

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI  
**TOIMETISED**

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ  
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

542

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ  
ДЕТЕРМИНАЦИИ ПОЗНАНИЯ

Труды по философии

XXI

TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED  
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ  
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
ALUSTATUD 1893.a. VIHK 542 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ В 1893.g.

## ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ ПОЗНАНИЯ

Труды по философии

XXI

ТАРТУ 1980

Редакционная коллегия:

Л.Н.Столович (отв. редактор), Я.К.Ребане, Р.Н.Блум,  
Т.В.Лойт, Р.А.Вихалемм, Э.Н.Лооне, Н.Ф.Кулли (секретарь)

## ДЕТЕРМИНАЦИЯ ОТРАЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКОМ ВРЕМЕНИ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

А.М. Аарелайд-Тарт

В современной науке представители самых различных областей знания - биологи, геологи, физики, медики, психологи, социологи и т.д. - занимаются проблемой времени. Свойства времени изучаются сейчас с точки зрения специфики их проявления на различных уровнях организации материального мира.<sup>1</sup> Все больше и больше говорится о своеобразии временных характеристик как мега- и микропроцессов, так и геологических, биологических, психических, социальных и т.д. явлений.

Мир оказывается существующим во множестве различного типа "часов". Изучая время либо субатомных, либо космогонических явлений, человек в полной мере должен дать себе отчет о соотношении своей "человеческой" формы с "нечеловеческими" формами времени. При этом необходимо иметь в виду, что время человека - одна из особенных форм объективного времени.

Отражение человеком временной упорядоченности объективной действительности обладает рядом специфических свойств - /например, таких, как полиморфность, синтетичность, активно-детерминированный характер отражения и др.<sup>2</sup> Подробное изучение этих свойств ведется сейчас представителями философии и ряда конкретных наук /биологии, психологии, социологии и т.д./.

В связи с ростом интереса к вопросу о человеческом времени все большую актуальность приобретают историко-философские труды, в которых исследуется эта проблема. Спецификой восприятия и понимания человеком времени были заинтересованы такие мыслители прошлого, как Декарт, Гоббс, Локк, Беркли, Лейбниц, Кант, Спенсер, Гюйо, Мах и многие другие. Их учения

<sup>1</sup> Это отмечается, например, в работах: А.М. Мостепаненко. Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. 1969; А.М. Жаров. О зависимости свойств времени от уровней организации материи. - "Философские науки", 1969, № 5.

<sup>2</sup> См. А.М. Аарелайд. О социальном и биологическом в детерминации отражения человеком времени. Автореферат канд. дисс. Л., 1977.

можно рассматривать как пред историю современных исследований в области отражения человеком времени. Для современного ученого огромное методологическое значение имеет анализ логики развития этой пред истории, так как генезис определенной научной проблемы обычно несет в себе принципиальные гносеологические трудности, предполагая возможные ошибки в решении этой проблемы.

Историко-философский анализ проблемы целесообразно предварить кратким изложением наиболее современного решения этого вопроса. Итак, отражение времени - это активная практическая ориентация человека в окружающей среде, ее длительности, последовательности, темпе, ритме и т.д. Эта ориентация реализуется в соответствии с биологической организацией человека, а также зависит от конкретного характера социальной деятельности. Детерминация отражения времени отдельным индивидом представляет собою генетически и конкретно-исторически запрограммированную целесообразную ориентацию во времени. Поскольку отражение времени связано как с социальными, так и с биологическими факторами, его обусловленность надо трактовать как явление синтетическое, многообразное. Биологические основы отражения времени проявляются в процессе эволюционного приспособления вида *Homo sapiens* к временной упорядоченности окружающей среды и закрепляются в морфологии и физиологии человека. Биологическими детерминантами отражения времени являются, например, суточная ритмика органических процессов, образование временных связей в нервной системе, возрастные особенности восприятия времени и т.д. Социальная детерминация ориентации во времени возникла как диалектическое отрицание биологической обусловленности; она передается не генетическим, а внегенетическим путем и имеет исторически преходящий характер. В качестве социальных факторов, обуславливающих временную ориентацию человека, надо отметить временную организацию труда и социальных отношений, определенную структуру языка и мышления, конкретно-исторические знания и представления о времени и связанные с ними социальные нормы, ценности и типы поведения.

Центральное место в изучении человеческого отражения времени занимает, именно проблема его д е т е р м и н а ц и и. Это объясняется тем, что разработка проблемы детерминации позволит решить вопрос о соотношении объективного и субъективного в отражении времени, а также и более подробно

охарактеризовать основные особенности человеческого способа отражения времени /полиморфность, синтетичность, активность/. Детермированный характер восприятия и понимания времени явился одной из узловых проблем человеческого времени и в историко-философском плане. Происхождение идей времени, априорность понимания времени, влияния физиологии и психики на формирование представлений о времени - вот круг вопросов, возникающих на разных этапах истории философии и сводимых, в конечном счете, к проблеме детерминации отражения человеком времени.

Необходимость изучения истории проблем детерминации отражения времени оправдана не только гносеологически, но и идеологически. Дело в том, что эта детерминация изучается многими представителями буржуазной философии и социологии XX века /Дюркгеймом<sup>3</sup>, Гальбваксом<sup>4</sup>, Жане<sup>5</sup>, Фрессом<sup>6</sup>, Миерлу<sup>7</sup>, Тирикьяном<sup>8</sup>, Шеровером<sup>9</sup> и др./.

При этом факт детерминации часто трактуется в духе идеалистической антропоморфизации. Так, согласно идеалистической концепции биологической обусловленности, человек усваивает временную упорядоченность объективной реальности лишь в такой форме, которая необходима ему как следствие узких физиологических потребностей. Социальная детерминация отражения времени во многих буржуазных учениях трактуется в рамках "коллективного представления", т.е. надывдивидуального психического, которое, помимо объективных свойств времени, опре-

<sup>3</sup> E. Durkheim. Les formes d'élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1960.

<sup>4</sup> M. Halbwachs. La mémoire collective. Paris, 1950; Les cadres sociaux de la mémoire. Paris, 1952.

<sup>5</sup> P. Janet. L'évolution psychologique de la personnalité. Paris, 1929; L'évolution de la mémoire et de la notion du temps. Paris, 1928.

<sup>6</sup> P. Fraisse. Psychologie du temps. Paris, 1957; Les conduites temporelles. Paris, 1957.

<sup>7</sup> J. A. M. Meerlo. Along the fourth dimension. (Man's sense of time and history.) N. Y., 1970.

<sup>8</sup> E. Tiryakian. Structural Sociology. - In: Theoretical Sociology. Perspectives and Developments. J. McKinney, E. Tiryakian (Eds.) N. Y., 1970.

<sup>9</sup> C. M. Sherover. The Human Experience of Time. The Development of its Philosophic Meaning. N. Y. (1976)

делает сущность индивидуального представления о времени. В буржуазных учениях основную трудность представляет именно понимание синтетического, полиморфного характера этой детерминации: биологические и социальные компоненты либо метафизически противопоставляются друг другу, либо редукционистски отождествляются. Часто недостаточно глубоко понимается тот факт, что опосредованное, многосторонне детерминированное отражение времени - единственно возможная, объективно-содержательная форма восприятия и понимания человеком времени.

