности, то под этой наукой не подразумевается никакая другая наука, кроме феноменологической: требование интуитивного узрения — требование феноменологии. По Р. Ингардену, у интуитивного узрения, дающего нам специфическую сущность ценности, много модификаций. «... И не сразу или благодаря счастливому случаю приходят здесь к действительной и подлинной ясности. Это стоит большого труда и преодоления различных обманчивых преград. Но и тогда, когда это узрение уже полностью ясно, есть данное именно потому не всегда действительно тематически постигнуто в его качественном своеобразии и так от-

<sup>13</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 103.

<sup>14</sup> Там же.

лично от других качественных определенностей, что тогда можно было бы безошибочно его идентифицировать. А пока мы этого не достигли, нет уверенности, является ли интуитивное общение с соответствующей предметностью (...) подлинной интуицией, которая нас безошибочно учит о том, что в ней дано». <sup>15</sup> Здесь Р. Ингарден, очевидно, попадает уже в другой заколдованный круг: если даже какая-нибудь ценность *in concreto et in individuo* далась узрению, мы все же не знаем, какого вида эта ценность, так как не всегда удается постигнуть ценность и *тематически*; т. к. это возможно лишь тогда, когда мы заранее знаем все единичные ценности. Здесь наблюдается порочный круг общего (специфического) и единичного, притом единичное будет понято только через общее и наоборот. Таким образом, мы отнюдь не уверены, удалось ли нам интуитивное узрение или не удалось... Это в свою очередь решается новым узрением, т. е. интуицией интуиции, и т. д. Ведь *критерий истины* по феноменологической философии лежит **не вне интуиции, а в ней самой**. Р. Ингарден всюду подчеркивает методологическое значение феноменологической интуиции, очевидности. Например, когда Николай Гартман в своей «Этике» говорит о *ценностной силе (Wertkraft)*, Р. Ингарден отмечает: «Я должен признать, что я не могу соединить это понятие с какой-либо интуитивной данностью и поэтому достоверно не понимаю, что под этим Гартман имел в виду». <sup>16</sup> Не вызывает сомнения, что понятие, понимание у Р. Ингардена выводятся из интуиции, интуиция предпочитается пониманию. Интуиция остается первичным, главным, основным критерием истины — в полном согласии с учением Э. Гуссерля: **истинно то, что для нас истинно...**

Феноменология не была бы больше феноменологией, если бы она допускала еще иное бытие, так сказать «проверочное», кроме бытия как феномена, т. е. интенционального бытия, т. к. в феноменологической философии критерий истины — **внутренний критерий**. А, следовательно, критерий истины в феноменологии выводится из самой сути этой философии и не может быть заменен никаким другим. Истинность одной интуиции проверяется другой интуицией, истинность которой — опять другой и т. д. Таким образом, ошибочность критерия истины здесь заключается в исходной, с точки зрения марксистской философии, ошибочности всей феноменологии, сводящей все бытие к бытию интенциональному.

У описанных заколдованных кругов есть и другие причины, объясняемые исходными позициями как всей феноменологии, так и ее вариациями у Р. Ингардена. Как известно, чистая феноменология, исходящая из чистого сознания как такового, необходимо выдвигает тезис о трансцендентности предмета

<sup>16</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 114 (выделено нами — Ю. М.).

сознания по отношению к самому сознанию, хотя они находятся в корреляции. Трансцендентность эта не является радикальной, как определяет Р. Ингарден отношение реального мира к сознанию, а только интенциональной. Из этого тезиса феноменологии исходит вся метафизичность, недialeктичность многих конструкций Р. Ингардена в его трудах по эстетике. Правда, этот же тезис преследует цель избежать всякую субъективность и релятивизм, иначе говоря, тезис о трансцендентности и избегание субъективизма и релятивизма взаимосвязаны, взаимообусловлены. Это приводит Р. Ингардена в конце концов к тому, что он не может, как и вся феноменология, правильно понять сущность общественных явлений, отрицая любую субъективность и релятивность. Объективность явлений общественной жизни он ошибочно считает также субъективностью, релятивностью, и тем самым лишает себя возможности понимания общественно-исторической практики.

Посмотрим, в чем же заключается метафизичность заколдованного круга Р. Ингардена. На наш взгляд, Р. Ингарден неправомерно обособляет и противопоставляет, с одной стороны, условия реализации, или существования, ценности, а с другой — сущность ценности. Существование противопоставляется сущности, в то время как объяснение одного предполагает объясненность другого. Р. Ингарден полагается на интуицию и не видит истоков своей ошибки. Хотя он часто повторяет, что рассматривает ценности *in concreto et in individuo*, он вместе с тем как будто забывает о том, что эта конкретная и индивидуальная ценность в самой себе едина и целостна, что ее сущность неотделима от ее существования. Вместо этого он берет отвлеченные определения и переносит, проецирует их на действительность, предполагая тем самым сущность ценности в качестве особого бытия, отличающегося от существования ценности. Такое различие основывается на бытийной концепции самого Р. Ингардена, допускающей идеальное бытие сущностей. Таким образом, Р. Ингарден действительно не может выйти за пределы заколдованного круга, и ему остается надеяться лишь на интуицию... С позиций марксистской философии ценность представляет собой единую целостность, в которой не только сущность и существование (в том числе условия существования), но и многие другие теоретически абстрагируемые стороны полагают, обуславливают, взаимно влияют друг на друга и в действительности обособленно не существуют. Марксистская философия тем самым, рассматривая сущность и существование ценности лишь как ее диалектически противоречивые стороны, видит для объяснения ценности единство плодотворный выход — выход в практику.

Таково же метафизическое противопоставление единичного и общего (особенного) или по выражению Р. Ингардена — тема-

тического. Здесь также возникает заколдованный круг, объясняющийся недиалектическим, метафизическим рассмотрением связи единичного и общего (особенного, тематического).

Феноменологическая интуиция, или узрение сущности, ценности у самого Р. Ингардена так и не удалась и он был вынужден продолжать теоретические поиски, решая, главным образом, частные проблемы, относящиеся к ценности. Как мы выше отметили, Р. Ингарден следующим образом охарактеризовал критерий подлинной феноменологической интуиции: *подлинная интуиция учит нас безошибочно тому, что в ней дано...* Но даже тогда, когда мы обладаем подлинной интуицией, нас ожидает определения трудность, а именно: «Если бы нам удалось достичь такой интуиции, то недостаточно того условия, что нам дана, например, сущностность или сущность чего-то, для того, чтобы мы были в состоянии ясно и однозначно сказать, что это собственно такое, что нам определено дано в самом себе так ясно и так своеобразно»<sup>17</sup>. Эта трудность преследует не только Р. Ингардена, но и других феноменологов, признающих в интуитивном узрении эвидентную, очевидную, достоверную данность сущностей. В другом месте Р. Ингарден жалуется на трудность передачи при помощи суждения непосредственно данного *оценивания (Bewertung)* точно и строго в языковом отношении: «Главная трудность, с которой нам всем приходится бороться, заключается в том, удастся ли в строе имеющегося языка найти понятия, которые адекватно передают непосредственно данное, чисто качественное и часто иррациональное.»<sup>18</sup> Дело не только в том, что фактически существующие языки в этом отношении несовершенны, а скорее в том, что язык-суждение есть образование вторичное и производное — в принципе не в силах воспроизвести *подлинные данности (ursprüngliche Gegebenheiten)*, например, эстетического опыта, и тогда возвращение к непосредственному созерцанию неизбежно. Нетрудно понять, что Р. Ингарден, в конечном счете, противопоставляет язык мышлению, способности узреть сущность. Язык представляет собою в отношении мышления вторичное образование. Таким образом, разрушается единство мышления и языка, а языку приписывается *принципиальная* неспособность выражать мысли, в том числе описывать сущности. Другое дело, если бы Р. Ингарден жаловался на некоторую несовершенство, на относительное отставание языковых возможностей от развития мышления.

Не оспаривая вообще роль интуиции *в узрении сущностей (Wesensschau)*, в том числе сущности ценности, как роль опреде-

<sup>17</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 103.

<sup>18</sup> R. Ingarden, Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils. In: R. Ingarden, Erlebnis, Kunstwerk und Wert, Tübingen, 1969, S. 17.

ленного подсобного, дополнительного метода, притом метода рационально объяснимого, нельзя согласиться с определением роли интуиции как единственной, по Р. Ингардену, возможности постигать сущность ценности, ее специфику, то, что делает ценность ценностью. Марксистская философия исходит из более плодотворного, историческо-диалектического понимания общественной практики, позволяющей нам выходить из тех заколдованных кругов, которые держат в тисках феноменологию. Так, например, тот круг, на который Р. Ингарден указывает при рассмотрении сущности ценности, отнюдь не разрывается только при помощи интуиции. Заколдованные круги порождаются только в нашем мышлении, и только тогда, когда оно не применяет диалектику. В описанном случае метафизически обособляется существование, или условия существования, от сущности. Марксистская диалектика не может допустить такого обособления, т. к. стороны эти связаны диалектико-логически: сущность есть условие существования, как и существование — условие сущности, сущность есть производное от существования, его продукт, результат. Если они абстрагируются в мышлении, это отнюдь не означает, что в действительности существует в качестве отдельно-субстанциального что-либо как сущность или существование. Все трудности спекулятивного мышления, по К. Марксу, облегчаются практикой: «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»<sup>19</sup>.

Признавая, что ему не удалось интуитивное узрение сущности ценности, Р. Ингарден исследовал различные частные проблемы, касающиеся ценности, в надежде, что когда-нибудь вследствие этих частных исследований как определенной подготовки ему также откроется сущность ценности в полной подлинности. Одной из таких частных проблем была проблема способа бытия ценности и — возможно — заключающейся в нем объективности. Это действительно путь обнадеживающий: ведь специфический способ существования чего-либо непосредственно связан с его сущностью.

Следует упомянуть, что в отличие от Э. Гуссерля Р. Ингарден признает несколько способов бытия: кроме интенционального (феноменального) еще идеальное и реальное бытие. Приступая к рассмотрению *способа бытия (Seinsweise)* ценности, Р. Ингарден подчеркивает, что не отождествляет ценности с идеей ценности, так как это два совершенно разных явления. Если Платон считал ценности «идеями», т. е. «определенными вневременными неизменяющимися «идеальными» энтитетами» (Entitäten), если другой феноменолог Макс Шелер утверждает,

<sup>19</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 3.

будто «... ценности, якобы, именно «идеи» и будто бы возможно достигнуть их «априорного» знания, аналогичного с типом математического познания»,<sup>20</sup> то Роман Ингарден делает акцент на том, что он изучает сами «ценности», «... которые не только являются при индивидуальных предметах, но и прикреплены к ним особенным образом и индивидуальны в том же смысле, как и сами предметы, при которых они выступают».<sup>21</sup> Ценность (не идея ценности!) выступает, существует всегда *in individuo et in concreto*. По Р. Ингардену, существует общая идея ценности вообще, менее общие идеи отдельных основных видов ценностей и, наконец, различные особые идеи определенных ценностей. Конечно, можно рассматривать содержание этих идей и таким путем выводить определенные общие суждения о ценностях, но Р. Ингарден говорит, что у него идет речь не об идеях ценностей, а о **самих ценностях**. Ценности состоят из определенных совокупностей моментов. «Эти моменты индивидуализованы и имеют соответственно свои идеальные корреляты в идеях или идеальных качествах, но как индивидуальные энтитеты они отличаются от них бытийно в том же смысле, как образ квадрата, выступающий при индивидуальной вещи, отличается от идеи этого квадрата, или идеального качества «квадратности»...»<sup>22</sup> Так по Р. Ингарден действительно напоминает о том, что его не занимают ни идея, ни идеальное бытие этой идеи ценности. **Назад к самим ценностям** — вот пафос его исследования!

Здесь надо отметить то, что такое различие между ценностью и идеей ценности отнюдь не излишне и в марксистской аксиологии. Ценности как таковые, конкретные и индивидуальные, входят в сферу общественной практики, где между людьми и окружающим их миром необходимо возникают определенные материальные отношения, которые людьми могут чувственно восприниматься как положительно значимые. Эти значения материальных отношений и есть ценности, и в том смысле, по нашему мнению, нельзя говорить, будто ценности бывают или материальные и идеальные, или только материальные — **ценности как значения суть только идеальные, хотя всегда — предметные**. Ценностью мы ведь не считаем само материальное отношение, а только его значение, чувственно переживаемое нами в общении с ним. Она идеальна, но не в смысле субстанциальной сущности, а в смысле того, что существует в нашей голове, отражает некоторую материальную связность и существует притом объективно. Объективность эта основывается, с одной стороны, на том, что мы находимся в отношении с некоторым объектом, частью материального мира, а с другой стороны, на том,

<sup>20</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 117.

<sup>21</sup> Там же; S. 118.

<sup>22</sup> Там же.

что мы сами своего рода продукт общественно-исторического развития, осознаем мы это или нет. **Ценность не существует вне людей.** Будучи идеальной она обладает всеми атрибутами идеального. Здесь мы еще раз подчеркнем, что ценности переживаются (воспринимаются) чувственно. Дело в том, что далеко не каждый человек, переживающий некоторую ценность, отдает себе отчет в том, что он воспринимает именно ценность. Тем не менее нельзя ведь «отказать» тысячам людей в восприятии ценностей только потому, что они этого не осознали. Ценность — это категория практики. Положительное значение некоторого отношения, некоторой ситуации необходимо переживается как ценность, т. е. человек воспринимает часто значение чего-то только как человек вообще, а не как этот человек. Как этот человек, он может верить, что воспринимал только чувственно; тем не менее им воспринято и подлинное значение происшедшего... только в общей форме... для общего рода. Возвращаясь к началу нашего рассуждения, мы подчеркиваем, что ценность, хотя она идеальна, все же не идея, мысль. В ее структуру входит также чувственное, опосредующее значение (мысль, идея), но ведь чувственное также идеальное. Ценность потом может мыслиться, но она сама не мысль или идея... Она — «чувственное значение». И еще: если утверждают, что ценность материальна, то она материальна точно в такой же степени, в какой «материально» идеальное. Таким образом, индивидуальные и конкретные ценности входят в сферу практики, где они действуют эффективно и им нельзя также отказать в онтологическом статусе, идея же ценности, напротив, входит в сферу теории, противопоставляемую практике, и необходимо связана с категорией оценки. Идея ценности не что иное, как отражение ценности, абстракция теоретического уровня.