Такое игнорирование многими современными буржуазными учеными объективности и синтетико-полиморфного характера детерминации отражения времени является своеобразным результатом определенного стиля мышления в западно-европейской философии ХУП-ХІХ вв. Основные черты и тенденции развития такого стиля мышления - предмет настоящей статьи.

Хотя проблема времени была актуальной уже в философии античности и средневековья, тщательное изучение объективного времени и его восприятия человеком начинается лишь в философии и естествознании нового времени. Именно в этой эпохе появляется идея опосредованного детерминированного характера отражения времени.

Становление господствовавшей в новое время т.н. классической концепции времени было теснейшим образом связано с двумя тенденциями в интерпретации времени.<sup>10</sup> Одна из них предлагала методологическую разработку логико-математических основ времени, другая - как можно более точное эмпирическое измерение времени как наблюдаемой переменной. Ньютоновская концепция времени завершила и гармонически объединила обе эти тенденции. Учение И. Ньютона соответствует двум требованиям: 1/ времени должен быть присущ наблюдаемо-геометрический характер; 2/ время можно обосновать только логико-математическим путем; причем взаимосвязь времени логического и времени наблюдаемого недоступно человеку. Ньютон признавал абсолютное время и абсолютное пространство, чистую длительность и чистую протяженность, существующие независимо друг от друга и безотносительно к чему-либо внешнему, то есть, совершенно самостоятельно, являющиеся неизменными, обладающие всегда и повсеместно одними и теми же свойствами и пред-

<sup>10</sup> См.: Ю.В. Молчанов. Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977, с. 37.

ставляющие собой, по выражению Ньютона, "как бы вместилище самих себя и всего существующего".<sup>11</sup> "Абсолютное, истинное, математическое время, - пишет Ньютон, - само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно и иначе называется длительностью".<sup>12</sup> Аналогично и определение Ньютоном абсолютного пространства.<sup>13</sup>

По Ньютону, пространство и время обладают объективным характером, т.е. они не зависят ни от человека и его сознания, ни от конкретных движений тел. Абсолютность времени понимается им как совершенная самостоятельность по отношению к движущейся материи, полная независимость от материальных процессов и также от пространства. Время - это поток объективной чистой длительности. Этот поток неограничен, его течение равномерно.

Кроме абсолютного времени, Ньютон различает еще относительное, кажущееся, или обденное время, которое есть изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обденной жизни вместо истинного абсолютного математического времени.<sup>14</sup>

Декларирование независимости времени от человеческого сознания свидетельствует о материализме взглядов Ньютона. Но поскольку в его концепции допускалась метафизическая возможность существования времени вообще, независимо от какой бы то ни было материи, это абсолютное время оказалось лишь "безграничным чувствилищем" бога<sup>15</sup>, а его понимание Ньютоном объективно-идеалистическим толкованием.

Учение Ньютона /т.н. классическая концепция времени/, объединившее 2 подхода к проблеме времени, господствовало в естествознании на протяжении 200 лет.

В философской науке обе трактовки - логико-математичес-

---

<sup>11</sup> И. Ньютон. Математические начала натуральной философии. - А.Н. Крылов. Собрание трудов, т. УП. М.-Л., 1936, с.32.

<sup>12</sup> Там же, с. 30.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> См. Poleмика Г. Лейбница и С. Кларка. Л., 1960, с.11-12.

<sup>15</sup> См. И. Ньютон. Оптика. М., 1954, с. 305-306.

кая и наблюдаемо-геометрическая - нашли своеобразный коррелят в рационалистическом и эмпирическом толковании познания времени. Как известно, гносеологически проблема времени сводилась к вопросу о том, каково происхождение идеи времени: приобретается эта идея эмпирически или она изначально присуща разуму. Рационалисты полагали идею времени умственным условием для измерения длительности и последовательности как внешних, так и внутренних событий. Эмпиристы, отвергая рационалистский подход, утверждали, что идея времени обусловлена восприятием действительности. Эта дилемма сопровождалась и разными агностицистскими и априористскими тенденциями. Агностицизм в учениях об отражении времени выражался в отрицании возможности достоверного объяснения происхождения идеи времени, априоризм - в трактовке источников этой идеи как доопытных, врожденных.

Исследования гносеологического характера часто опирались на субстанциональную интерпретацию времени. При этом познание времени, ориентированное на схему "гносеологической робинсонады", трактовалось сугубо метафизически: либо-как созерцание индивидом особой субстанции времени, либо-как умственное конструирование неизменной абсолютной системы отсчета длительности познавательных процессов.

Философы этого времени прекрасно поняли опосредованный, или, так сказать, вторично моделирующий характер отражения времени. Но объяснить суть этой детерминации и доказать тождество объективного и субъективного времени пока не удавалось.

Главные способы трактовки детерминации отражения времени в философии нового времени совпадали с основными гносеологическими направлениями этого же периода. При решении вопросов соотношения опытного и априорного в познании времени ученые нового времени разделились на три течения - материалистический эмпиризм /Гоббс, Локк и др./, субъективно-идеалистический эмпиризм /Беркли, Юм и др./ и объективно-идеалистический рационализм /Декарт, Лейбниц и др./. Особое место занимает учение Канта, примирившего эмпирическую и рационалистскую, агностицистскую и априорную интерпретации восприятия и понимания времени.

Изучая детерминацию отражения времени, Т.Гоббс, Дж. Локк и другие материалисты-эмпиристы основывались на возможности чувственного восприятия объективной действительности. При

этом они вполне обоснованно отрицали познаваемость времени как самостоятельной субстанции. Резко отрицательное отношение к абсолютному объективированному времени прослеживается в утверждении Т. Гоббса: "Все люди признают, что год есть время, и все же они не думают, что год означает акциденцию, состояние или модус какого-нибудь тела"<sup>16</sup>. Исходя из первичности материального мира, он раскрывает сущность времени в образе движения: "... Время есть число движения соответственно тому, что совершается раньше и позже, или время есть образ считаемого движения..."<sup>17</sup>. Но, резко отрицая существование субстанционального времени, Гоббс, как и другие материалисты-эмпиристы, к сожалению, недопонимает действительной природы отражения времени. "... Никакого времени вообще не существует"<sup>18</sup>, - пишет Гоббс. "Определение времени, - продолжает он, - должно поэтому гласить: время есть образ движения, поскольку мы представляем в движении то, что совершается раньше и позже, или последовательность. Этот счет есть акт разума..."<sup>19</sup>. Отвергая всякую объективность времени, материалисты-эмпиристы вступают на путь субъективизации познания времени. Хотя Т. Гоббс рассматривал идею времени как порождение движения независимых от индивидуального сознания объектов и явлений, материалистически объяснить происхождение восприятия и понимания времени ему все-таки не удалось.

Проблемой детерминации отражения времени занимался и другой великий английский эмпирист Дж. Локк. В своей трактовке, в отличие от Т. Гоббса, Локк основывался не только на внешнем, но и на внутреннем опыте - рефлексии. "Таким образом, я думаю, - пишет он, - что идеи продолжительности и ее мер мы получаем из двух... источников всякого познания, т.е. из рефлексии и ощущения"<sup>20</sup>. Несомненная заслуга учения Локка - в его анализе генезиса "идеи времени". Но, анализируя детерминацию идей времени, на первый план он выдвигал именно субъективное самосозерцание: "... Наблюдая, что происходит в нашем уме и как в нем непрерывной целью одни наши идеи

<sup>16</sup> Т. Гоббс. Избр. произв., т. I., М., 1964, с. 127-128.

<sup>17</sup> Там же, с. 128

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Дж. Локк. Избр. филос. произв. т. I. М., 1960, с. 210-211.

пропадают, другие начинают появляться, мы приходим к идее последовательности... наблюдая расстояние между частями этой последовательности, мы получаем идею продолжительности" <sup>21</sup>. Чувственный опыт временной упорядоченности объективного мира относится к рефлексии последовательности и продолжительности как нечто вторичное данное: "... Наблюдая посредством ощущения некоторые явления через регулярные и на вид равноотстоящие периоды, мы приобретаем идеи определенных величин или мер продолжительности, например, минуту, часов, дней, лет и т.д." <sup>22</sup>. Свою интерпретацию происхождения идей времени Локк заканчивает уже в духе субъективного идеализма: "... Благодаря способности повторять мысленно сколько угодно раз такие идеи величин времени, как идеи минуты, года, века, и прибавлять их друг к другу без того, чтобы когда-нибудь прийти при этом к концу такого прибавления... мы приходим к идее вечности, как вечной будущей продолжительности нашей души... Рассматривая любую часть бесконечной продолжительности как ограниченную периодическими мерами, мы приходим к идее, которую называем "временем" вообще". <sup>23</sup> Хотя это учение о происхождении идеи времени приобретает сильную субъективно-идеалистическую окраску, Локк, будучи в целом материалистом и эмпиристом, не отвергает возможности существования объективной временной упорядоченности и ее отражения в сознании человека: "Так же как идея отдельной продолжительности какой-нибудь вещи есть идея той части бесконечной продолжительности, которая протекает за время существования этой вещи, точно так же время существования вещи идея того промежутка продолжительности, который прошел между некоторым известным и определенным отрезком продолжительности и бытием этой вещи" <sup>24</sup>. Подобно Гоббсу, Локк не способен был дать анализ действительной природы познания времени и доказать объективность человеческого отражения времени. Непоследовательность материалиста-эмпирика Дж. Локка и его склонность к субъективному идеализму оказались благодатной почвой для

<sup>21</sup> Дж. Локк. Избр. филос. произв. т. I. М., 1960, с. 210-211.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Дж. Локк, указ. соч., с. 216.

<sup>24</sup> Там же.

возникновения агностицистских теорий идеалистического эмпиризма.

Зная о неудачных попытках материалистов вывести идею времени только из чувственного опыта, видный субъективный идеалист Дж. Беркли отвергает всякие объяснения происхождения идеи времени из материального мира. "Каждый раз, - писал Беркли, - когда я пытался составить простую идею времени с отвлечением от последовательности идей в моем духе, которое протекает единообразно и сопричастно всему сущему, я терялся и путался в безвыходных затруднениях"<sup>25</sup>. Процесс отражения времени превращался, таким образом, в чистую игру представлений, и никакие объективные критерии истинности идей времени для Беркли не существовали.

Последовательно агностицистскую позицию в вопросе о детерминации отражения времени занимал Д. Юм. Согласно концепции Юма, время представляет собою лишь некоторый феномен мира ощущений и идей. "... Из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени, время же само по себе никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом"<sup>26</sup>. Порождение идей времени осуществляется в нашем уме как созерцание последовательности и длительности ощущений и представлений. Обнаружить объективную основу понимания времени, по Юму, невозможно, ибо у нас нет критериев, позволяющих судить о совпадении наших впечатлений и окружающего нас мира. "Но хотя невозможно показать то впечатление, от которого происходит идея времени, не заполненного изменяющимся существованием, однако мы легко можем указать те явления, которые заставляют нас воображать, будто у нас есть такая идея. Мы замечаем, что в нашем уме происходит постоянное чередование впечатлений, в силу этого идея времени у нас всегда налицо"<sup>27</sup>. Если бы время существовало в виде беспредельной длительности и последовательности объективных процессов, оно осталось бы непознаваемым для человека, поскольку ум по природе своей конечен и, следовательно, неспособен к познанию бесконечного времени, - заканчивает Юм свою агностицистскую интерпретацию детерминации познания времени.

<sup>25</sup> Дж. Беркли. Трактат о начале человеческого знания. СПб., 1905, с. 142.

<sup>26</sup> Д. Юм. Сочинения. Т. I. М., 1965, с. 127.

<sup>27</sup> Д. Юм, указ. соч., с. 160.

Как реакция на неполноту и несовершенство концепций эмпириков, возникли рационалистские трактовки детерминации отражения времени, усматривающие единственный источник "идеи времени" в интеллекте человека. Яркий представитель рационализма Р. Декарт выдвинул тезис о врожденном характере идей времени. По мнению Декарта, никакой чувственный опыт не в состоянии раскрыть то, что действительно принадлежит вещам как таковым; по мнению Декарта, все черты окружающей действительности, обнаруживаемые нами посредством чувств, изменчивы и преходящи. Поэтому подлинная сущность вещей, в том числе и их развертывание во времени, постигается только разумом - единственным источником истинных идей. Многие из основных понятий разума /например, идеи бытия, бога, телесности и структурности тел и т.д./, в том числе и идея времени, были, по мнению Декарта, заданы человеку от рождения готовыми, врожденными категориями. Сама идея априоризма, конечно, не отрицала всякого значения чувственного опыта, но любые критерии истинности идеи времени мыслились только как врожденные. "Одни качества или атрибуты даны в самих вещах, другие же только в нашем мышлении. Так, время, которое мы отличаем от длительности, взятой вообще, и называем числом движения, есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим"<sup>28</sup>.

Сама по себе Декартова концепция врожденности идеи времени была сугубо ошибочной, но для современной науки она не кажется абсурдной. Ведь мы всегда опираемся на знание времени, полученное нами от прошлых поколений, а некоторые сведения времени получаем при рождении в виде определенного набора безусловных рефлексов, внутриорганической физиологической ритмики и задатков возрастных способностей познания времени. Декартово понимание врожденности идей времени, конечно, далеко от современного, поскольку биологические и социальные науки в эпоху Декарта еще не были знакомы ни с генетикой, ни с социальным запрограммированием развития психической деятельности индивида. Идея врожденности, по Декарту, предполагала, в первую очередь, допытную, "гарантированную" богом истинность идеи времени в уме человека.

На позициях рационалистского априоризма стоял и другой

---

<sup>28</sup> Р. Декарт. Начала философии. - Антология мировой философии. Т. 2. М., 1970, с. 251.

выдающийся исследователь - В.Г. Лейбниц. Идея времени, по Лейбницу, не постоянно присутствующее в уме понятие, а врожденная интеллектуальная способность. В отличие от философии Декарта, априоризм Лейбница носит диалектический характер.