В сущности Р. Ингарден видит, что люди в своих действиях руководствуются (независимо от своего желания) определенными «властными» убеждениями, видит, что ценности или то, что называется ценностями, существуют **неким образом в обществе**, притом существуют очень эффективно, оказывая большое воздействие на жизнь общества. Он даже специально оговаривает то, что ему чуждо отрицание или скептическое высокомерие в отношении существования ценностей.<sup>23</sup> Более того, он верит в их существование и прилагает все усилия, чтобы это основательно доказать.

Если Р. Ингарден говорит, что он изучает только ценности *in concreto et in individuo* и тем самым исключает из пределов своего интереса идеи ценностей как существующие идеально, то у нас, естественно, возникает вопрос: **каким существованием ценностей все-таки занимается Р. Ингарден?** Если он ставит

<sup>23</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 97.

перед собой такие вопросы, как специфика отдельных видов ценностей, форма ценностей, способы бытия ценностей, автономность, объективность ценностей и т. д., не пытается ли он тогда выяснить именно общие качества ценностей, именно то, что характеризует как раз не индивидуальную и конкретную ценность, а ценность как таковую. Да, действительно, Р. Ингарден как раз и занимается теорией, обобщением, осмыслением всего того, что присуще всем ценностям, и потому здесь у нас нет никакого логического противоречия, как могло бы показаться первоначально. Понятие идеи у Р. Ингардена и в марксистской философии существенно различны. Если у него идея представляет собою субстанциальную сущность, существующую идеально, определенную *чтойность* (*Entität*), хотя он это в начале отрицал, то у нас идеи могут обладать различными значениями, например, могут быть структурной единицей одного из уровней (идеология) общественного сознания, объединяя в себе мысль и волю, или могут быть смыслом, отражением сути или сущности чего-либо, или обобщением, осмыслением чего-либо в нашем сознании, и т. д. — но существенно то, что марксистская философия никогда не допускает субстанциальности идеи. Таким образом, Р. Ингарден, изучая индивидуальные и конкретные ценности, собственно также занимается идеей ценности, но идеей в нашем смысле этого слова: он теоретически обобщает опыт исследования ценностей, пытается познать, что в них общего. Если это общее субстанциализовать, то и получится как раз идея как чтойность, существующая каким-то образом сама по себе, в духе идеалистической онтологии.

Как известно, важнейший вопрос Р. Ингардена в понимании ценностей — вопрос о способе их бытия, о том, как существуют ценности. Если он допускает, кроме бытия самой ценности, еще бытие идеи ценности, а, следовательно, также и специфическую сферу идеального бытия, в которой по феноменологической онтологии существуют идеи ценностей как субстанции, то тем самым отрицается возможность идеального, в идеалистическом смысле, бытия индивидуальных и конкретных ценностей... Не могут же друг с другом рядом существовать идея ценности и сама ценность. Поэтому Р. Ингарден и пытается найти специфический способ бытия ценностей в иных сферах. Разумеется, эта «заполненность» идеального бытия идеями ценностей отнюдь не главная причина отрицания идеальности ценностей — мы уже отмечали, что Р. Ингарден на основе своих эмпирических наблюдений делает вывод о существовании ценностей совершенно особым образом. И он не может сказать с полной уверенностью, является ли это бытие ценностей по его терминологии реальным или интенциональным. В конце концов он признал качественно новый способ бытия ценностей, материалистически осмыслить который ему не дали его собствен-

ные общие философские положения, заключающиеся в полном непонимании и отрицании закономерностей исторического развития общества, роли практики и т. д. Немалую роль здесь сыграло его предубежденное отношение к субъективности и релятивности. Ему самому все это открыло лишь путь в объективизм, хотя он всю свою жизнь был в своем сердце истинным подвижником именно объективности всех ценностей.

Р. Ингарден не пришел к какому-либо итоговому суждению о способе бытия ценностей. На основе самых различных наблюдений над разного вида ценностями, он даже высказывает такую мысль: «Могут сделать упрек в том, что вопрос о способе бытия ценности понят слишком общо, так как кажется, что этот вопрос предполагает существование тем самым образом всех ценностей.»<sup>24</sup> И далее он соглашается с тем, что различные ценности кажутся действительно существующими различным образом, так что он воздерживается от решения проблемы, существуют ли ценности вообще, а если существуют, то — интенционально, реально или некоторым третьим способом. Он ставит перед собой цель изучить специфические способы бытия различных видов ценностей, и даже это, по его мнению, можно сделать на основе косвенных данных, так как интуитивное узрение сущности ценности ему не удалось. Однако не представляется убедительным допущение того, что у ценностей вообще может не быть единого способа бытия. Р. Ингардена все время подстерегает опасность метафизического подхода ко всей действительности. Ведь он все время говорит о ценности как таковой, говорит — и хочет узреть сущность ценности как таковой, видит определенное единство между всеми ценностями, надеется усмотреть, или узреть, сущность не одного вида ценностей, а ценности как таковой. По существу, Р. Ингарден соглашается, что люди открывают в своей практике полезность, положительное значение чего-либо в отношении к самим себе, затем общую полезность, положительность воздействия различных явлений, и то, что они потом дают название этой общности, указывает на общую сущность этих различных значений. Признавая, таким образом, единую сущность ценностей (он говорит о ценности вообще) как нечто общее во всех индивидуальных и конкретных ценностях, поэтому и называя это конкретное и индивидуальное ценностями, Р. Ингарден в то же время допускает, что, очевидно, различные ценности все же существуют вполне различным образом, следовательно, у них не может быть единого способа бытия, единого существования.

Упомянутое здесь обособление и противопоставление сущности и существования принимает особенно жесткий вид: признавая и ища единую сущность ценностей, Р. Ингарден там

<sup>24</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 128.

же допускает возможность отсутствия единого существования всех ценностей. Это уже не диалектическое понимание соотношения существования и сущности. Впрочем, этому допущению противоречат все частные исследования сущности ценности, все же выведившие философа как раз к этому третьему, **качественно новому, но для всех ценностей единому способу бытия**: «В различных способах бытия, с которыми мы имеем дело в области ценностей, кажется, что мы сталкиваемся с **совершенно новыми способами бытия**, с иными, чем это можно было предвидеть первоначально в общей экзистенциальной онтологии».<sup>25</sup> Мы глубоко уверены, что Роман Ингарден ощущал существование ценностей как некоторых идеальных отражений сугубо материальных взаимоотношений человека с миром в сфере историческо-общественной практики. На некоторые моменты, подтверждающие наше предположение, мы укажем ниже.

Истоки того, что Р. Ингарден допускает в своей экзистенциальной онтологии ценностей несколько различных способов бытия ценностей, свой специфический способ для каждого вида ценностей, лежат в принципиальном **непризнании, неприятии мирового монизма**, не говоря уже о материальном единстве мира. Если Э. Гуссерль был убежденный монист, хотя и идеалистического направления, то Р. Ингарден принимает положение о **плюрализме мира**, допуская несколько качественно различных, не зависящих друг от друга, способов бытия. Основываясь на плюрализме мира, ему уже легко признать для разных ценностей самостоятельные способы бытия, а также единый, но для нас еще неизвестный способ бытия. Не усмотрев сущность ценности интуитивно, он начал частные исследования на основе эмпирических данных, но при этом довольно легко **переоценить** частные особенности отдельных ценностей, являющихся нашим чувствам. Но, как известно, чувства обманчивы. Таким образом, опираясь, с одной стороны, на онтологический плюрализм как на общую основу, а с другой — на утверждение частных особенностей конкретных и индивидуальных ценностей, нетрудно допустить различающиеся в принципе способы бытия отдельных видов ценностей. Такой общий плюрализм необходимым образом разрушает в конце концов не только единство мира, но также и единство намеченной системы общей экзистенциальной онтологии. И можно только удивляться, почему же Р. Ингарден все же может говорить о бытии — это ведь предполагает некоторое единство. Судя по слову *бытие*, между качественно **различными** между собой, самостоятельными способами бытия должно все же быть кое-что **единое, общее**... Здесь противоречие очевидно.

---

<sup>25</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 128 (выделено нами — Ю. М.).

Но вернемся к нашей проблеме. Что же такое ценность *in concreto et in individuo*? По Р. Ингардену, ценность представляет собой то, что 1) действует эффективно, 2) выступает в индивидуальном предмете, 3) сама обладает свойством индивидуальности и 4) превращает свой предмет в «благо». <sup>26</sup> Это то, что Р. Ингарден может сказать о ценностях **навверняка**; дальнейшее надлежит угадывать на основе отдельных исследований. Рассмотрим прежде всего проблему отношения ценности к человеку. В статье «К проблеме «относительности» ценностей» (1947) Р. Ингарден критикует <sup>27</sup> тех философов, которые трактуют все проблемы и предметности с точки зрения функций языка и тем самым соотносят с языком все, что не телесно. А так как язык употребляется людьми, и только людьми, утверждает, что ценности созданы языком, т. е. они существуют только в отношении людей, в реальном же мире, в действительности их нет. Мы как раз исходим из этого тезиса, точнее — антитезиса: по Роману Ингардену ценности существуют, имеют бытие в мире независимо от людей. «Для меня также чужды часто обнаруживающиеся тенденции «редуцировать» ценности к некоторым субъективным способам поведения человека или **целых человеческих общностей**, так что ценности сами будто не существуют и состоят только в определенных заблуждениях или иллюзиях...» <sup>28</sup> Итак, ценности существуют независимо от людей, — вопрос в том: *как они существуют?* Как известно, Р. Ингарден отказал ценностям в идеальном бытии, что дало бы возможность понимать их в качестве идей. Ценности существуют, они могут в определенных условиях *открываться, обнаруживаться, являться, предаваться, реализоваться* и т. д. — все эти слова обозначают одно, чрезвычайно важное качество ценностей. Но все это не означает, что перестают существовать ценности тогда, когда они не открываются, не обнаруживаются, не являются, не предаются, не реализуются и т. д. Следовательно, их существование не сводится к этому их качеству, во всяком случае оно включает в себе помимо него еще иное, более глубокое, скрытое для нас существование. Ценности не существуют для кого-либо, они не нуждаются ни в каком восприятии со стороны человека. «Поскольку бытие ценностей не есть «бытие для кого-либо», постольку отсутствие их в восприятии некоторого человеческого субъекта не касается ни их бытия, ни их объективности, ни — наконец — их нереляциональности». <sup>29</sup> Хотя ценности могут являться для человека, их бытие не состоит

<sup>26</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 119.

<sup>27</sup> R. Ingarden, Zum Problem der «Relativität» der Werte — In: R. Ingarden, Erlebnis, Kunstwerk und Wert, S. 86.

<sup>28</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen. S. 97 (выделено нами — Ю. М.).

<sup>29</sup> R. Ingarden, Zum Problem der «Relativität» der Werte, S. 87.

в бытии для кого-либо. Ценность существует сама по себе, независимо от людей.

Это положение Р. Ингардена очевидно объясняется общими, всем известными наблюдениями над одним качеством ценностей, состоящем в том, что ценности не могут ни создаваться, ни переставать существовать, ни подвергаться даже мало-мальски существенным изменениям по воле, желанию отдельных людей или даже целых человеческих общностей. Р. Ингарден именно таким образом понимает объективность ценностей. Но, к сожалению, он не понимает природы этой объективности. Иначе говоря, он различает *качество, качественное различие*, но не понимает *сущности*. Трактую саму объективность очень жестко, считая все, что касается людей, их общностей, общества, исключительно субъективным, и в то же время на основе наблюдений над «поведением» ценностей, считая их объективными, он из-за боязни впасть в субъективизм и релятивизм должен предположить у ценностей такое бытие, которое не подвергается никаким воздействиям человека или общества. Р. Ингарден, на наш взгляд, допускает ту же ошибку, что и некоторые наши эстетики, которые, боясь субъективизма в трактовке сущности прекрасного и вообще эстетического, приравнивали прекрасное, эстетическое в их объективности к природным свойствам тел, за что подвергались справедливой, убедительной критике со стороны многих советских исследователей, прежде всего Л. Столовича, Ю. Борева и др.

Самое общее определение ценности, довольно часто употребляемое Р. Ингарденом, звучит так: ценность представляет собой *особую определенность (besondere Bestimmtheit)* того предмета, которому она принадлежит, который является ее носителем. Р. Ингарден хотел «...найти истинные и доказуемые основы для признания существования ценностей как известных предметных определенностей особого вида, в этих предметах основанных».<sup>30</sup> И далее: «Если они и в некоторых случаях должны в своем пребывающем бытии быть обусловленными (*mitbedingt*) человеком, который непосредственно общается с ценностным предметом, то они имеют и тогда — как я верю — свой существенный (*wesenhaft*) бытийный фундамент и основу своей качественной оснащенности в предмете, который они отличают».<sup>31</sup> Таким образом, по Р. Ингардену, бытийная основа сущности ценности находится не в обществе, не в человеческой практике, а в самом предмете. Ценность всегда есть *ценность чего-либо*, она всегда выступает у чего-либо и это что-либо является существеннейшим определением бытия ценности. Это что-либо как общее условие бытия всех ценностей допускает

<sup>30</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 97 (выделено нами — Ю. М.).

<sup>31</sup> Там же, S. 97—98.

признания ценностей относительными, релятивными, но только в этом смысле. Каждая ценность основана, фундирована в своем носителе, ценность характеризует *fundamentum in re*. Эта фундированность дает возможность определить каждую ценность как *бытийно гетерономную* (*seinsheteronom*) и *бытийно несамостоятельную* (*seinsunselbständig*). Гетерономность означает, что закон (*nomos*) ценности находится в ином (*heteros*). В своем бытии ценность не имеет автономности (*своего закона в себе*), а по экзистенциальной онтологии Р. Ингардена это означает, что ценность не имеет основу своего бытия в себе. «Предметность (...) существует автономно (...), если она имеет свой бытийный фундамент в самой себе. И она имеет его в самой себе, если она является чем-нибудь имманентно определенной. В противоположность этому предметность является бытийно гетерономной (существует гетерономно), если она имеет свой бытийный фундамент вне самой себя».<sup>32</sup> Во-вторых, по Р. Ингардену, ценность *бытийно несамостоятельна* (*seinsunselbständig*). «Предметность самостоятельна, если она по своей сущности не требует для своего бытия какой-либо другой предметности, которая должна была бы существовать вместе с ней внутри единства некоторого целого или, другими словами, если бытие этой предметности необходимо не является совместным бытием с какой-либо другой предметностью внутри единства некоторого целого. В противоположность этому бытийно несамостоятельна та предметность, бытие которой является по ее сущности необходимо совместным бытием с некоторой другой предметностью... в единстве некоторого целого».<sup>33</sup> Действительно — ценность несамостоятельна: «В структуре ценности особую роль играет то обстоятельство, что она является всегда определенной надстройкой на основе того, чьей ценностью она является, а именно надстройкой, которая — если ценность подлинна — не представляет собой никакого нароста над предметом и которая, следовательно, не навязана или придана предмету извне, а вырастает из собственной сущности предмета. Если бы она была навязана или придана извне, тогда она не была бы вообще никакой подлинной «действительной» ценностью. Поскольку она только так может вырастать из сущности предмета, она является несамостоятельной и производной в своей форме и также в своем способе бытия».<sup>34</sup> Таким образом, ценность не инородное тело, а определенная надстройка, вырастающая из собственной, специфической сущности предмета. Ценность по Р. Ингардену именно то, что делает данный

<sup>32</sup> R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt* [Bd. 1]. *Existentialontologie*, Tübingen, 1964, S. 79.