Необходимо отметить, что в своей трактовке Лейбниц решительно отрицает абсолютность и субстанциональность времени<sup>29</sup>. В противоположность Ньютону, Лейбниц стремится истолковать время и пространство как некие законы соотношений вещей и явлений. Во времени он видит закон смены состояний, закон изменений. Время есть некий порядок по отношению к последовательным положениям вещей, порядок изменчивых возможностей. Истолковывая сущность пространства и времени как законы сосуществования и последовательности явлений, Лейбниц делает крупный шаг вперед в изучении диалектики пространства и времени.

Но с другой стороны, пространство и время, по Лейбницу, суть особые формы проявления духовных сущностей, монад и, следовательно, к ним не применим принцип объективности в смысле материальности. Материя для Лейбница является лишь плоской связью между монадами, имеющими только идеальное существование и составляющими элементы всех вещей.

Отрицая ньютоновское понимание объективности времени, он предполагает, что "пространство, как и время само по себе представляет нечто идеальное".<sup>30</sup>

В объективно-идеалистическом духе излагает Лейбниц и проблему детерминации отражения времени. Процесс познания времени базируется у Лейбница на его учении об идеальных монадах, психическая /представляющая/ деятельность которых выступает как определенность действительного бытия. Соответственно такому учению, пространство и время являются способами упорядочения представлений в субъекте-субстанции. Порядок телесных вещей или материальных феноменов предполагает порядок в мире монад. Не будь упорядоченности в представлениях монад, не возникли бы и феномены пространства и времени. Поскольку человеческая душа является одним из определенных элементов в иерархии монад, то детерминация понимания времени оказывается имманентной обусловленностью со своей бытийной представляющей деятельности.

<sup>29</sup> Точка зрения абсолютного пространства и времени оспаривались до Лейбница частично Гоббсом и Спинозой.

<sup>30</sup> Г.В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М.-Л., 1936, с. 114.

Учение о врожденности понимания времени выступает у Лейбница уже в гораздо более смягченном варианте нежели у Декарта. Врожденная идея времени, по Лейбницу, находится в нашем уме не в готовом виде, а в эмбриональном неосознанном состоянии, и лишь постепенно развивается в полное осознание времени. Великий диалектик Лейбниц пытался объединить принцип врожденности знания с некоторыми элементами эмпиризма. Чувства необходимы для всех наших действительных знаний, рассуждает он, но они недостаточны для того, чтобы передать нам полностью суть времени, так как чувства всегда приближительны. Отсюда Лейбниц делает вывод о "необходимые истины... должны покоиться на принципах, доказательство которых не зависит от примеров, ... хотя, не будь чувств, нам никогда не пришло бы в голову задумываться над ними"<sup>31</sup>.

Неразрешимость рационалистско-эмпиристской дилеммы обусловленности идеи времени четко понял выдающийся представитель немецкого идеализма И. Кант. Ему было ясно, что идея времени не выводима из чувственного опыта, подобно также тому, как она и на задана в уме человека как априорное понятие, идея. Учение И. Канта о времени существенно изменяло саму концепцию априоризма. В предшествующих философских учениях априоризм касался только рассудка /интеллекта/, а не чувственности<sup>32</sup>. Рационалисты не допускали априорных форм чувственности, поскольку безусловно и необходимо истинное может быть найдено, по их мнению, только в сфере рассудка. Напротив, Кант в своей трактовке времени /и пространства/ применяет понятие априорности к области чувственного восприятия. Ни один из предшественников Канта не обнаруживал априорности чувственного знания. Кант же внутри чувственного знания выделяет определенную область - пространство и время, - которая оказывается, по его утверждению, априорной. Время как условие познания не есть эмпирическое время, и чувственное созерцание времени есть не эмпирическое чувственное созерцание, а лишь его априорная форма. Значит, время так же, как и пространство, рассматривается Кантом как априорная форма всего чувственного восприятия. В то же время он подчеркивает, что эта априорность есть априорность одной только

<sup>31</sup> Г. В. Лейбниц, указ. соч., с. 47.

<sup>32</sup> Философия Канта и современность. М., 1974, с. 34.

формы, а не содержания.

Развивая концепцию чувственного априоризма Кант полностью субъективирует познание времени. Среди вещей, существующих вне и независимо от человека, по мнению Канта, времени нет. Оно имеет значение лишь в сфере того, что Кант называет явлениями и что он относит к субъективной области. "... Если мы возьмем предметы так, как они могут существовать сами по себе, то время есть ничто. Оно имеет объективную значимость только в отношении явлений потому, что именно явления суть вещи, которые мы принимаем за предметы наших чувств, но оно уже не объективно, если отвлечься от чувственной природы нашего созерцания..."<sup>33</sup> В то же время Кант не считал время каким-то произвольным порождением нашего сознания. Но, говоря об объективной значимости времени, Кант имел в виду лишь его общезначимость в сфере чувственных наглядных представлений. "Время следует считать действительным, - объясняет Кант, - не как объект, а как способ представлять..."<sup>34</sup>

Сформулировав концепцию абсолютной необходимости и всеобщности чувственного априорного времени, Кант практически завершил "трансформацию" ньютоновского абсолютного времени в сферу субъективной познавательной деятельности. Он же, в принципе не отрицая объективного существования внешнего мира, но полагая, что время /как и пространство/ является лишь формой чувственного восприятия, а не свойством самих объектов, окончательно разграничил объективное время и его субъективное отражение. Констатируя априорное происхождение времени как формы чувственности, Кант решает однозначно и проблему его детерминации в пользу врожденности.

Переход к новому этапу изучения детерминации отражения времени был порожден успехами в естественных, особенно в биологических науках, а также все углубляющимися знаниями в области социологии и психологии. Постановка проблемы биологической и социальной детерминации отражения времени была теснейшим образом связана и с общим переходом от механисти-

<sup>33</sup> И. Кант. Соч. в шести томах, т. 3, М., 1964, с. 139.

<sup>34</sup> И. Кант, указ. соч., с. 140.

ческой картины мира к вероятностно-эволюционной.

В рамках эволюционистского стиля мышления развивались и новые взгляды на историческое формирование отражения времени, основными представителями которых оказались Г. Спенсер и М. Гью. Определенное значение имела идея исторического изменения понимания времени, резко противопоставленная механистическому учению об абсолютности и неизменности, вместе с тем и априорности восприятия времени<sup>35</sup>. Объектом принципиальной критики оказалась кантианская концепция, главным аргументом против которой стал именно факт изменчивости отражения времени<sup>36</sup>.

Однако для новых буржуазно-социологических концепций исторического развития отражения времени было характерным редуccionистское употребление моделей эволюции живой природы. Дело в том, что эволюционные взгляды, пришедшие на смену статическо-механистическому пониманию мира, доминировали преимущественно в биологии, тогда как проблемой детерминации отражения времени занимались, главным образом, психологи и социологи. Поскольку сама проблема требует именно генетического подхода, то многие авторы, апеллируя к биологическому знанию, пытались представить исторический, а также и возрастной генезис отражения времени аналогами биологической эволюции. Такое перенесение биологической модели эволюции в область социальных наук можно квалифицировать как сугубо редуccionистский прием, позволяющий неправильно отождествлять биологические и социальные явления. Сущность такого биологического редуccionизма заключалась в поисках аналогий между общественным или психическим развитием и эволюцией всевозможных живых систем. Социально-историческое развитие высших психических функций, в том числе и осознание времени, понималось в биологическом редуccionизме как высшая форма биологической эволюции.

"... Сознание времени", - пишет Г. Спенсер, - должно изменяться, сообразно с ростом, строением и функциональной деятельностью /организма/, масштабы индивидуальной ориентации во времени определяются физиологическими ритмами и ритмом переместительных отправлений"<sup>37</sup>. Человеческое сознание

<sup>35</sup> Г. Спенсер. Основания психологии. Т.3.СПб., 1876, с. 218-222.

<sup>36</sup> М.Гью. Происхождение идей времени. СПб., 1899.

<sup>37</sup> Г. Спенсер, Основания психологии, с. 224.

времени отличается от животного лишь тем обстоятельством, что восприятие /*perception*/ почти переходит здесь в представление /*conception*/<sup>38</sup>, а основная особенность данной формы восприятия времени состоит в способности классифицировать ощущаемые отношения последовательных положений<sup>39</sup>. Историческое, социально-культурное развитие отражения времени рассматривается Спенсером как аналог биологической эволюции, и поэтому социальная детерминация приобретает у него значение особого рода биологической детерминации.

Существенным признаком подобного типа мышления оказалось пренебрежение передовыми вероятностно-статистическими моделями эволюции и тяготение к механистическим схемам<sup>40</sup>. Для механистических схем характерно изображение эволюции как жестко детерминированного процесса,<sup>41</sup> как процесса механической дифференциации и интеграции.<sup>42</sup>

Итак, Спенсер излагает сущность исторического развития понимания времени как приспособление человечества ко все более длительным периодам своей деятельности. Он пишет: "Всякий шаг вперед в познании последовательностей более и более долгих продолжительностей предполагает приспособление нового ряда внутренних отношений к новому ряду внешних отношений, - т.е. предполагает новый, прибавочный ряд жизненных деятельностей, предполагает увеличение числа и разнородностей комбинированных перемен, составляющих жизнь"...<sup>43</sup> Единственная разница в познании времени дикарем и цивилизованным человеком состоит, по Спенсеру, в том, что цивилизованный человек умеет достигать целей в рамках все более длительных периодов времени, благодаря чему он оказывается более приспособленным к жизни.

Объяснить детерминацию отражения времени человеком с помощью моделей эволюции живой природы пытался и Гюйо. "Идея

<sup>38</sup> Г. Спенсер, Основания психологии, с. 225.

<sup>39</sup> Г. Спенсер, указ. соч., с. 225.

<sup>40</sup> На это обращает внимание В.Г. Кузнецов. Эволюция картины мира. М., 1961, с. 253.

<sup>41</sup> К.М. Завадский. Развитие эволюционной теории после Дарвина, 1859-1920 годы. Л., 1973, с. 15.

<sup>42</sup> А.С. Богомолов. Идея развития в буржуазной философии 19 и 20 в. М., 1962, с. 84.

<sup>43</sup> Г. Спенсер. Основания психологии. Т. 2, СПб., 1976, с. 39.

времени, как и идея пространства, эмпирически есть результат приспособления нашей деятельности и наших желаний к одной и той же... среде".<sup>44</sup> Подобно Спенсеру, Гьюо понимал саму эволюцию как механическую дифференциацию и интеграцию. Согласно такой интерпретации, историческое развитие идей времени заключается, во-первых, в механической дифференциации первоначального смешения в понятиях разницы, сходства, множественности, степени и порядка,<sup>45</sup> и, во-вторых, интеграцию этих понятий в самостоятельную идею времени.<sup>46</sup> Историческое развитие познания времени автор трактует как чисто количественное разделение. Если предъисторическому периоду было присуще двучленное разделение времени /на страдание и деятельность/, то современному человеку свойственно трехчленное разделение его деятельности во времени на прошлое-настоящее-будущее. "Идея о трех частях времени является разрывом сознания. Когда клетки некоторых животных достигают наибольшего роста, они путем деления распадаются на две части: нечто подобное имеет место и в происхождении идей о времени".<sup>47</sup>

Биологически-редукционистская трактовка детерминации отражения времени была теснейшим образом связана с субъективно-идеалистической гносеологией Гьюо. Так, Гьюо трактует идею времени как результат "приспособления человека к неизвестной и, быть может, непознаваемой среде. Что вне нас соответствует тому, что мы называем временем, пространством? Мы это не знаем, но время и пространство не представляет собой совершенно готовых категорий, как бы предшествующих нашей деятельности, нашему уму".<sup>48</sup>

Действительная природа социальной и тем более биологической детерминации отражения времени, конечно, Спенсером и Гьюо не раскрыта. Подобно организмо-центрическому подходу в биологии,<sup>49</sup> социологические исследования детерминации отра-

44 М. Гьюо. Происхождение идей времени, с. 42.

45 Там же, с. 27-32.

46 Там же, с. 33-43.

47 Там же, с. 34.

48 Там же, с. 42.

49 Организмы. - Философская энциклопедия, т. 4. М.: 1967, с. 161.

жения времени были ориентированы на индивидуальное восприятие и понимание времени. Поэтому субъектом отражения времени по-прежнему считался абстрактный, изолированный, созерцающий индивид, а не действующий в конкретных исторических обстоятельствах реальный человек. В подобных учениях историческое развитие понимания времени приравнивалось к умственному созреванию индивида. В то же время нельзя забывать заслуг Спенсера и Гюйо в области критики кантианского априоризма и их попыток реализовать принцип развития в анализе детерминации отражения времени.

Против кантианской априорной трактовки познания времени резко выступал позитивист-эмпириокритик Э. Мах. Мах подчеркивал эмпирическую основу восприятия и познания времени и неоднократно говорил об их биологической обусловленности. Однако его концепция отражения человеком времени скована рамками субъективно-идеалистической гносеологии, где т.н. "элементы мира" отождествлены с "элементами опыта", а все сущее объясняется ощущением.

Э. Мах рассматривал ощущение времени как взаимовлияние т.н. физического /метрического/ и физиологического времени, причем это влияние, конечно, нельзя понимать как отражение человеком времени объективной реальности. Как физиологическое, так и физическое время оказываются лишь двумя сторонами "элементов опыта", т.е. ощущений субъекта. "... Время и пространство суть особые зависимости физических элементов друг от друга",<sup>50</sup> - пишет Мах. Но поскольку эти "элементы" в гносеологии Маха лишь ощущения субъекта и поскольку зависимость физических элементов друг от друга не может существовать вне человека, до человека, до органической материи, то Мах не признает объективности времени как зависимости и физических элементов.<sup>51</sup>

Особого внимания Маха в связи с изучением т.н. физиологического времени заслужила биологическая детерминация отражения времени. Физиологическому времени, которое Мах называет еще и "воззрением времени", соответствует ощущение времени индивидом как биологическим существом. "В настоящее время

<sup>50</sup> Э. Мах. Познание и заблуждение. М., 1909, с. 422.

<sup>51</sup> В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 185.