<sup>33</sup> Там же, S. 115.

<sup>34</sup> R. Ingarden, *Was wir über die Werte nicht wissen*, S. 115—116 (выделено нами — Ю. М.).

**предмет данным предметом.** Но так как эти предметы никоим образом не зависят от людей, существовали во времени и пространстве как до, так и после людей и вообще без людей, точно в таком же виде, как и при людях, из всего этого еще раз вытекает, что их ценности в своем бытии не имеют никакого отношения к людям.

Эффективно, актуально ценность никогда не может выступать отдельно от своего предмета, с которым она составляет **одно единое целое.** Она «принадлежит» как индивидуальная и конкретная своему предмету, а так как такая принадлежность формально характеризует также любые другие свойства предмета, то Р. Ингарден утверждает<sup>35</sup>, что принадлежность ценности является принадлежностью другого рода, чем принадлежность свойства, хотя чрезвычайно трудно сказать, в чем одна принадлежность отличается от другой. Исходя из этого ценность предмета, чьей ценностью она является, играет совершенно **иную роль**, чем его свойства. Если свойство детерминирует предмет, которому оно принадлежит, то с ценностью дело обстоит совсем наоборот. «Ценность, в противоположность этому, сама в своей материи и в характере своей ценности детерминирована природой и некоторыми свойствами своего носителя. И только тогда, когда она в себе будет определена этим характером как положительная ценность соответствующего предмета, она придает ему некоторое своеобразное достоинство (*dignitas*), совершенно новый аспект его существования, которого без этой ценности предмет не мог бы достичь. Но предмет получает его не в силу некоторого, так сказать из вне придаваемого ему достоинства, а потому, что в нем находит выражение его собственная ценностная сущность».<sup>36</sup> Можно довольно четко понять, что Р. Ингарден имеет здесь в виду. Видя перед собой пространную сферу бытия, образованную так называемыми общественными предметами, а точнее всем материальным миром, охваченным обществом, обладающим тем или иным общественным значением, философ совершенно интуитивно понимает, что этот «мир» качественно отличается от других сфер (онтическая идеальность, онтическая материальность), представляет собой нечто новое, нечто иное. Р. Ингарден видит, что этот мир отличается от других тем, что может быть для человека или ценным, полезным, или неценным, бесполезным. И самым характерным признаком этого мира является ценность: куда ни посмотри, все вещи, все явления можно рассматривать с точки зрения ценности. Притом ценность такого рода вещей или явлений принципиально отличается от свойства как такового — к такому выводу приходит *отвлеченный, абстрактный рассудок.* Существенно то, что Р. Ингарден понимает одно обстоятельство: наш

<sup>35</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 116.

<sup>36</sup> Там же.

*предмет (Gegenstand)* по своей сущности именно этот предмет только потому, что он имеет такую-то ценность. Р. Ингарден понимает, что *ценность (Wert)* или *неценность (Unwert)* входит в сущность предмета, что *ценность определяет предмет в качестве именно-этого-предмета*. Если свойства можно определенным способом обособлять, отвлекать от их объекта, то это невозможно сделать с ценностью: как только из предмета извлечешь его ценность, предмет перестает быть самим собой.

Р. Ингарден отчетливо видит, что в случае предмета (соответственно объекту) наблюдается диалектическое отношение между объектом и ценностью: с одной стороны, ценность детерминирована в природе и некоторых свойствах ее носителя, а с другой стороны, ценность наделяет свой предмет специфическим *dignitas*, достоинством, совершенно новым аспектом его существования, который этот предмет не мог бы получить без ценности. Как предмет (вещь) для существования в качестве именно-этого-предмета нуждается в ценности, так и ценность нуждается для своего существования в предмете. Они представляют собой диалектические противоположности в их взаимной связи и обусловленности, бытие одной полагает и в то же время отрицает бытие другой противоположности. Роман Ингарден рассматривает предмет в качестве нерасчетливого единства объекта и ценности (неценности), но не может *понять истинную сущность ценности*, а, следовательно, и общественного предмета. Можно, пожалуй, это выразить так: он фиксирует эту сущность на уровне абстрактного рассудка, но *не понимает ее*. Он подходит очень близко к истине: «Может быть можно было бы сказать, что сама ценность... — не является ничем иным, как именно некоторым выражением (*Ausprägung*) его (предмета — Ю. М.) сущности, а не одним из его особых свойств, которое характеризовало его с одной стороны. Ценность, или лучше сказать, предмет в его ценностном бытии *возвышается* над всеми ценностями нейтральными предметностями, которые только существуют и отнюдь ничего не «значат», в то время как он в силу своей ценности приобретает в сущем (*im Seienden*) некоторую значительность. Или лучше: при своей ценности появляется его особая значительность.»<sup>37</sup> Здесь действительно наилучшим образом обнаруживается причина протеста Р. Ингардена против мнения о том, что ценность есть лишь вторичное качество ценностного предмета: ценность — и только она — определяет предмет именно в качестве этого предмета... Но Р. Ингарден не в состоянии определить, каким образом существует эта ценность, как и ценность вообще.

<sup>37</sup> R. Ingarden, Was wir über die Werte nicht wissen, S. 116.

Прежде всего, он вполне отчетливо видит, что ценность — всегда ценность чего-либо, всегда имеется у чего-нибудь. Марксистская аксиология также признает, что ценность — это ценность объекта. Далее Р. Ингарден видит, что ценность как таковая не зависит от отдельного человека, а существует каким-то образом в действительности так, что эту ценность ни один человек не может ни создавать, ни уничтожать. Но на наш взгляд, он допускает ошибку, перенося объективность ценности также и на единичную, индивидуальную и конкретную ценность в ее восприятии. Такое перенесение ведет к объективизму, характеризующему, в конечном итоге, не только теорию ценности Романа Ингардена, но всю его эстетику. Теоретической основой этого объективизма является тезис о чистом сознании: предмет акта сознания не входит в этот акт, а лишь коррелируется с ним. На первый взгляд вполне диалектическое противоречие Р. Ингарден в действительности превращает в эклектику двух противоположностей, рассматривая предмет сознания как самостоятельно существующий объект без сознания. Отметим, например, что эстетическая ценность как ценность, возникающая в конце эстетического переживания, не представляет собой составную часть этого переживания, а остается вне эстетического переживания. То же самое относится и к художественной ценности, о чем будет идти речь дальше: художественная ценность есть нечто такое, что не есть «... составная часть или момент некоторого из наших переживаний или психических состояний».<sup>38</sup> Отсюда, впрочем, следует, почему, по Р. Ингардену, ни эстетическую, ни художественную ценность ни в коем случае нельзя отождествлять с приятными чувствами или эмоциями. Эстетическая ценность произведения искусства состоит не в том, что оно вызывает у нас приятное ощущение, наслаждение. Таким образом, основной функцией искусства также не может быть гедоническая.

Однако возвратимся к проблеме объективизма. Справедливо противопоставляя субъективизму, Р. Ингарден впадает в противоположную крайность, в объективизм, хотя сам он искренно только отстаивает объективность ценностей, понимая ее как абсолютную независимость от людей, от их общностей. Мы решаем эту проблему иначе, исходя из диалектики единичного и общего и диалектики существования (или бытия) так называемых общественных предметов. Ценности не могут не быть бытийно связаны с обществом, для Р. Ингардена же они только являются обществу, в то же время обладая некоторым собст-

---

<sup>38</sup> R. Ingarden, *Künstlerische und ästhetische Werte*. In: R. Ingarden, *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*, S. 162. См. также: R. Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, S. 181—225 (§ 24. *Das ästhetische Erlebnis und der ästhetische Gegenstand*).

венным бытием. Действительно, одни и те же ценности, поскольку они одинаково инвариантно являются не только одному человеку, а многим людям, отнюдь не субъективны. Воспринимающий субъект не творит ценности. Но, на наш взгляд, Р. Ингарден все же не понимает того, что человек не только субъективный. Марксистская философия рассматривает человека как в качестве субъекта, так и объекта истории, общественных отношений, то же относится и к сознанию человека, объективное содержание которого сам человек не в силах отменить или изменить. В решении проблемы общественного бытия ценностей мы опираемся именно на эту сторону человеческого сознания, на его объективное, общественно обусловленное содержание, благодаря чему отдельный человек может выступать как «итог», квинтэссенция, представитель общества, а ценности могут выступать как общественные, объективные — только в индивидуальной форме.

Но если более-менее понятно, почему Р. Ингарден не может сочетать бытие ценности с индивидуальным и субъективным, как ему кажется, человеком, то менее понятна причина того, почему он не соотносит бытия ценностей с бытием общества как целого. На наш взгляд, кроме того, что польский мыслитель видит, как целые общества, целые поколения погибают, а ценности остаются в своей субстанции, являясь этим обществам и поколениям только в различных видах, Р. Ингарден видит также, что европейское общество не в силах претворить в жизнь те ценности, которые оно само проповедует. Поэтому-то он и отрицает малейшую зависимость ценностей от человечества, от общества, отрицает интенциональное бытие ценностей в отношении человеческих общностей как **существенное бытие**, что, впрочем, совершенно правильно, так как если обществу и хочется претворить в жизнь определенные ценности, то это не зависит от его воли... Р. Ингарден это видит, но, очевидно, не может удовлетворительно ответить, почему это так. отождествляя общественное бытие ценностей таким образом с такой идеалистически «волевой» схемой, с субъективистским их пониманием, Р. Ингарден, разумеется, отвергает концепцию общественного происхождения и бытия ценностей, ему чужда диалектическая концепция общественно-исторической практики. Не доверяя обществу, Р. Ингарден впадает в спиритуализм. Именно поэтому он предполагает, допускает возможность еще иных, в принципе новых способов бытия. Если он осторожнее обошелся бы с так называемыми «человеческими общностями», мы не сомневаемся в том, что этим новым способом бытия, специфическим в отношении ценностей, был бы именно «способ бытия» общественных явлений, а их сферой оказалась бы общественная практика, притом именно та ее часть, которую

К. Маркс называет «практически-духовной», включающей также художественное освоение мира человеком.

Марксистская аксиология решает проблему бытия ценностей иначе. Если у Р. Ингардена ценности существуют неведомым для нас способом без человека и человеческих общностей, то по марксистской концепции, они не существуют без общества, поскольку ценности понимаются именно как общественные ценности, но они не перестают существовать, если перестает существовать тот или другой отдельный человек, способный к их восприятию. Ценность существует и тогда, когда этот отдельный человек, *опосредующий отношение между ценностным предметом и обществом*, который актуализирует ценность данного предмета, может исчезнуть. Иначе говоря, существование ценности не равняется только явлению этой ценности отдельному смертному человеку. Но в то же время мы отдаем себе отчет, что обществу как таковому все предметы, в том числе несомненно «общественные предметы», причастны лишь посредством этих же отдельных, индивидуальных и конкретных смертных людей. Ценности не имеют другого способа бытия, существования иначе, чем через тех же отдельных людей.

Но не равняется ли в таком случае все же явление индивидуальной и конкретной ценности ее существованию? Сначала мы можем только сказать, что ценность существует непременно, когда она является, воспринимается, актуализируется. Но перестает ли она существовать тогда, когда она больше не является, не воспринимается, не актуализируется? Мы полагаем, что не перестает, так как именно само явление предполагает существование, которое не есть явление. Или, иными словами, что тоже самое, сама актуальность предполагает наличие потенциальности, которая не есть актуальность. Но в то же время не мыслимы также ни чистое существование, бытие, ни чистая потенциальность, они предполагают явление и актуализацию. Следовательно, индивидуальная и конкретная ценность (а в ином случае речь может идти только об абстракции ценности) существует тогда, когда ее явление предполагает существование, которое не есть явление, когда ее актуальность предполагает потенциальность, которая не есть актуальность — и *vice versa*. Однако мы должны также признать, что общественные предметы, все общественное, в том числе и ценности, существуют только «преломляясь» через отдельных людей, но никак не сверхчеловечески.

Это означает, что явление ценности не может быть ничем иным, как ее существованием, также как ее существование, или бытие, и есть ее явление. Здесь наблюдается полное совпадение, полная идентичность и актуальности и потенциальности ценности. Это нельзя воспринимать как давно известную, избитую истину, это должно пониматься. Нельзя рассматривать этот

вопрос односторонне. Ведь понятно, что вопрос о том, *как и почему существует ценность* — односторонний, не диалектический вопрос: он предполагает, что вопрос *как и почему является ценность*, такой же серьезный. Такими же будут и ответы на вопросы: *ценность существует являясь, ценность является существующая; ценность является, потому что существует, ценность существует, потому что является.*

Основу этой диалектики составляет сам человек, индивидуальный и конкретный, в котором индивидуальное и общественное, единичное и общее, субъективное и объективное **идентичны, онтически совпадают**, составляют единство противоположностей. Обособлять их можно только в абстракции. Все индивидуальное в человеке выступает как общественное, все общественное — как индивидуальное, то же действительно в отношении субъективного и объективного, единичного и общего. Когда ценность является актуально индивиду, она существует потенциально для общества. Именно *in actu* является истинная *potentio* ценностей общества, как в потенции существует актуальность ценностей общества. Обдумав все обстоятельства, можно понять, что **общественный предмет и его значение, включая положительное, т. е. ценность, и не могут иначе существовать как являясь обществу**, а общество является обществом лишь через своих членов, т. е. отдельных, единичных индивидуальных конкретных людей. Строго говоря, индивидуальные и конкретные ценности действительно существуют только являясь тому или другому человеку, переставая существовать, как только перестают их воспринимать. В другое время или другому человеку уже не дается та самая ценность, потому что меняется сам человек и может меняться в своей объективной диалектике и ценностный предмет — одна и та же ценность в самой себе повторно никогда не достижима. Но она достижима *в своей изменчивости*, а **изменчивость предполагает и постоянство**, постоянство же это обеспечивается объективностью ценностного предмета и объективностью, общностью, общественностью того же или нового воспринимающего человека. Таким образом, если считаться с изменчивостью и постоянством как ценности предмета, так и общественного человека, то можно сказать, что **одни и те же индивидуальные и конкретные ценности существуют также во времени, являясь обществу**. Ведь в принципе уже один и тот же акт восприятия ценности одним и тем же человеком течет во времени, что предполагает изменение ценности. В истории же, например, живописи, это означает только, может быть, более заметное изменение одной и той же ценности, так как заметно меняются люди, воспринимающие ее.