вряд ли возможно сомневаться, - пишет Мах, - что воззрение времени обусловлено наследственной нашей телесной организацией<sup>52</sup>. Среди наследственных факторов отражения времени Мах называет такие психические явления, как память, внимание и фантазию, а также разные физиологические ритмы /например, пищеварение/. Интересно отметить, что Мах признает возрастные особенности отражения времени. "... Мы вовсе еще не утверждаем, что воззрения пространства и времени бывает развиты у человека вполне и до полной ясности с момента его рождения"<sup>53</sup>. Но в своем учении об онтогенетическом развитии отражения времени Мах следует традиции редукционизма. Мах признает зависимость прижизненного осуществления физиологического времени только от биологических потребностей человека /хотя в числе последних он рассматривает, главным образом, психические процессы/. Далее, формирование высшего уровня отражения времени, - его хронометрического понятия, - Мах трактует как "присоединение к физиологическому времени опыта над временными соотношениями физических процессов"<sup>54</sup>. В своей критике Маха В.И. Ленин писал: "Учение о пространстве и времени неразрывно связано с решением основного вопроса гносеологии: представляют ли из себя наши ощущения образы тел и вещей, или тела суть комплексы наших ощущений. Мах только путается между тем и другим решением". "Человек не мог бы биологически приспособиться к среде, - продолжает Ленин, - если бы его ощущения не давали ему объективно-правильного представления о ней"<sup>55</sup>.

Верно отмечая определенную роль биологических факторов в отражении человеком времени, Мах пытался анализировать проявление этих факторов в свете своего субъективно-идеалистического принципа "экономии мышления" и "нейтральных элементов опыта". Он не делает различия между эмпирическими и рациональными аспектами, и, что самое важное, объективными основами и психическими особенностями отражения человеком времени. Мах практически не освещает выдвинутой им на передний план проблемы биологической обусловленности отражения време-

<sup>52</sup> Э. Мах, указ. соч., с. 423.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> В.И. Ленин, указ. соч., с. 185.

ни, понимая под биологической детерминацией лишь разные психические явления.

В современной науке изучение категории времени ведется весьма интенсивно, в связи с чем все более актуальной становится проблема человеческого времени<sup>56</sup>. Вопросы детерминированного образа человеческого времени могут быть решены сейчас только с позиции междисциплинарного подхода под эгидой философской науки. Одним из центральных аспектов новизны, полученной в результате междисциплинарного синтеза, является знание о том, что человек способен к активному целесообразному отражению времени объективной действительности, благодаря наличию программирующей /детерминирующей/ это отражение системы "памяти". В таких детерминирующих "памятях" накоплен как биологический опыт вида *Homo sapiens* /биологическая "память"/, так и социальный опыт общественной практики /социальная "память"/. Интерпретация детерминации отражения времени как полиморфного многопорядкового явления основывается на диалектико-материалистическом понимании мира.

В западной философии получили распространение идеалистические концепции антропоморфности времени. Существенные методологико-гносеологические ошибки этой концепции заключаются, во-первых, в субъективации отражения времени; во-вторых, в недопонимании единства универсальности и многообразия свойств времени; в-третьих, в абсолютизации какого-либо одного компонента - биологического или социального - в детерминации отражения времени.

Эти ошибочные положения современных буржуазных авторов основываются на своеобразии трактовки познания времени в ранней западно-европейской философии. Резюмируя изложенные нами выше трактовки детерминации отражения времени /"спор" рационалистов и эмпиристов XVIII в. и редукционизм XIX в./ необходимо определить характерные черты этого мышления. Во-первых, понимание и восприятие субъектом времени противопоставлялись временной упорядоченности объективной действительности. При этом авторы исповедовали либо агностицизм, отвергающий способность субъекта к адекватному отражению мира, либо априоризм, интерпретирующий самое время как самопо-

<sup>56</sup> А.М. Аарелайд, Категория времени в современной науке и проблема человеческого времени. - Известия АН ЭССР, 3, 1978, Общественные науки.

рождаемую познавательную способность человека. Во-вторых, время объективного мира отождествлялось с одной его формой, необходимой для измерения движения в механике; те способы ориентации человека во времени, которые не совпадали с механической формой /например, психическое время/, считались псевдоотражением объективного времени. Детерминация отражения времени часто понималась как комплекс психических факторов, искажающих правдоподобное восприятие и понимание времени. В-третьих, в рамках метафизического упрощения суть такой детерминации трактовалась однопорядкового. На основе абсолютизации какого одного фактора в такой полиморфной обусловленности возникли определенные редукционистские подходы /биологический редукционизм Спенсера-Гьюйо, психологический редукционизм и т.д./.

Очевидна аналогия между современными концепциями антропоморфности времени и идеалистическими учениями прошлого.

В заключение следует отметить, что в связи с интенсивным изучением единства универсальности и многопорядковости времени объективного мира все более актуальными становятся исследования временной ориентации самого человека. В свете данных современных наук человеческое отражение времени рассматривается как активное, объективно-детерминированное, полиморфно-синтетическое явление. Длительный историко-философский путь, предшествовавший формированию такого взгляда, изобилует различного рода гносеологическими трудностями. Но современное представление о человеческом времени было бы невозможно без агностицизма Беркли-Юма, априоризма Канта, редукционизма Спенсера-Гьюйо. Тем не менее философское наследие надо расценивать как исторический необходимый, но уже пройденный этап. Всякие попытки реставрировать былые механистические и субъективистские схемы - бесполезное дело.

## К ВОПРОСУ О "РАЦИОНАЛЬНОМ" ОБЪЯСНЕНИИ В ИСТОРИИ

А.А. Порк

Цель настоящей статьи - высказать некоторые соображения относительно проблемы так называемого "рационального" объяснения в истории. Понятие "рационального" объяснения уже анализировалось в нашей философской литературе<sup>1</sup>. Известно, что в буржуазной литературе, в частности, в рамках аналитической философии истории за последние тридцать-сорок лет вышло довольно много литературы по проблемам исторического объяснения вообще, "рационального" объяснения в истории, в частности<sup>2</sup>. Критическому анализу данной литературы, а также разработке вопросов исторического объяснения в позитивном, марксистском плане посвящены многие работы советских авторов<sup>3</sup>.

Как известно, спор об исторических объяснениях в аналитической философии истории в течение многих лет велся между сторонниками Гемпеля и Дрэй, хотя почти каждый участник дискуссии пытался разработать свою концепцию исторического объяснения, критикуя взгляды и Гемпеля и Дрэй. Имена последних по-прежнему являются символами противоположных подходов к историческому объяснению.

К. Гемпель /вместе с К. Поппером/ является автором так называемой теории "охватывающего закона". Ярче всего их кон-

<sup>1</sup> И.С. Кон. К спорам о логике исторического объяснения. - В кн.: Философские проблемы исторической науки. М., 1966; И.В. Петров. Причинность в исторической науке. Томск, 1972, и др.

<sup>2</sup> P. Gardiner. The Nature of Historical Explanation. Oxford, 1968; W.H. Dray. Laws and Explanation in History. Oxford, 1957; F. Newman. Explanation by Description. The Hague, 1968; Philosophical Analysis and History. N. Y., 1966; Theories of History. Glencoe. Ill., 1959; Ideas of History. Vol. 2. N. Y. 1969; Essays in Explanation and Understanding. Dordrecht. Boston, 1976.  
У. Дрэй. Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке. - В кн.: Философия и методология истории. М., 1977; К. Гемпель. Мотивы и "охватывающие" законы в историческом объяснении. - Там же.

<sup>3</sup> В.И. Салов. Историзм и современная буржуазная историография. М., 1977; В.В. Иванов. Соотношение истории и современности как методологическая проблема. М., 1973; А.И. Уваров. Гносеологический анализ теории в исторической науке. Калинин, 1973; Э.К. Огундове. Проблемы научного объяснения в исторической науке. Автореф. канд.дисс. ЛГУ, 1975 и др.

цепция проявляется в изображении дедуктивной модели научного объяснения. Согласно этой модели в объяснении объясняемое положение /экспланандум/ дедуцируется из объясняющих положений /эксплананс/, которые включают совокупность законов науки и совокупность формулировок об antecedentных фактуальных условиях.<sup>4</sup> Согласно позиции раннего Гемпеля, в истории мы обычно находим не полноценные научные объяснения, а "объяснительные наброски" (sketch)<sup>5</sup>.

Со временем К. Гемпель несколько модифицировал свои взгляды.<sup>6</sup>

Что касается Дрэя, то он предлагал "модель" объяснения через "непрерывную серию событий"<sup>7</sup>, которая во многом редуцирует объяснение к описанию. Нас же в данной связи интересует прежде всего идея Дрэя о так называемых "рациональных" объяснениях, согласно которым в истории пытаются установить связь между действиями "агента" и его верованиями и мотивами<sup>8</sup>.

В семидесятые годы Г. Адельман предпринял попытку перенести тяжесть проблематики "рационального" объяснения на обсуждение схем рассуждения исторических "агентов", исторических деятелей. Так он, вопреки установившимся традициям аналитической философии истории, пытается говорить о "модели Гемпеля-Дрэя". Рассмотрим его аргументы немного ближе<sup>9</sup>.

В первой части нашей работы мы попытаемся дать обзор некоторых моментов концепции Адельмана. Вторая часть статьи посвящена критическому обсуждению взглядов Адельмана. В третьей части мы предлагаем некоторые идеи нашей собственной концепции "рационального" объяснения в истории.

<sup>4</sup> См., напр., Е.П. Никитин. Объяснение - функция науки. М., 1970, с. 136.

<sup>5</sup> См., напр., И.С. Кон. К спорам о логике исторического объяснения, с. 268.

<sup>6</sup> И.С. Кон. К спорам о логике исторического объяснения, с. 272.

<sup>7</sup> У.Н. Дрей. Laws and Explanation in History, pp. 66-72. См. также: У. Дрей. Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке, с. 37-38.

<sup>8</sup> У.Н. Дрей. Laws and Explanation in History, p. 108.

<sup>9</sup> Н. Адельман. Rational Explanation Reconsidered: Case Studies and the Hempel-Dray Model. - "History and Theory", 1974, vol. 13, pp. 208-224.

Адельман выдвигает четыре положения, которые он пытается доказать в своей работе: 1/ модели рационального объяснения, предложенные Гемпелем и Дрэйем, не соответствуют примерам рациональных объяснений, которые они сами выбирали, 2/ несмотря на длительный спор, сходство между их моделями важнее, чем различия, в частности, они разделяют общее предположение, что модель "рационального" объяснения базируется на специфической парадигме принятия решений. Согласно этой парадигме для действия умышленно выбирается лучшая альтернатива, 3/ детальный анализ указанных примеров ведет к другой парадигме принятия решений. Эту парадигму Адельман называет парадигмой решений "благоприятности" (*opportune decision*), противопоставляя ее парадигме рациональных умышленных выбирающих решений, 4/ указанная парадигма решений "благоприятности", в свою очередь, указывает на новую модель рационального объяснения.<sup>10</sup>

Адельман отмечает, что и Гемпель и Дрэй имеют в виду объяснение конкретного, единичного акта действия. "Согласно этой парадигме умышленного выбирающего решения, агент, для достижения своих целей, начинает с исследования обстоятельств, чтобы установить доступные средства и возможность этими средствами достичь цели"<sup>11</sup>. Агент оценивает, взвешивает уместность, вероятность отдельных альтернативных возможностей поведения и потом выбирает сознательно лучший акт поведения. Правда, Адельман оговаривает, что Гемпель и Дрэй говорят именно о сознательном выборе. Что же касается всего действия, то Дрэй указывает на тип "мгновенных действий"<sup>12</sup> и Гемпель — на "несознательных рациональных действий", в случае которых рассуждение не должно быть сознательным. В этих случаях, согласно Гемпелю, действия основываются на уже выработанных стереотипах. "Наш центральный вопрос в исследовании рассматриваемых случаев заключается в том, задумываются ли историки, которые предлагают рациональные объяснения, о рациональных действиях как о вызывающих целеустремленное обсуждение альтернатив, в ходе которых такая рациональность

<sup>10</sup> H. Adelman. *Rational Explanation Reconsidered*, p. 208.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>12</sup> W.H. Dray. *Laws and Explanation in History*, p. 123.

определяет выбор наилучшего варианта. Если они думают так, действия являются рациональными, если и только если заключение совершить рассматриваемый поступок является логически производимым из предположения отражающего условия и включающего фактуальные и причинные верования, цели и линии поведения агента. Эксплананс будет включать резюме этого предположения или, как в одной интерпретации Дрэй, резюме только "особенных" верований агента, остальные верования будут понятны<sup>13</sup>. Адельман правильно указывает на то, что и Дрэй и Гемпель рассматривают "рациональное" объяснение как вывод, но только для Гемпеля объяснение устанавливает регулярную связь между условиями в экспланансе и событием, отраженным в экспланандуме, в то время как для Дрэй объяснение устанавливает просто логическую связь между мыслями в экспланансе и действиями, которые следуют. "Итак, связь в гемпелевской модели является просто охватывающим законом типа "Если..., то..." в то время как для Дрэй это является связывающим принципом типа "Если..., то делать..." (If..., then do...)"<sup>14</sup>.

Адельман анализирует примеры "рациональных объяснений", приведенных Дрэем и Гемпелем в их работах. Он довольно саркастически отмечает, что существует много вопросов, "которые вообще не обсуждались обоими авторами. Среди них точная спецификация экспланандума и формулировка хотя бы одного охватывающего закона или связывающего принципа, которые, по заявлению авторов, содержатся в объясняющем расчете"<sup>15</sup>. Сам Адельман пытается вначале дать "модели Дрэй-Гемпеля" более наглядную и точную формулировку, а затем предпринимает попытку опровергнуть ее. Рассуждение (calculation) агента согласно "модели рационального выбора", /т.е. "модели Дрэй-Гемпеля"/ Адельман представляет следующим образом:<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Н. Adelman. Op.cit., p. 210.

<sup>14</sup> Ibid., p. 211. Мысли о существовании "правил поведения" и "законах поведения" высказываются во многих современных работах. См. напр. композицию законов поведения агентов в J.H. Fetzer. On the Historical Explanation of Unique Events. - "Theory and Decision", 1975, vol. 6, pp. 95-96.

<sup>15</sup> Н. Adelman. Op.cit., p. 215.

<sup>16</sup> Ibid., p. 215.