Таким образом, мы убедились, что актуальное восприятие ценности отдельным человеком полагает потенцию, способность общества воспринимать ее (ведь без потенции не мыслится акт).

Нужно только прибавить, что специфические ценности являются, или — что то же — существуют специфическим образом, например, эстетическая ценность в эстетическом восприятии и т. д. Эта истина, сама собой разумеющаяся, четко и глубоко понята Р. Ингарденом, поэтому мы обращаемся к анализу Р. Ингарденом акта эстетического восприятия, в результате которого актуализируется, реализуется, воспринимается или является соответствующая ценность. Сказанное означает, что если красота **мыслится**, красота как эстетическая ценность еще **не существует**... Утверждая, что различным видам ценностей свойственны качественно различные способы бытия, Р. Ингарден проводил различие между видами ценностей, хотя не усматривал объединяющую их связь и соответствия между статусами явления и существования ценности. Проблему явления ценности и ее существования он пытался решить **отделяя** одну от другой, между тем это **одна** проблема.

Если Р. Ингарден при рассмотрении всех ценностей вне зависимости от их вида, обособляет их явление от их сущности, то при анализе эстетической ценности положение, на первый взгляд, становится иным. В эстетических ценностях он справедливо обращает большее внимание на их явление: «Эстетические ценности различаются между собой по такому ценностному качеству как, например, красота, очарование (*grâce*) и т. п., и противопоставляют себя в силу своей родовой основной определенности другим основным родам ценностей как, например, нравственным, познавательным, жизненным ценностям и т. д. Вся роль (значительность) их существования и их материальной оснащенности исчерпывается тем, что они как феномены особенного рода исключительно предназначены для созерцания и для наслаждения своим особенным способом»<sup>39</sup>. Сравнивая эстетические ценности с художественными, Р. Ингарден далее подчеркивает: «Это «для созерцания» и «для наслаждения» означает здесь только то, что они не являются **никакими орудиями** для каких-либо **практических** целей, а что их **специфическая сущность** заключается в **феномен-бытии** (*Phänomen-Sein*), в **явлении-бытии** (*Erscheinungs-Sein*)...»<sup>40</sup> Мы также считаем, что *родовым качеством, родовой определенностью* эстетических ценностей не может считаться только их явление, которое по своей сущности свойственно всем ценностям независимо от их рода, или вида, а именно их **чувственное** явление в наибольшей степени, предполагающее их зрительное, слуховое восприятие. В этом случае у Р. Ингардена *явление* (*Erscheinung*) эстетической ценности, на первый взгляд, совпадает с ее *сущностью* (*Wesen*), но это действительно на первый взгляд,

<sup>39</sup> R. Ingarden, *Künstlerische und ästhetische Werte*, S. 177—178.

<sup>40</sup> Там же, S. 178.

потому что у Р. Ингардена об этом явлении говорится, во-первых, как о красоте и т. п., созерцаемой лишь как ценностное качество эстетической ценности, а не как сама ценность, во-вторых, — это феноменальное бытие, бытие в качестве феномена (*Phänomen-Sein*), или бытие в качестве явления (*Erscheinungs-Sein*) считается лишь **специфической, особенной сущностью** эстетической ценности, не представляющей собой, по Р. Ингардену, выражения *сущности вообще*: особенное, специфическое не выражает общего, общее не обнаруживает себя специфическим образом. Это следует из дальнейших рассуждений об эстетических и художественных ценностях. Хотя эстетическая ценность как эстетическая, т. е. специфическая родовая ценность предполагает по своей сущности созерцание и наслаждение, она при этом все же остается и ценностью как таковой, имеющей как общее, всем ценностям единое бытие, существование, так и общую для всех ценностей сущность. Если специфическое существование, бытие эстетической ценности предполагает явление и, более того, чувственное явление, а, следовательно, и созерцание и наслаждение эстетической ценностью кем-нибудь, то общее существование, бытие ничего такого не может допустить, исходя уже из общего понимания ценностей Р. Ингарденом.

Говоря о том, что эстетические ценности нуждаются только в предмете, дающем им возможность феноменального бытия, Р. Ингарден добавляет: «Чисто в самих себе они (эстетические ценности — Ю. М.) суть **качественно совершенны и самодовлеющи**. Они не являются чем-то относительным, что должно было бы относиться к некоторому другому и служить некоторому другому, и являются бытийно производными (*abgeleitet*) исключительно от произведения искусства и его художественных ценностей»<sup>41</sup>. Таким образом, предполагая наряду со специфическим, особенным, родовым существованием некоторое общее существование, Р. Ингарден не понимает того, что на уровне онтичности<sup>42</sup>, или объективной диалектики, особенное существование, существование по внутренней логике и необходимости, и есть выражение общего существования. Противопоставляя особенное, родовое существование общему, он тем самым противопоставляет и особенную, родовую сущность ценности общей ее сущности. В случае специфической эстетической ценности это означает также противопоставление специфического явления и существования, так как *бытие в качестве феномена*

<sup>41</sup> R. Ingarden, *Künstlerische und ästhetische Werte*, S. 178 (выделено нами — Ю. М.).

<sup>42</sup> *Онтическое, онтичность (ontisch, das Ontische)* здесь употребляется в смысле бытийного уровня объективной диалектики (напр., диалектика природы) с той разницей, что «онтическое», «онтичность» не предполагают сами по себе понимания диалектичности этого бытия.

(*Phänomen-Sein*) для созерцания и наслаждения по существу и есть явление эстетической ценности.

Мы уже отмечали то, что Р. Ингарден в своей эстетике вообще метафизически обособляет и противопоставляет две, в сущности тождественные стороны одного и того же бытия ценностей, их существование и их явление. Ту же ошибку он повторяет также на другом уровне, на уровне особенного при рассмотрении эстетической ценности. Это позволяет нам заключить, что Р. Ингарден проводит свою точку зрения на бытие ценностей отнюдь не случайно, а как определенную систему.

Чтобы глубже понять сущность и существование эстетической ценности, мы должны понять различие между эстетическими и художественными ценностями. С теми и другими мы имеем дело в произведении искусства. Если эстетическая ценность манифестирует в конце завершённого эстетического переживания произведения искусства, заканчивая тем самым образование так называемого эстетического предмета, то художественная ценность очевидно связана с производением искусства как таковым. Поэтому здесь нельзя хотя бы кратко не отметить существенную разницу между производением искусства и эстетическим предметом. По Р. Ингардену, самым коротким определением произведения искусства является следующее: «То, что является интенциональным образованием актов самого автора, и есть соответствующее произведение искусства».<sup>43</sup> Следовательно, произведение искусства, по Р. Ингардену, несомненно интенционально в отношении самого творца, как таковое оно является производением актов сознания художника, существующим постольку, поскольку существует сознание. Здесь уже заранее подчеркивается, что произведение искусства как таковое есть и произведение сознания и ни в коем случае не отождествляется с его физической основой. С точки зрения художника произведение искусства, создаваемое им, полностью совпадает с эстетическим предметом, получаемым на основе этого произведения. Произведение искусства и эстетический предмет идентичны только в этом случае, так как для художника они оба интенциональны, а эта интенциональность представляет собой интенциональность одного и того же сознания. Произведение искусства, с точки зрения художника, не есть ничто иное, как некогорым образом (материально) закрепленный эстетический предмет. Но даже для художника абсолютное совпадение, отождествление произведения искусства с его эстетическим предметом возможно лишь во время самого творения, позже, уже в объективированном виде произведение искусства и эстетический предмет начинают различаться между собой: художник уже оказывается одним из многих людей, конкретизирующих создан-

<sup>43</sup> R. Ingarden, *Künstlerische und ästhetische Werte*, S. 154.

ное им произведение, хотя, может быть, самым точным конкретизирующим. Произведение искусства становится самостоятельным. В дальнейшем оно существует как нечто, являющееся *общей объективной основой бесконечного множества эстетических предметов, эстетических конкретизаций*. Оно есть нечто, дающее возможность для создания эстетических предметов, оно — остов во всей своей неопределенности и потенции, но все же остов, самостоятельно существующий, оно не свободно сочиняемое, а лишь *открываемое, обнаруживаемое*. То, что произведения искусства нельзя свободно, по своему усмотрению досочинить, говорить об его объективности, об его бытии в качестве объекта. Произведение искусства — объект, не зависящий от чьей бы то ни было воли. В отличии от эстетического предмета произведение искусства в своем глубочайшем бытии **не только интенционально**, онтичность индивидуального и конкретного произведения в конечном счете **идеальна** (как идеальны понятия, сущностности, идеи и т. д.). По Р. Ингардену, только допущение, признание идеальных (в субстанциальном смысле) понятий, сущностностей, идей и т. п. и делает возможным интенциональное бытие. Если по Э. Гуссерлю *интенциональное* (феноменальное) бытие есть бытие *вообще* и поэтому сознание должно интенционально создавать предметный мир *ex nihilo*, тогда Р. Ингарден допускает бытийную сферу идеальности, из которой интенциональное сознание, так сказать, черпает свой «материал». Таким образом, сознание творит интенционально, по Р. Ингардену, лишь в том смысле, что **упорядочивает хаос идеальности**. Эстетический предмет как интенциональный становится возможным лишь на идеальной онтической основе существования (*Bestehen*, а не *Entstehen*) произведения искусства. Признавая идеальное бытие как основополагающее бытие произведения искусства, Р. Ингарден верит, что устраняет тем самым опасность субъективизации, соответственно сведения художественных произведений к множеству эстетических конкретизаций. По концепции Р. Ингардена, произведение искусства как идеальное в основе своей манифестирует лишь тогда, когда оно воспринимается, актуализируется. Тогда за интенциональным, чувственно переживаемым эстетическим предметом *являет себя* соответствующее произведение искусства, но зависит уже от перцепиента, от его способностей, подготовки, индивидуальных различий и т. д., в меру чего перцепиент точно, полно и совершенно приводит произведение искусства к манифестации, к явлению.

Как нами уже отмечалось, Р. Ингарден при подходе к произведению искусства продолжает следовать своему недиалектическому методу рассмотрения эстетических явлений. Метод этот, оставляющий основу целой системы, покоится на общих филозофских взглядах, заключающихся в признании нескольких метафизически обособленных и противопоставленных сфер

бытия, в утверждении мирового плюрализма. Этим воззрения Р. Ингардена отличаются не только от марксистского учения о материальном единстве мира, но и от взглядов своего учителя Эдмунда Гуссерля, стоявшего на позициях идеалистического монизма.

Р. Ингарден, как известно, рассматривает произведение искусства как таковое в двух аспектах: как собственное художественное произведение и как создаваемый на его основе эстетический предмет. Мы не возражали бы против такого абстрагирования отдельных сторон, если бы оно совершалось только на уровне теории. Но дело в том, что Р. Ингарден отнюдь не удовлетворяется этим уровнем, а утверждает, что индивидуальное и конкретное произведение искусства как таковое также в своем бытии, существовании, в самой действительности распадается на собственно произведение искусства, не зависящее в своем бытии от восприятия, и на эстетический предмет как продукт интенционального сознания. Таким образом, Р. Ингарден не понимает произведения искусства *in individuo et in concreto* как диалектическое, конкретное тождество сущности и явления, существования (бытия) и явления, а расставляет их в принципиально различные сферы бытия, в идеальное и интенциональное. Притом явствует первичность идеального, так как именно идеальное субстанциальное бытие понятий и т. п. как бытийной основы произведения искусства делает возможным интенциональное бытие эстетического предмета, т. е. восприятие искусства. Не понимая произведения искусства диалектически, Р. Ингарден разбивает его на самостоятельные бытийные части: собственно художественное произведение в основе своей обладает идеальностью, потенциальностью, объективностью, сущностным существованием, эстетический же предмет характеризуется интенциональностью, актуальностью, субъективностью, существованием в явлении.

Следовательно, недиалектическое понимание Р. Ингарденом ценности вообще и эстетической в частности соответствует в принципе и пониманию им произведения искусства. На наш взгляд, произведение искусства, как всякое общественное произведение (или общественный предмет), может существовать, иметь бытие лишь в отношении общества. Без отношения к обществу художественное произведение перестает существовать в качестве художественного произведения, т. е. оно *существует лишь являясь обществу, как и является существуя для общества*. Это и есть диалектическое, конкретное тождество противоположностей, диалектически противоречивое бытие художественного произведения. Не восходя до понятия произведения искусства, Р. Ингарден остается на уровне отвлеченного, абстрактного рассудка. Благодаря тому, что он отделяет существование от явления, получается, кроме эстетического предмета,

еще «произведение искусства», которому приходится найти сферу бытия. По понятным причинам это легко не удастся. Все больше углубляясь, Р. Ингарден доходит до сферы «идеальных сущностей», находя там *бытийный фундамент* для художественного произведения. Далее нужно вывести назначение, функцию художественного произведения, так как Р. Ингарден хорошо понимал, что это «произведение» в «идеальной онтичности» оказывается на деле без назначения, без функции, без задачи, без цели, т. е. несамостоятельным, несамодовлеющим, хотя на словах оно в высшей степени самостоятельно. Он предельно четко осознавал, что цель так понимаемого «произведения искусства» остается *вне его самого*. Таким образом, это произведение искусства оказывается лишь *средством* в отношении другой, внешней ему *цели*, которой и является создание эстетического предмета.

На наш взгляд, произведение искусства в своей индивидуальности и конкретности самостоятельно, целостно, самодовлеюще, это есть конкретное тождество средства и цели, что, впрочем, не исключает его трактовки в качестве средства в другой, более широкой системе — например, в системе определенных общественных отношений. В эстетике Р. Ингардена произведение искусства распадается на противоположности. В теории, в мышлении это совершенно необходимо как шаг на пути понимания вещи в ее конкретной логике и необходимости, но, к сожалению, дальнейшие рассуждения Р. Ингардена в отношении противоположностей (существование и явление, средство и цель) уже не допустимы — дело в том, что он *проецирует свое аналитическое мышление на действительность*, субстанциально онтологизирует полученные в результате анализа стороны, аспекты.

Вернемся сейчас к эстетическим и художественным ценностям и к их различию. Р. Ингарден утверждает, что в каждом произведении художественной литературы или живописи выступают двоякого рода моменты: *аксиологически нейтральные (axiologisch neutrale)* и *аксиологически валентные (axiologisch valente)*<sup>44</sup>. К первым относятся те моменты, которые определяют основной вид произведения искусства (художественная литература, живопись, музыка и т. д.). Например, в произведении художественной литературы среди аксиологически нейтральных моментов мы находим многослойность (*Mehrschichtigkeit*), многофазовость, квазивременность, т. е. то, что дает возможность изображать события, следующие друг за другом во времени и т. д. *Основной составной частью (Grundbestandteil)* художественного литературного произведения является *двойной языковой слой*, состоящий из 1) материи и 2) значений языка

<sup>44</sup> R. Ingarden, Künstlerische und ästhetische Werte. S. 165.

(термины Р. Ингардена), *вытекающее* из этого явление (*Folgeerscheinung*) представляет собой другой двойной слой, состоящий из 3) *изображаемых предметов* (*darstellende Gegenstände*) и 4) *схематических видов* (*schematische Ansichten*). Кроме таких *an sich* *внеаксиологических* (*außeraxiologische*) или *ценностно нейтральных* (*wertneutrale*) *свойств* (*Eigenschaften*), определяющих основной вид произведения искусства, в последнем выступают другие *определенности* (*Bestimmtheiten*), также аксиологически нейтральные. Такими являются отобранные слова, их значения, а также предложения, образующиеся из слов и имеющие значения — то, что постепенно формирует индивидуальное произведение. Свойств, аксиологически нейтральных и образующих вместе с определенностями основного вида искусства *аксиологически нейтральный скелет*, можно найти в большом количестве. Без такого нейтрального скелета произведение искусства, по Р. Ингардену, не может существовать, но «скелет» не представляет собой еще целостного, совокупного произведения искусства. Далее, Р. Ингарден утверждает: «Несмотря на свою аксиологическую нейтральность элементы скелета (его составные части, свойства, их множественности) **не лишены всякого значения** для всей области аксиологически валентных моментов, выступающих в некотором определенном произведении искусства. Как только этот скелет будет соответственно образован, они повлекут за собой именно выступление моментов совершенно нового образа, которые причисляются к произведению искусства в такой же строгой мере, но отличаются от всех других упомянутых моментов существенно в том, что они являются аксиологически валентными, прежде всего **художественно ценностными** моментами, которые в соответствующем произведении искусства выступают в тех или других комбинациях и *конституируют его художественные ценности*».<sup>45</sup> Художественно ценностные моменты имеют двойную функцию: во-первых, они выражают уровень художественной зрелости, ее совершенство или несовершенство; во-вторых, они производят возможность вызывать нечто, что уже не входит в область самого произведения искусства.

Приведем пример. Предложение как предложение, *an sich*, может быть простое, имеющее относительно простую синтаксическую структуру. Это свойство *an sich* аксиологически нейтрально, нам и в голову не приходит искать в нем **нечто ценностное**. Если даже все произведение искусства построено из простых предложений или если там находится довольно много обстоятельств времени и т. д., то нам все еще кажется, что в нем *ценностно нейтрально* (*wertneutral*). Но если мы о том же

---

<sup>45</sup> R. Ingarden, *Künstlerische und ästhetische Werte*, S. 166—167 (курсив наш — Ю. М.).

простом предложении можем сказать, что оно ясное, обозримое или неясное, необозримое, т. е. соотносим предложение с самим собой в восприятии, то этот момент уже художественно не нейтральный: «... тогда мы устанавливаем для определенных частей произведения или для произведения как целого некоторый художественно значимый характеристический момент, положительно или отрицательно ценный».<sup>46</sup> Таким образом, мы от аксиологически нейтрального момента пришли к *ценностному качеству* (*wertvolle Qualität*), к произведению, которому уже свойственно *ценностное бытие* (*Wertvollsein*). Здесь нужно еще раз упомянуть, что речь идет об онтологии. Р. Ингарден рассматривает в данном случае произведение искусства как интенциональное упорядочение идеальных понятий, качеств (*Qualität*), идей и т. п., увековеченное или объективированное в физической временной основе со стороны художника, имеющее, следовательно, идеальное бытие в своей основе. Ценностные качества, ценностное бытие также находятся на уровне идеальности: *ясность* или *неясность* являются определенностями самого предложения, соответственно произведения. Эти идеально существующие ценностные качества, **обнаруживаются** в своей связи с произведением искусства, естественно, **для кого-нибудь**, т. е. интенционально, но существуют самостоятельно, не зависимо от их обнаружения или необнаружения кем-нибудь. Художник в первичном процессе как будто *индуцирует* самостоятельные ценностные качества, следовательно, и ценности, а «программа» этой индукции заложена им в физической основе произведения искусства. Следуя этой программе, воспринимающий художественное произведение **может обнаружить** те же художественно ценностные качества, художественные ценности, вызванные к жизни их творцом. Ценностные качества, ценностное бытие, ценности лежат уже в словах и предложениях как в «материи» произведения (первый слой) и в их значениях (второй слой). Они обуславливают также ясность или неясность и т. п., третьего слоя, слоя *представленных, изображенных предметов* (*darstellende Gegenstände*), раскрываясь при восприятии художественного произведения как целого. В четвертом слое литературного произведения, в слое *схематизирующих видов* (*schematisierende Ansichten*) специфически определяющем слое художественного произведения как именно художественного, художественно ценностные качества **обнаруживаются, актуализируются, открываются, реализуются, являются** в качестве художественных ценностей в так называемых *видах*. Будучи *схематизирующим*, они должны дать *схему образа* воспринимающему произведение для создания эстетического предмета. Но так как художественное произведение в целом существ-

<sup>46</sup> R. Ingarden, *Künstlerische und ästhetische Werte*, S. 168.

вует также без его эстетического восприятия кем-нибудь, то и схематизирующие виды также существуют без их восприятия. Дело в том, что в первичном процессе созидания художник интенционально создает художественное произведение во всех слоях, включая виды. Для него эстетический предмет и само произведение тождественны, но чтобы объективировать, помимо идеальных понятий, качеств и т. п., которые сами объективны, еще и представляемые предметы и особенно виды, он вынужден прибегнуть к физическому объективированию видов, что, естественно, возможно лишь схематично. Следовательно, если виды также должны включаться в понятие художественного произведения, а по Р. Ингардену это так, то мы должны в понятие художественного произведения также включить физическую основу как программу упорядочения идеальных понятий, качеств, идей и т. п., индуцирования ценностей. Получается художественное произведение, существующее, по Р. Ингардену, без восприятия кем-нибудь, без явления кому-нибудь, *существующее только существуя, не являясь, следовательно, потенциально*. Именно в понятие **только существующего** произведения искусства входит и его физическая основа, поскольку схематизирующие виды иначе существовать не могут. Они существуют как возможности, как схемы видов, только в потенции, придавая тем самым всему произведению *потенциальное бытие*. По сущности своей виды должны были бы восприниматься кем-нибудь, т. е. они должны были бы включиться в эстетический предмет, но из-за разъединенности эстетического предмета и художественного произведения как такового, явления и существования, в ингарденовской эстетике, и в силу все же очевидной потребности этого художественного произведения *в феноменальности, в воспринимаемости, в образности* *слоя видов (Ansichten)* оказывается в художественном произведении, в котором *виды* в сущности никем *не видятся*... Такая структура художественного произведения, онтологическая сама по себе, раскрывается только при помощи логического анализа, а отнюдь не в эстетическом переживании, дающем только эстетический предмет как актуализацию, конкретизацию произведения искусства.

Разъединенности и обособленности художественного произведения как такового и его эстетического предмета в эстетике Р. Ингардена соответствует то же самое в отношении художественной и эстетической ценности. Когда сконституировался эстетический предмет, нам также предаются эстетические ценности, образующиеся на основе художественных, так как по Р. Ингардену не существует никаких эстетически нейтральных качеств, хотя существуют качества художественные, являющиеся основой художественно ценного, валентного качества. Но этим художественно ценным, валентным качествам (свойствам,

моментам) в ходе конституирования эстетического предмета соответствуют такие же *эстетические* (*ästhetisch valenten, wertvollen Qualitäten*), на основе которых в свою очередь оформляются *эстетические ценностные качества* (*ästhetischen Wertqualitäten*) или одно *синтетическое ценностное качество* (*synthetische Wertqualität*), например *красота* (*Schönheit*), открывающаяся как *эстетическая ценность*, например, *красота*, или *прекрасное* (*das Schöne*). Если художественно ценные качества — художественные ценности — приходится *заключить* (*erschließen*) или *угадать* (*vermuten*) из «других данностей» (как, впрочем, все художественное произведение как таковое!), тогда эстетически ценные качества, соответственно эстетические ценности, сами суть нечто *созерцательно данное в эстетическом переживании* (*im ästhetischen Erlebnis anschaulich Gegebenes*). Те качества и ценности, которые будут *созерцаться* (*veranschaulicht*) в ходе эстетического переживания, и являются эстетическими. Среди эстетически ценных качеств Р. Ингарден выделяет три группы: **эмоциональные** (*грустный, страшный, радостный, веселый, торжественный, возвышенный, эстетический, полный драматичной динамики, трагический* и т. д.), **интеллектуальные** (*остроумный, просветленный, убедительный, интересный, глубокий, поверхностный, скучный, сообразительный, тупой, банальный* и т. д.) и **формальные** (*единый, неединный, гармонический, несогласующийся, внутренне связанный* и т. д.). На основе необходимых бытийных связей между этими чисто идеальными качествами образуется синтетическое эстетическое ценностное качество (*die Schönheit*) как явление, выражение ценности (*das Schöne*), являющейся конкретизацией этих бытийных связей. Из этого следует, что основой бытия ценностей, не соотносимого с обществом, с человечеством, являются именно те же описанные выше чисто идеальные эстетические качества.

Далее Р. Ингарден подчеркивает, что роль существования эстетических ценностей как особенных, специфических ценностей исчерпывается тем, что они предназначены исключительно для созерцания и наслаждения. У них нет никакого **практического** значения, они не представляют собой никаких **орудий** для каких-либо **практических** целей. Не учитывая их специфического назначения, Р. Ингарден утверждает: «Только в самих себе они суть качественно совершенны и самодовлеющи».<sup>47</sup> Что эстетические ценности заключают свою цель в самих себе, это понятно с точки зрения ингарденовской эстетики, *сущность* художественных ценностей он представляет иначе: «В противоположность эстетическим ценностям художественные ценности явно служебны, а именно служебны некоторым особым образом в про-

<sup>47</sup> R. Ingarden, *Künstlerische und ästhetische Werte*, S. 178.

тивоположность эстетическим ценностям. Они оформлены так, что их присутствие в произведении искусства влечет за собой при конкретизированном произведении, при эстетическом предмете конституирование определенных эстетически ценных качеств. Таким образом, они суть «для чего-либо» и в этом смысле подчеркнута «релятивны».<sup>48</sup> Из сказанного, а также из общей концепции бытия ценностей совершенно определенно следует, что Р. Ингарден трактует художественную ценность в качестве средства для реализации внешней ей цели, а именно для реализации эстетической ценности. Художественные и эстетические ценности рассматриваются в антиномии средств и целей; притом эстетические ценности не являются релятивными, относительными, а самостоятельными, абсолютными в своем чистом бытии, между тем как художественные ценности обуславливают особенную, специфическую, родовую сущность эстетических ценностей, заключающуюся в их феноменальном бытии, т. е. в их явлении, откровении, манифестации, реализации в чувственном виде — для созерцания и наслаждения ими. Основной недостаток Р. Ингардена здесь также состоит в недиалектическом понимании индивидуальных и конкретных ценностей. Дело в том, что он разбивает эстетическую ценность, выступающую в художественном произведении, в ее бытии, в едином бытии *in individuo et in concreto*, как он не раз указывает, не только на сущность и явление (на существование и на явление), но также на средство и цель, на художественную и на эстетическую ценность, рассматривая их не только в мышлении — это, впрочем, совершенно допустимо — отдельно, в самостоятельном бытии, но также на уровне эмпирической действительности. Художественная ценность существует как-то самостоятельно, тем не менее являясь только средством в отношении внешней ей цели; эстетическая ценность существует таким же образом самостоятельно, хотя ей не достает в себе именно средства для существования в произведении искусства. На наш взгляд, художественная и эстетическая ценности в эстетике Р. Ингардена представляют собой по-существу отвлеченные в мысли, но затем *гипостазированные*, объективированные в бытии стороны одной единой эстетической ценности художественного произведения, или — что тоже самое — художественной ценности, выражающие диалектические противоположности средства и цели, между тем как эти противоположности должны пониматься в их диалектическом конкретном тождестве.

Здесь уместно указать еще на то, что такое гипостазирование отвлеченных сторон средства и цели характеризует не только противопоставления самих ценностей, но также взаимосвязи между художественным произведением и эстетическим предме-

---

<sup>48</sup> R. Ingarden, *Künstlerische und ästhetische Werte*, S. 179.

том. В общем-то художественное произведение — носитель художественных ценностей — также превращается в средство для реализации эстетического предмета как цели, для реализации эстетических ценностей. Но это не все. Р. Ингарден в определенном смысле понимает даже самого человека как *орудие* (*Werkzeug*): во-первых, художник служит орудием *узрения* (*Erschauung*) и *реализации, воплощения* (*Realisierung, Verkörperung*) определенных ценностей в эстетическом предмете, а во-вторых, зритель служит орудием для восприятия тех же ценностей в созерцательном явлении (это составляет их родовую сущность!). Даже рассмотрение художника в качестве орудия для реализации общественных ценностей не вызывало бы возражения, если бы Р. Ингарден там же настаивал на том, что художник, реализуя определенные «самостоятельные» ценности тем не менее осуществляет также **свое** ценностное отношение... Но такое понимание художественной деятельности, имея в виду опасения Р. Ингардена перед «субъективизацией», «релятивизацией» ценности, ему, разумеется, совершенно чуждо.

Подытоживая эти рассуждения о бытии ценностей, особенно эстетических, следует сказать, что всей аксиологической эстетике Р. Ингардена свойственна определенная недиалектичность, метафизичность в отношении как художественного произведения, так и эстетической ценности, мысленно отвлеченные стороны которых он затем гипостазирует, давая им разные способы бытия *in individuo et in concreto*. Он начинает с того, что разъединяет произведение искусства в нашем понимании на собственное произведение и его эстетический предмет на основе разъединения бытия общественных предметов на существование и на явление, на сущность и явление. Далее этому же разъединению соответствует в качестве его другой основы противопоставление средства и цели. Потом таким же образом получается истинное бытие, а, следовательно, и истинная сущность эстетической ценности, и явление эстетической ценности, в котором является ее родовая сущность. С точки зрения непонятой Р. Ингарденом диалектики средства и цели одна единая эстетическая ценность в нашем понимании затем еще разъединяется на художественную ценность и на собственную эстетическую ценность с разными статусами бытия. Коренным образом не понимая существования произведений и их ценностей как существования определенных общественных предметов, Роман Ингарден, исходя из своей вариации феноменологии, приписывает им разные гипостазированные способы бытия. Так у него художественное произведение существует как сущность, в основе его бытия находятся идеальные сущности, понятия и т. п., а также физическая основа как программа постижения. Как чистая сущность оно постигается лишь при помощи мышления, логического анализа, *узрения сущности* (*Wesenschau*,

*Ideation*), как сказал бы Э. Гуссерль, но это не есть его специфическое постижение в эстетическом переживании, результатом которого уже является одна возможная его конкретизация, или эстетический предмет. **Постигание в мышлении** чистой сущности художественного произведения, или его бытия, **тоже интенционально**, ведь интенциональность не отождествляется с чувственной интенциональностью, но в виду своей бытийной основы произведение искусства противопоставляется эстетическому предмету, в конечном счете существует **идеально**. Эстетический же предмет является чисто интенциональным образованием, поскольку основу его существования (как явление) составляют соответствующие акты сознания, хотя и опираясь на собственно художественное произведение, поэтому эстетический предмет и является чисто интенциональным. Эстетическая ценность, являющаяся в эстетическом переживании, в своем явлении интенциональна, но в чистом бытии и в сущности, будучи самодовлеющей, не нуждающаяся в этом бытии ни в обществе, ни в человеке, она, на наш взгляд, скорее идеальна, хотя Р. Ингарден сам говорит, что она ни идеальна, ни реальна, и ей очевидно свойственен некоторый новый способ существования. Художественные же ценности в основе своего бытия имеют идеальные качества и т. п., поэтому и постигаются в результате *заклочения, догадывания*, т. е. при помощи мышления, логического анализа эстетических ценностей и эстетического предмета. Нам остается еще прибавить, что трактовка Р. Ингарденом эстетических и художественных ценностей очень напоминает философскую концепцию элейских мыслителей, в которой также истинное, единое бытие постигалось только путем мышления, в котором сущее было лишь мыслимым, а мыслимое сущим, и в котором для чувственного восприятия, переживания осталось бытие в явлении в его движении и многообразии. Но, по заключению Ф. Лосева<sup>49</sup>, элейская философия после этого первого разделения сознания на чувственность и мышление, а существования — на бытие и явление, все же сумела их снова соединить не только в одной единой концепции, не только в одном едином космосе, но также во всех индивидуальных и конкретных вещах, что в наше время не каждому дано.

Поступила в редакцию 1 февраля 1973 г.

---

<sup>49</sup> См. Ф. Лосев. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, стр. 327—339.

## О НЕКОТОРЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПАХ ОЦЕНКИ БУРЖУАЗНОЙ «СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ»

Я. К. Ребане

В настоящей статье делается попытка рассмотреть буржуазную «социологию знания» (sociology of knowledge, Wissenssoziologie) под углом зрения общего марксистско-ленинского учения о социальной сущности человека и познания.<sup>1</sup> При этом автор исходит из развиваемой им концепции «социальной памяти».<sup>2</sup> Понятие «социальная память» вводится как звено в цепи гносеологического изучения социально-исторической детерминации познания (и сознания) на основе общей марксистско-ленинской концепции социальной сущности человека и познания.

В наиболее общих чертах «социальную память» можно охарактеризовать как совокупность систем информации, которые надстраиваются над генетически наследуемой информацией и на основе которых а) формируется психика и сознание человека как исторически-конкретного социального существа; б) осуществляется исторически развивающийся процесс человеческого, т. е. социально-исторического познания; в) обеспечивается само существование общества, производства, социальных отношений, всей человеческой деятельности.

Одним из решающих моментов при введении понятия «социальная память» является факт, что в течение доступного для современного научного анализа периода прогресс познания был достигнут не за счет генетического развития человека (генети-

<sup>1</sup> См. статьи автора: К. Маркс и Ф. Энгельс о социальной сущности познания — Ученые записки Тартуского государственного университета, «Труды по философии», XIII, 1969; В. И. Ленин о социально-исторической сущности познания. — Ученые записки Тартуского государственного университета, «Труды по философии», XIV, 1970.

<sup>2</sup> См. книгу автора: Tunnetuse ühiskondlikust iseloomust, Tallinn, 1967; статьи: «Надорганическое» и некоторые современные схемы преемственности биологического и социально-культурного», «О биологических предпосылках «социальной памяти», Ученые записки Тартуского государственного университета, «Труды по философии», XV, 1970; «Informatsioon ja ühiskondlik tunnetus», kogumik «Ajalooline materialism», Tallinn, 1970.

чески человек изменяется относительно медленно), а за счет социально-культурной эволюции. Другими словами, понятие «социальная память» призвано выразить тот факт, что реальный процесс познания осуществляется не в системе «человек вообще — природа», а в системе «социально запрограммированный человек — преобразованная обществом среда» (включая социально-культурное окружение).

По аналогии с общенаучным понятием памяти систем можно «социальную память» охарактеризовать как накопленную в ходе исторического развития информацию, совокупность результатов практической и познавательной деятельности, передаваемых из поколения в поколение с помощью социальных средств и являющихся основой индивидуального и общественного познания на каждом конкретном этапе исторического развития.

При анализе «социальной памяти» следует различать 1) специальные социально-культурные средства, с помощью которых передается информация, 2) значимую «информацию», т. е. смысловое, «духовное» содержание, которое передается с их помощью. Первая сторона выступает в таком случае в качестве носителя социальной памяти, вторая составляет содержание «социальной памяти». Различение этих сторон в значительной степени условно, но оно крайне необходимо для логической корректности; оно связано с различением информации как передаваемой структуры упорядоченности, и информации как содержания человеческой психики и сознания.<sup>3</sup>

Носители, средства сохранения и передачи «социальной памяти» можно представить по следующей схеме:<sup>4</sup> 1) Реальный, исторически конкретный человек как общественное существо. Человека можно рассматривать в различных качественных аспектах, с учетом многопорядковости информационных процессов (от молекулярного уровня до психики и деятельности). Но решающим остается то обстоятельство, что человек как социальное существо («социально запрограммированное»

<sup>3</sup> Термин «информация» семантически перегружен. При его употреблении автор имеет все время в виду необходимость различать а) «информацию» как разнообразие или ограничение разнообразия, как нечто такое, «что придает форму», как «структурную упорядоченность»; б) «информацию» как смысл, значение, «духовное содержание». Подробнее см. Информация как мигрирующая структура. — Ученые записки Тартуского государственного университета, «Труды по философии», XII, 1969.

<sup>4</sup> Во избежание недоразумений следует подчеркнуть, что в настоящей статье речь идет лишь о схеме «социальной памяти», а не о сложнейших взаимосвязях в системе ее отдельных компонентов. Кроме того, здесь нет возможности рассматривать отношение понятия «социальная память» к другим понятиям, используемым в современной марксистской философской литературе для выражения социально-культурного компонента (например, «идеальное» в трактовке Э. В. Ильенкова; «две формы объективного процесса» Ю. А. Жданова и С. С. Товмасыяна; «ноосфера» В. И. Вернадского; «культура», «деятельность» и др.).

существо) занимает центральное место в функционировании всех других средств «социальной памяти». Без исторически-конкретного человека все остальное — ничто. 2) Орудия производства и овеществленные результаты труда, вся совокупность «опредмеченной деятельности», объединяемой под несколько неопределенное понятие «материальная культура». 3) Язык, как естественный язык, так и различные его модификации (системы записи, технические языки науки) и неязыковые семиотические системы. 4) Возникшая на основе производственной деятельности система объективных общественных отношений, данная людям как внешняя, материальная социальная реальность.

При анализе духовно-смыслового содержания социальной памяти возможны, очевидно, различные способы расчленения. В целях гносеологического исследования автору представляется наиболее целесообразным следующее расчленение: 1) Накопленные знания. 2) Логическая структура мышления, понимаемая в широком смысле, т. е. включая мыслительные операции, математический аппарат, категориальный строй и т. п. Логическая структура, как правило, не является сама по себе знанием, а становится им лишь в результате дополнительного изучения. 3) Принятые в обществе ценности. В отношении ценностей наблюдается приблизительно такая же ситуация как и в отношении логической структуры мышления: знание, понимание какой-нибудь ценности, как правило, неполно соответствует ее реальному содержанию и регулятивной функции. 4) Общественное сознание в его различных формах как отражение (с той или иной степенью точности) общественного бытия.

Расчленение содержания социальной памяти весьма условно, здесь трудно найти единое основание деления, неизбежно возникают пересечения. Наиболее строго можно различать лишь знания и логическую структуру мышления, в других случаях (знания, ценности, формы общественного сознания) приходится констатировать, что с помощью этих понятий находят свое выражение различные аспекты единого социально-исторического процесса познания.

При использовании понятия «социальная память» ярко обнаруживается органическая связь между марксистской теорией познания и материалистическим пониманием истории. Обнаруживается также, что без исторического материализма совершенно немыслима марксистско-ленинская теория познания и что исторический материализм отнюдь не может быть сведен к простому «распространению» положений диалектического материализма на изучение общества.

Понятие «социальной памяти» использовалось автором в трех взаимосвязанных аспектах:

1) для анализа биологических предпосылок и предыстории

возникновения человеческого, социально-исторически опосредованного способа отражения;

2) для анализа собственного человеческого процесса отражения действительности;

3) для критики немарксистских концепций познания, в которых (в результате отсутствия материалистического понимания общества) социально-исторический аспект познания либо игнорируется, либо из всей совокупности «социальной памяти» выделяется и абсолютизируется какой-нибудь отдельный момент.

В настоящей статье речь идет лишь о третьем аспекте.

В деле понимания социально-исторической детерминации познания в немарксистской мысли нового времени можно выделить три главные тенденции, доминирующие в разное время: 1) рассмотрение гносеологических проблем по принципу «индивид — космос» (XVII—XVIII вв.); 2) выделение социально-исторической стороны познания в качестве надындивидуального духовного субъекта в немецком классическом идеализме; 3) учет данных конкретных наук и их односторонняя интерпретация (вторая половина XIX века — XX век).

Своеобразие третьего этапа, к которому относится и буржуазная социология знания, состоит в следующем. Со второй половины XIX века начинает возрастать интерес к проблеме социально-культурной детерминации познания также и в немарксистской, буржуазной мысли. Это было в значительной степени вызвано успехами конкретных наук. (Здесь имеется известная аналогия с идеей развития, которая тоже проникла в буржуазную мысль через конкретную науку, биологию, в силу этого — в односторонней форме.) В результате бурного развития естествознания выяснились историческая относительность научной картины мира, а в психологии, языкознании, этнографии накопилось много данных, свидетельствующих о социально-исторической обусловленности повседневной картины мира. Но правильное осознание значения социально-культурных факторов в деле формирования научной и повседневной картины мира невозможно без целостного, материалистического понимания общества. У буржуазных мыслителей же эти социально-культурные факторы, без которых в принципе не может быть человеческого отражения реальности, превращаются в своеобразную перегородку, отделяющую мир от человека, искажающую отражение реальности. Извечный софизм идеализма, отрывающий средства отражения от процесса отражения, повторяется в отношении социально-культурных факторов.

Но следует иметь в виду, что при этом односторонне абсолютизируются некоторые реальные средства, входящие в общественный процесс познания — язык, социальные отношения, (в последнее время — в связи с научно-технической револю-

цией) технология, ценности, логические средства и т. д.<sup>5</sup> Лейтмотивом социологии знания является идея, что *социальные отношения выступают в качестве фактора, в той или иной мере мешающего объективно-истинному познанию.*

«Социология знания» не является определенной теоретической концепцией или учением. Это, скорее, некоторое направление исследований. Еще лучше, «социология знания» — это общее название для совокупности различных буржуазных учений, претендующих на раскрытие зависимости знания (познания) от социальных условий.<sup>6</sup> При этом понятия «знание», «социальные условия» и «зависимость» трактуются в рамках социологии знания отдельными авторами настолько по-разному, что совершенно невозможно говорить о социологии знания как о течении, сколько-нибудь едином в теоретическом отношении.<sup>7</sup>

В течение последних десяти лет все убыстряющимися темпами возрастает количество работ, посвященных марксистской критике буржуазной социологии знания. Социология знания рассматривалась в нашей литературе преимущественно с точки зрения анализа взглядов ее отдельных представителей (прежде всего, М. Шелера и К. Маннхейма), разоблачения фальсификации марксизма, а в последние годы также и с точки зре-

---

<sup>5</sup> См. статью автора *Социальная природа познания и гносеологические корни идеализма*. В сб.: Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966.

<sup>6</sup> Социология знания в значительной мере объединяется *самим названием*. В литературе о социологии знания (в том числе в ее марксистской критике) заслуга введения термина «социология знания», как правило, приписывается М. Шелеру. В связи с этим следует отметить, что уже «критический реалист» В. Иерузалем выдвинул социологию познания в качестве особой дисциплины, изобразив ее как изучение духовной жизни индивида в обществе. Это изучение должно идти в трех направлениях: 1) социология познания, 2) социология чувства, т. е. социальная психология вместе с эстетикой, 3) социология воли, т. е. исследование носителей всеобщей воли — государства и др. (W. Jerusalem, *Die Soziologie des Erkennens*, «Die Zukunft» XVII, 1909; W. Jerusalem, *Sissejuhatus filosoofiasse*, Tallinn, 1922. Кк. 131—133).

<sup>7</sup> Это обстоятельство отмечается многими буржуазными авторами. Наиболее рельефно оно подчеркнуто Р. Мертоном (R. Merton, *Social theory and social structure*, Glencoe, 1957). Мертон выдвигает здесь в качестве схемы анализа социологии знания пять «парадигм», в рамках которых он насчитывает около ста различий в подходах. Поскольку Р. Мертон делает это для утверждения собственной точки зрения («деидеологизация», разрыв между социальным и ценностным, причисление понятия «отражение» к двусмысленным методологическим понятиям), то критический анализ всей концепции Р. Мертона является самостоятельной темой. В данном случае ограничимся констатацией того факта, что Р. Мертон — один из видных представителей буржуазной социологии знания — сам признает ее расплывчатость, разнородность.

ния критики концепции «деидеологизации»<sup>8</sup>. Проблема отношения социологии знания к гносеологии («эпистемологии» и «ноологии») затронута относительно мало, хотя в самое последнее время проблема соотношения социологии знания и теории познания стала привлекать к себе больше внимания.<sup>9</sup>

Ввиду этого автор, не претендуя на сколько-нибудь обстоятельный анализ социологии знания в целом, хочет обратить внимание на некоторые теоретико-познавательные и методологические проблемы, которые связаны с марксистской критикой буржуазной социологии знания.

Прежде всего следует иметь в виду, что буржуазная социология знания представляет собою весьма гетерогенное явление. Ее гетерогенность проявляется:

во-первых, в применении различных и противоположных философско-методологических принципов при раскрытии социальной детерминации познания (от технологического детерминизма У. Огборна и Р. Арона или методологического эклектицизма К. Маннгейма<sup>10</sup> до идеализма М. Шелера или П. Сорокина);

---

<sup>8</sup> Н. В. Мотрошилова. О современной буржуазной социологии познания. — В сб.: Марксистская и буржуазная социология сегодня. М., 1964; Н. В. Мотрошилова. Социология познания. — Философская энциклопедия, т. V; Л. Е. Хоруж. Критика теоретических основ буржуазной «социологии познания». — «Вопросы философии», 1964, № 3; Л. Е. Хоруж. Гносеология и социология познания Макса Шелера. — «Вопросы философии», 1967, № 7; Л. Е. Хоруж. Критика «социологического релятивизма» Карла Маннгейма. — «Философские науки», 1969, № 1; Л. Е. Хоруж. Социология познания как инструмент идеологической борьбы. В сб. Исторический материализм как теория социального познания и деятельности, М., 1972; Е. Шульце. Критика «социологии знания» К. Маннгейма. В сб. Исторический материализм как теория социального познания и деятельности. М., 1972; Р. Г. Григорьян. Критика «социологии знания» К. Маннгейма. Автореферат на соискание уч. ст. канд. философ. наук. М., 1968; Л. В. Скворцов. Об особенностях кризиса современной буржуазной идеологии. М., 1970; Л. Н. Москвичев. Теория «деидеологизации»: иллюзии и действительность, М., 1971 и др. Кроме того, проблемы «социологии знания» затронуты во многих работах, посвященных соотношению философии и социологии.

<sup>9</sup> Она обсуждается, например, в следующих работах: Ю. С. Столяров. Идеология как специфическое духовное образование и критика «учения об идеологии» Карла Маннгейма. Автореферат на соискание уч. ст. канд. филос. наук. М., 1971; Ю. Н. Давыдов. Макс Шелер как социолог науки. В сб. Концепции науки в буржуазной философии и социологии, М., 1973. Хочет отметить, что вероятно первым советским философом, попытавшимся решить проблему соотношения социологии знания, гносеологии и психологии, был В. А. Ядов (Буржуазная социология познания, ее проблематика и наше отношение к ней. Тезисы (рукопись)).

<sup>10</sup> Эклектицизм был у К. Маннгейма методологическим принципом: «брать отовсюду хорошее». См., напр., F. Warren Rempel. The Role of Value in Karl Mannheims Sociology of Knowledge. London, Paris, 1966, p. 17.

во-вторых, в наличии разнопорядковой проблематики — от общефилософских проблем (например, проблема соотношения истины и ценности, проблема происхождения категориального аппарата мышления) до «микро»-социологических исследований (например, зависимость развития теоретических идей от групповой замкнутости научной школы, от состава редакторов научных изданий и т. д.);

в-третьих, в постоянном превращении изучения отдельных аспектов знания в самостоятельные исследовательские дисциплины (социология массовых коммуникаций, социология науки и др.).<sup>11</sup>

Особенности, отмеченные во втором и третьем пункте, очевидно, не требуют дальнейших разъяснений. Кроме того, в данной статье идет речь об общетеоретических положениях социологии знания, а не о проводимых в ее рамках эмпирических исследованиях.

Что же касается философской эклектичности, свойственной социологии знания в целом, то на ней следует остановиться.

У К. Маннхейма эклектицизм был возведен в методологический принцип. В это же время К. Маннхейм наивно верил, будто эклектицизм освобождает социологию знания от чужеродных философских влияний и позволяет создать всеобъемлющий синтез наук, изучающих человека. К. Маннхейм упрекал, например, М. Шелера в том, что Шелер-де действовал в духе метафизики, пытаясь придать социологии знания форму философского мировоззрения. Социология знания должна, по замыслу К. Маннхейма, заниматься только верифицируемыми положениями, избегая всякой философии, гносеологии.

Влияние К. Маннхейма в дальнейшем развитии буржуазной социологии знания огромно. Аналогично тому, как некоторые идеи Л. Леви-Брюля<sup>12</sup> стали своеобразным эталоном при обсуждении проблемы исторического развития логики мышления,

---

<sup>11</sup> С этой точки зрения можно отнести к «социологии знания» многие работы, посвященные социально-экономическим условиям развития науки. Например, Л. Уайт дает хороший обзор того, как групповая замкнутость влияет на развитие теоретической этнографии в США (L. A. White. The social organization of ethnological theory. Rice University Studies. 1966, vol. 52, No. 4) или Ф. Махлуп подробно анализирует циркуляцию знаний в США, прежде всего ее экономические аспекты (Ф. Махлуп. Производство и распространение знаний в США. М., 1966). Однако ни Л. Уайт, ни Ф. Махлуп среди признанных «социологов знания» не фигурируют. Поэтому следует иметь в виду, что даже в случае акцентирования внимания на эмпирических исследованиях, сам предмет социологии знания остается все-таки очень неопределенным.

<sup>12</sup> Л. Леви-Брюль фигурирует до сих пор в литературе как сторонник концепции «дологического» мышления, хотя он сам признал этот термин неудачным. Это показывает, что в гуманитарных науках предметом обсуждения порою являются известные ходячие модели, схемы, созданные на основе взглядов ученого.

или мысли Б. Л. Уорфа — эталоном при обсуждении влияния языковых факторов на формирование картины мира, так и высказывания К. Маннхейма стали своеобразным эталоном при обсуждении двух весьма важных проблем в буржуазной социологии знания: во-первых, проблемы условий, при которых возможно объективно-истинное познание социальных явлений (при таком решении проблемы, что истинное познание может быть достигнуто только силами «надклассовой», на деле буржуазной, интеллигенции); во-вторых, проблемы отношения между гносеологией и социологией знания (в том смысле, что социология знания не должна быть гносеологической теорией).

Предлагаемые К. Маннхеймом решения этих проблем принципиально неверны, но зато идеологически очень выгодны буржуазии. Неверная мысль К. Маннхейма об исключительной роли буржуазной интеллигенции в деле добывания объективно-истинных знаний об общественной жизни<sup>13</sup> широко используется в современных буржуазных концепциях «деидеологизации». Что же касается претензий на независимость социологии знания от философской теории познания, то такая независимость остается, конечно, иллюзией, однако сами претензии на независимость от гносеологии широко используются для борьбы против марксизма: поскольку марксистское учение о социальной детерминации познания является, как любят выражаться представители социологии знания, «социологической теорией познания», то оно якобы в принципе непригодно для «социологического изучения знания».

На деле социология знания, вопреки заявлениям многих ее представителей, представляет собою (поскольку речь идет о ее общеметодологических установках, а не конкретных эмпирических исследованиях) своеобразное теоретико-познавательное учение, возникшее в рамках современной буржуазной социальной философии и претендующее на «интегративное» изучение процесса познания в обществе.

Эта черта — мнимая интегративность, на деле же эклектичность, весьма рельефно выступает уже при обсуждении вопроса о теоретических источниках и наиболее выдающихся представителях социологии знания.

При этом характерно, что со временем количество мыслителей, включаемых в перечень предшественников и создателей социологии знания, имеет тенденцию неуклонно возрастать.

<sup>13</sup> В целом концепция К. Маннхейма в этом вопросе весьма тривиальна. Основная идея его главного труда «Идеология и утопия»: правящие группы безнадежно заражены идеями, необходимыми для сохранения существующего положения («идеология»), угнетенные группы также безнадежно заражены стремлением изменить существующее положение («утопия»), ни те, ни другие неспособны ни объективно-истинное познание социальных явлений. Такое познание (если оно вообще возможно) может быть достигнуто только интеллигенцией.

К. Маннхейм<sup>14</sup> считал, что «социология познания» была создана Марксом, но лишь в рамках определенной интерпретации истории. Другим источником был, по Маннхейму, Ницше с категориями «аристократической» и «демократической» культур, а от учения Ницше идут линии к теории Фрейда и Парето. В рамках «позитивизма» имеют значение Ратценхофер, Гумплович, Оппенгеймер, а также В. Иерузалем, которые развивали теорию идеологий. Кроме того, важное значение имеют французские исследователи первобытного мышления и Дильтей. Маннхейм ссылается также на известное значение Г. Лукача и на М. Вебера.<sup>15</sup>

Видный английский «социолог знания» В. Старк<sup>16</sup> «отсылает» «на периферию» К. Маркса и К. Маннхейма, с одной стороны, Ф. Ницше и В. Парето, с другой, и ставит в центр М. Вебера (признавая при этом заслуги еще ряда мыслителей).

И. Хоровиц<sup>17</sup> называет в качестве пионеров социологии знания «неокантианцев» Вебера и Шелера; «натуралистического гегельянца» Маннхейма; Веблена, который «получал инспирацию из работ Канта»; «созданную с помощью прагматизма Дьюи» структурно-функциональную школу Мертона и Парсонса, Адлера, который «показал значение Маркса»; кроме того, Ницше и Дильтея. При этом Хоровиц заявляет, что он сам опирается на идеи Маркса, Ницше и Дильтея, а также «их продолжателей» Маннхейма, Вебера, Шелера. Что же касается предьстории социологии знания, то Хоровиц трактует ее предельно широко, начинает ее от таоизма и конфуцианства, включает в число предшественников социологии знания также Платона и Лукреция, Бэкона и Юма, Мальбранша и Гельвеция, Канта, Гегеля, Фейербаха.

П. Бергер и Т. Лакман отмечают<sup>18</sup>, что в области антропологии они опираются на Маркса, в области биологии человека — на Х. Плеснера и А. Гелена, в области понимания социальной психологии — на Д. Мида.

<sup>14</sup> К. Mannheim. Ideology and Utopia, ch. V s. 6. New York, 1936.

<sup>15</sup> Г. Лукач оказал на К. Маннхейма прямое влияние, когда К. Маннхейм учился в Будапештском университете. Именно здесь увлекся Маннхейм идеями Гегеля и Маркса. После победы реакции в Венгрии Маннхейм переехал в Гейдельберг, где он занимался уже ревизией марксизма в духе исторического релятивизма, испытывая влияние идей М. Вебера, В. Дильтея, Э. Ледерера.

<sup>16</sup> W. Stark. The sociology of knowledge, London, 1958. Следует отметить, что «социология знания» В. Старка представляет собою видоизмененную кантианскую концепцию познания.

<sup>17</sup> I. Horowitz. Philosophy, Science and sociology of knowledge. Springfield, Illinois, 1961.

<sup>18</sup> P. L. Berger, T. Luckmann. The social construction of reality. New York, 1966.

В одном из новейших руководств по социологии знания<sup>19</sup> составитель его «Введения» Дж. Куртис называет три источника социологии знания: 1) немецкая философско-социологическая традиция, включая психологов 19 века; 2) французская социология и социальная психология; 3) американские социал-бихевиористы и прагматисты. Наиболее выдающимися мыслителями, по его мнению, являются: 1) в немецкой ветви: Э. Грюнвальд, К. Маннхейм, К. Маркс, М. Шелер, а также Р. Арон; 2) во французской ветви; Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, Ш. Блондель, М. Хальбвакс, М. Мосс, а также Дж. Лебон; 3) в американской ветви объединяются прагматизм, функциональная психология и социал-бихевиоризм (Дж. Дьюи, Ч. М. Кули, Х. Джеймс, Дж. Мид). С точки зрения современного состояния буржуазной социологии знания, где ведущее место занимает американская школа, такая характеристика ее теоретических источников в принципе приемлема.<sup>20</sup>

Следует, однако, иметь в виду, что речь идет о теоретических источниках социологии знания. В самом руководстве «Социологии знания» названные авторы отнесены только к разделу «Ранние учения» (кроме их работ сюда включены также выдержки из «Нового Органона» Ф. Бэкона и «Разума и общества» В. Парето). К современным представителям (раздел «Более поздние перспективы») отнесены Ф. Знаниецкий, К. Вольф, Т. Парсонс, Р. Мертон, П. Бергер, Г. Шпейер, кроме того — ряд авторов, занимающихся изучением конкретных аспектов социально-культурной обусловленности знания (включая представителей культурной антропологии и языкознания).

Небезынтересно, что большинство из буржуазных «социологов знания» отмечает заслуги Маркса (а также Энгельса) в разработке теоретических основ социологии знания. Но сразу же после этого начинается опровержение марксизма. Это «опровержение» сводится в конечном счете, к утверждению, будто Маркс, открыв зависимость идеологии от социальных условий, упустил из виду, что все это относится и к его собственному учению, в результате чего марксизм как теория и идеология, обусловленная классовыми интересами пролетариата, не может быть научной истиной. Дальше, как правило, подвергается кри-

<sup>19</sup> The sociology of knowledge. Introduction. Edited by James E. Curties and John W. Petras. London, 1970.

<sup>20</sup> Н. В. Мотрошилова, говоря о создателях социологии знания, называет К. Маркса, М. Шелера, К. Маннхейма, отмечая также влияние Э. Дюркгейма, У. Джемса, Дж. Дьюи («Философская энциклопедия», т. V, ст. Социология познания). Такая характеристика совпадает в общих чертах с вышеприведенной. Наряду с этим хочется отметить, что в целом роль М. Шелера в развитии буржуазной социологии знания советскими критиками несколько преувеличивается. М. Шелер был оригинальным мыслителем, но его стиль для англо-американской социологии знания слишком «метафизичен», слишком философичен.

тике либо «экономический детерминизм», либо другие карикатуры на марксизм, созданные самими критиками.<sup>21</sup>

Итак, перенеяв некоторые положения марксизма, социология знания исказила их до неузнаваемости и использует их в борьбе против марксизма-ленинизма.

Большой популярностью в современной социологии знания пользуются различные концепции деидеологизации, конвергенции идеологий. Они представляют собою современную попытку изобразить буржуазную интеллигенцию в качестве надклассовой силы, единственно способной на объективное познание социальных процессов.

Проблема деидеологизации обсуждается в буржуазной философии и социологической мысли в различных плоскостях — например, в плоскости современных буржуазных концепций развития общества (У. Ростоу, Р. Арон, Д. Белл и др.) или в плоскости преувеличения значения языка и средств символизации в формировании картины мира («общая семантика», лингвистический позитивизм в целом). В итоге противопоставление буржуазной и коммунистической идеологий объявляется бессмысленным, поскольку будущее-де принадлежит единому индустриальному или постиндустриальному обществу. Или другой вариант, предлагаемый в «общей семантике»: усилиями ученых необходимо создать единый язык и культуру, устранив таким путем разъединяющее влияние множественности языков и культур.

В этом отношении «социология» знания выполняет вполне определенные идеологические функции, пытаясь под видом научной объективности поднять на щит идеологические установки определенных (преимущественно либеральных) кругов современной буржуазии. В данном случае марксистско-ленинская критика буржуазной идеологии имеет богатые традиции (начиная со времени борьбы революционных марксистов против «легального марксизма») и опирается на творческое развитие В. И. Лениным учения марксизма о единстве пролетарской партийности и научной объективности в деле познания социальных явлений.

Однако, наряду с этим, социология знания является выражением общего поворота буржуазной философской мысли в

<sup>21</sup> В течение всего периода своего существования социология знания ищет контакты с ревизионизмом в марксизме. Это проявляется уже в том, что к представителям теории марксизма XX века «социологи знания» относят А. Богданова, П. Сенде, О. Бауэра («позитивистское направление»). См. G. W. Remmling. Road to suspicion. A study of modern mentality and the sociology of knowledge. N. Y., 1967, part I, ch. 3. («Марксистская социология знания»), а также E. Grünwald. Das Problem der Soziologie des Wissens. Heldsheim, 1967, S. 120, 122. В современных условиях связь буржуазной социологии знания с ревизионизмом реализуется на основе концепции деидеологизации.

XX веке к более конкретному, а вместе с тем и к более фрагментарному изучению процесса познания. На эту сторону дела в марксистской критике социологии знания до сих пор обращено относительно мало внимания. Но именно этот аспект очень важен.<sup>22</sup>

Хотя социология знания по замыслу ее представителей должна быть отделена от философской теории познания (эпистемологии и ноологии), у любого из ее видных представителей можно наблюдать преобладание какой-нибудь теоретико-познавательной концепции, например, кантианства и неокантианства у М. Вебера и современного английского социолога знания В. Старка, деформированного гегельянства у К. Маннхейма, прагматизма и бихевиоризма у Р. Мертсона, не говоря уже о М. Шелере или Э. Дюркгейме, которые сами могут рассматриваться в качестве создателей собственных теоретико-познавательных концепций. Правда, все это сопровождается у буржуазных «социологов знания» — компиляторов с большой долей эклектицизма, как было показано выше. Однако такой эклектицизм вообще характерен для буржуазной философской мысли XX века.

Выдвигаемые социологией знания, общетеоретические концепции представляют собою учения о познании в рамках *социальной философии*, так же как, например, неопозитивизм в своей последней стадии представляет собою учение о познании в рамках *философии языка* (языка науки или обыкновенного языка).

Вместе с бурным развитием в XX веке конкретных наук, изучающих те или иные стороны человеческого познания, неизбежно изменяется и характер теоретико-познавательных построений. Их философская сущность сохраняется, но меняется *форма* философствования, меняются и конкретные проблемы, вокруг которых идет борьба основных философских направлений.<sup>23</sup>

И в лице социологии знания мы имеем дело с таким своеобразным изменением формы гносеологической теории. Социология знания как бы стремится связать воедино все наиболее существенное (или кажущееся тому или иному автору наиболее существенным), относящееся к социально-культурной детерминации познания. При этом идеи, положения, концепции о социальной детерминации познания соединяются весьма произвольно. (Напомним, что теоретические истоки социологии зна-

---

<sup>22</sup> См. брошюру автора: Марксистская гносеология, междисциплинарные связи и социология знания. М., 1970.

<sup>23</sup> Например, философская проблема чувственного образа принципиально не может обсуждаться в последней трети XX века в той же форме, в какой она обсуждалась двести или сто лет тому назад. В то же время философская сущность проблемы сохраняется.

ния, по оценкам ее современных представителей, доходят уже не только до Ф. Бэкона, но и до древней философии.)

Но означает ли это, что все в буржуазной социологии знания лишено ценности и должно быть безоговорочно отброшено? Отнюдь нет.

Прежде всего внимания заслуживают проводимые в рамках социологии знания эмпирические исследования. Кроме того, в социологии знания, в ее неудачах и злключениях отражаются, как в кривом зеркале, известные тенденции развития современной науки, например, преобладающая в науке тенденция к дифференциации знаний, в результате которой единый процесс человеческого познания как бы располагается «по полочкам» отдельных дисциплин. В таких условиях социология знания стремится к тому, чтобы стать интегратором гуманитарных наук, хотя бы частично.<sup>24</sup> На деле задача интегрирования гуманитарного знания ею не выполняется. В буржуазной социологии знания отсутствует понимание главного интегрирующего фактора — материальной общественной практики. Интегрирующим моментом для нее выступает, в основном, понятие ценности, дополняемое под влиянием современной научно-технической революции идеями технологической детерминации. Рассуждения идут с точки зрения «общества вообще» и «человека вообще», являющихся лишь абстракциями, созданными на основе капиталистического строя. В результате всего этого вместо интегрирования, синтеза получается искаженная картина познания. Основная причина этого — сознательный отказ представителей социологии знания от целостного материалистического понимания истории, их попытка разрешить проблему социальной детерминации познания на основе идеалистической трактовки общества и сущности человека.

Другими словами, буржуазная социология знания, несмотря на претензии ее представителей, на сугубо социологический подход к изучению сферы знания<sup>25</sup>, представляет собою конкретизацию в условиях XX века тех или иных буржуазных теоретико-познавательных концепций, причем их конкретизацию в двух пунктах: 1) общее влияние социально-культурных факторов на познание и на формирование картины мира; 2) возможность и условия для объективно-истинного познания социальных явлений.

<sup>24</sup> Уже М. Шелер отметил, что его учение должно дать объяснение фактам, которые пытались интерпретировать исследователи первобытного мышления (Леви-Брюль, Грёбнер, Турнвальд). К. Маннгейм также стремился к созданию социологии знания как синтезирующей науки.

<sup>25</sup> Вот одно из типичных современных высказываний на этот счет: «Социология знания анализирует социальное построение реальности... и принадлежит к эмпирическим социологическим дисциплинам» (P. L. Berger, T. Luckmann. The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge. N. Y., 1966, p. 3).

И здесь мы встречаемся с парадоксальной ситуацией. Социология знания, на словах резко выступающая против всевозможных гносеологических «робинзонад», на деле исходит из традиционной буржуазной индивидуалистической концепции познания, для которой роль социальных факторов сводится, во-первых, лишь в передаче готовых знаний, во-вторых, к искажению, деформации изначально правильного миропонимания разумного индивида (по типу учения об идолах Ф. Бэкона). При этом упускается из виду главное: без социально-культурных факторов вообще не может быть никакой человеческой картины мира, знаний и т. д.

Тот факт, что из-за отсутствия материалистического понимания истории у буржуазных «социологов знания» социальность выступает в качестве внешнего деформирующего фактора, можно наглядно проиллюстрировать на основе анализа взглядов К. Маннхейма и В. Старка.

Согласно взглядам К. Маннхейма, познание детерминировано тремя группами факторов: 1) природа и структура процессов, касающихся жизненной ситуации, 2) организация субъекта (как биологическая, так и исторически-социальная), 3) место и положение мыслителя в обществе. Для достижения объективного познания общественных явлений необходимо встать на позицию «многосторонней перспективы», что под силу только буржуазной интеллигенции. Что же касается «объективных естественных наук», то они якобы свободны от социальной детерминации.

Вдумаемся в смысл этих положений К. Маннхейма. Социальная детерминация познания приравнивается им к идеологической деформации знания, а условием объективно-истинного познания считается освобождение мыслителя от социальной детерминации. Далее, в случае естествознания социально-исторические условия познания совершенно неоправдано отбрасываются. Но без этих условий нет естествознания.<sup>26</sup>

В. Старк<sup>27</sup>, развивающий неокантианский вариант социологии знания, декларирует прямо различие им социальной детерминации и идеологической деформации знания. Но социальную детерминацию познания он ограничивает только познанием социальных фактов, при познании природы и «чисто-формального мира» он оставляет в силе схему Канта, включая учение об априорной категориальной сетке. В результате игнорирования значения общественно-исторической практики

---

<sup>26</sup> Поясним это на простом примере. Детерминировано ли социально-исторически познание атома? Безусловно, да. Современные знания об атоме возможны лишь на базе развития таких компонентов социальной памяти как современная техника эксперимента, язык математики и физики, социальная организация науки, кадры специально обученных людей-физиков и т. д.

<sup>27</sup> W. Stark. The Sociology of Knowledge. London, First published in 1958.

В. Старк фактически предлагает двоякую схему познания: 1) априорные свойства человеческого разума, дающие устойчивое понимание природных явлений; 2) область социальных фактов, где объективно-истинное познание невозможно.

Опять-таки получается знакомая ситуация: социальная детерминация познания приобретает лишь негативные характеристики, а основами позитивного познания становятся неизменные свойства человеческого разума.

Подобный анализ можно продолжать на примере других представителей буржуазной социологии знания, показав, что их общая ошибка состоит в приравнивании социальной детерминации к идеологической деформации знания.

Подведем некоторые итоги.

Как уже говорилось, целью данной статьи не был детальный анализ или описание современной буржуазной социологии знания. Речь шла лишь о некоторых методологических принципах марксистской критики и оценки буржуазной социологии знания. С этой точки зрения важно иметь в виду следующее.

1. Буржуазная социология знания представляет собою совокупность весьма гетерогенных, эклектических концепций, учений, направлений, объединяемых общим стремлением изучать зависимость знания от социальных факторов. В идеологическом отношении буржуазная социология знания в целом носит антимарксистский характер, пытается найти контакты с ревизионизмом. Отсюда необходимость непримиримой борьбы с идеологическими претензиями социологии знания (прежде всего, с различными концепциями дендеологизации).

2. Буржуазная социология знания возникла в условиях быстрого развития современной науки, сопровождающегося с преобладанием тенденций к дифференциации знания и к специализации ученых. Социология знания должна, по замыслу ряда ее представителей, выступать как синтез наук о человеке, дать сугубо научное представление о социальных факторах познания, а для этого отмежеваться от всякой философии («метафизики»).

На деле из-за отсутствия цельного материалистического понимания общества и человека, социология знания не способна реализовать эту задачу. Социология знания представляет собою различные варианты современной буржуазной социальной философии, с явным преобладанием общих теоретико-познавательных проблем. При этом роль социальной философии трактуется односторонне, в социальной философии видят лишь фактор, искажающий некую «исходно правильную» картину мира индивида.

3. Буржуазным концепциям, развиваемым в рамках социологии знания, должно быть противопоставлено цельное, последовательное марксистско-ленинское учение о социальной сущ-

ности сознания и познания.<sup>28</sup> Сюда входит как учение о социально-исторической обусловленности психологии и идеологии определенной эпохи, нации, класса, социального слоя, так и учение о социально-исторической сущности человека как гносеологического субъекта, о средствах фиксации и передачи результатов практической и познавательной деятельности.

Одним из возможных подходов к конкретизации учения марксизма-ленинизма в этом, втором аспекте, и к осуществлению интегративного анализа данных современной науки является предлагаемая автором концепция «социальной памяти».

<sup>28</sup> К сожалению, в отдельных случаях критика буржуазной социологии знания в нашей философской литературе велась с позиции индивидуалистической концепции познания, согласно которой субъектом познания является отдельный индивид как таковой, в отрыве от социальной среды.

### АВТОРЫ XVII ТОМА «ТРУДОВ ПО ФИЛОСОФИИ» ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

- Ребане Я. К.** — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии ТГУ  
**Вихалемм Р. А.** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТГУ  
**Таммару Ю. В.** — ст. преподаватель кафедры философии ТГУ  
**Макаров М. Г.** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Ленинградского отделения АН СССР  
**Сутт Т. Я.** — старший научный сотрудник Института зоологии и ботаники АН ЭССР  
**Вальт М.** — младший научный сотрудник Института зоологии и ботаники АН ЭССР  
**Блюм Р. Н.** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТГУ  
**Столочич Л. Н.** — доктор философских наук, профессор кафедры философии ТГУ  
**Сийман Э. Х.** — ст. лаборантка кафедры философии ТГУ  
**Матьюс Ю. И.** — ст. преподаватель кафедры философии ТГУ

### СОДЕРЖАНИЕ

<b>Р. А. Вихалемм.</b> О философском понимании понятия . . . . .	3
<b>Ю. В. Таммару.</b> Законы и принципы . . . . .	17
<b>М. Г. Макаров.</b> Отражение становления категории цели в развитии языка . . . . .	35
<b>Т. Я. Сутт.</b> К проблеме цели и целенаправленности развития в живой природе . . . . .	53
<b>М. Вальт.</b> Имманентная телеология и телеология всеобщей взаимной полезности в трудах Ч. Дарвина и К. Э. ф. Бэра . . . . .	63
<b>Р. Н. Блюм.</b> О понятиях «политическая» и «социальная» революция . . . . .	75
<b>Л. Н. Столович.</b> Опыт построения модели художественной деятельности . . . . .	85
<b>Э. Х. Сийман.</b> Проблема человеческой природы в докантовской философии и у И. Канта . . . . .	105
<b>Р. Н. Блюм.</b> Проблема революции в русской общественной мысли до-реформенного периода (конец XVIII — XIX век) . . . . .	124
<b>Ю. И. Матьюс.</b> К проблеме бытия ценностей в эстетике Р. Ингардена . . . . .	156
<b>Я. К. Ребане.</b> О некоторых методологических принципах оценки буржуазной «социологии знания» . . . . .	197