1. Положение о целях.
2. Положение об обстоятельствах "заднего плана".
3. Фактуальное рассуждение о возможных действиях для достижения целей при данных обстоятельствах.
4. "Вытекающее" (consequential) рассуждение о побочных и последующих эффектах каждого возможного действия.
5. "Вытекающее" рассуждение о вероятности каждого такого эффекта и о целях, возникающих вследствие каждого действия.
6. Оценочное рассуждение в соответствии с нормами рассуждений агента:
  - а/ об уместности различных цель-средства комбинаций,
  - б/ приемлемость различных цель-средства комбинаций в смысле их уместности, вероятности и степени убедительности.

Далее Адельман анализирует примеры исторических "рациональных" объяснений, приведенных Гемпелем и Дрэм в рамках вышеприведенной схемы. Возьмем в качестве примера лишь анализ Адельманом взглядов Дрэй.

В книге "Законы и объяснение в истории" Дрэй привел в качестве примера исторического "рационального объяснения" объяснение Тревелином поведения Людовика XIV в 1688 году. Тревелин спрашивает, почему Людовик снял военный нажим с Голландии летом 1688 года, дав тем самым Вильгельму Оранскому возможность вторгнуться в Англию. Тревелин объясняет это рядом соображений Людовика: Людовик был раздражен поведением английского короля Джэмса, который отказался от его помощи и советов. Людовик надеялся, что в Англии начнется длительная гражданская война и в это время он сможет легко завоевать Европу.

Как было сказано выше, Дрэй полагает, что, объясняя, Тревелин пытается просто показать, что действия Людовика были рациональными с точки зрения самого Людовика. Что же касается правильности и научности самого объяснения, предложенного Тревелином, то оставим данный вопрос в стороне, поскольку нас здесь интересует прежде всего логико-гносеологическая проблема.

Идея Адельмана заключается в том, что объяснение, данное Тревелином, и отмеченное Дрэм, невозможно "поместить" в рамки "модели рационального выбора". Пример Тревелина-Дрэй

Можно, по мнению Адельмана, изобразить следующей схемой<sup>17</sup>:

I. Цели:

а/ Ближайшие: нейтрализация Англии посредством внутренних ссор.

Дополнительная: месть Джемсу.

б/ Промежуточные: поражение императора Германии Леопольда.

в/ Дальний прицел: завоевание Европы.

II. Линии действия /policies/ или ограничивающие условия завоевание Европы легким путем /at leisure/.

III. Обстоятельства:

а/ /Подразумеваемый/ франко-Английский союз как "задний план".

б/ Отказ Джемса от помощи и совета своего французского патрона.

в/ Зависимость всей внешней политики Джемса от его дружбы с Людовиком.

IV. "Вытекающее" рассуждение:

а/ Если снять военный нажим с Голландии, можно ожидать длительной гражданской войны между Вильгельмом и Джемсом.

б/ Голландцы будут убраны с дороги, Англия будет нейтрализована, и Людовик будет иметь хорошую возможность для завоевания.

Адельман полагает, что приведенная схема доказывает ошибочность рассуждений Дрэя и Гемпеля. Согласно утверждению Дрэя, рассуждение "агента" должно быть об альтернативных средствах достижения цели. Но Адельман думает, что нет рассуждения о том, какие средства принимать. "Обсуждение скорее касается того, каким путем обстоятельства являются благоприятными для данного действия, если агент имеет такие цели и ожидаемые результаты определенно согласуются с целями агента"<sup>18</sup>.

Мы привели лишь анализ Адельманом примера Дрэя. Как было отмечено, сходным же образом он анализирует взгляды Гемпеля. Кратко мысль Адельмана заключается в том, что в исторических

<sup>17</sup> Ibid., pp. 216-217; По той же схеме Адельман анализирует пример Гемпеля, взятый из автобиографии О фон. Бисмарка.

<sup>18</sup> Ibid., pp. 217-218.

"рациональных" объяснениях агент изображается как стоящий перед вопросом, являются ли условия благоприятными для достижения его цели, а не как стоящий перед вопросом, какие средства выбирать. Рассуждение агента можно назвать скорее всего "рассуждением о возможности, а не рассуждением о выборе"<sup>19</sup>.

Довольно ярко передает мысли Адельмана рассуждение на конкретном уровне, где отмечается, что в случае с Людовиком "Людовик изображается лелеющим двадцатилетнюю мечту о завоевании Европы, для осуществления которой до сих пор не возникло возможностей... Отказ Джемса от помощи и совета своего французского патрона дает Людовику возможность прервать союз с Джемсом и снять военный нажим с Голландии, ведущей, как он надеялся, к конфликту между Вильгельмом и Джемсом"<sup>20</sup>. Ожидаемым результатом для Людовика является возможность подчинить себе Европу. Словом, "рассуждение не является взвешиванием альтернативных средств, а сравнением целей действия с представляемыми последствиями"<sup>21</sup>.

Три аспекта действия, предпринимаемых историческим агентом и связанных с обстоятельствами, Адельман видит в следующем<sup>22</sup>:

1/ Существовали обстоятельства, которые предотвратили возникновение предыдущей возможности действия.

2/ Намеряемое действие должно проистекать из новых обстоятельств.

3/ Должны существовать обстоятельства, которые подтверждают ожидания последствий, требуемые для достижения целей агента.

Адельман подчеркивает, что рациональное рассуждение агента не должно быть сознательным. Сознательным должно быть осознание того, что имеется возможность действовать. Рассуждение, подтверждающее, что имеется возможность действовать, не должно, по мнению Адельмана, быть сознательным.

Адельман утверждает, что в схеме Гемпеля-Дрэн предполагается, что линии поведения, возможные варианты политики яв-

19 Н. Adelman. Op.cit., p.219.

20 Ibid., p. 219.

21 Ibid., p. 221.

22 Ibid., p. 221.

ляются заранее данными величинами, которые не меняются в процессе принятия решения действовать. /Надо отметить, что у нас не создается такого впечатления при чтении работ Гемпеля и Дрэй/. Согласно же схеме самого Адельмана "нет необходимости предполагать заранее существующих неизменных линий поведения в парадигме подходящих решений"<sup>23</sup>. Решения действовать и решения о линиях поведения, вариантах политики делаются одновременно.

Довольно узко трактует Адельман понятие логического рассуждения. По его мнению, рассуждение в примерах "рационального" объяснения не является логическим рассуждением, а оценкой последствий. По нашему мнению, оценка последствий и логическое рассуждение не являются исключющими друг друга понятиями.

В конце концов парадигма "решений благоприятности" (the paradigm of oportune decision) или "решений возможности" приобретает следующий вид<sup>24</sup>:

- 1/ Цели: ближайшие, промежуточные и дальнего прицела.
- 2/ Линии поведения: условия или ограничения целей.
- 3/ Фактуальные верования: предыдущие обстоятельства, мешающие достижению целей, новые обстоятельства, которые облегчают достижение целей агента, обстоятельства, которые продолжают существовать и поддерживают ожидание отдельных последствий.
- 4/ Ожидаемые последствия: рассуждение как сделанное решение будет способствовать достижению целей.

Исходя из приведенной парадигмы, Адельман отвергает тезисы, что экспланандум и эксплананс логически связаны либо принципом "Если..., то делать..." или "охватывающим законом" "Если..., то...". Он пишет, что "рациональное объяснение вообще не связывает эксплананс с экспланандумом. В самом деле оно заполняет пробелы в экспланандуме, представляя эксплананс, который имеет характеристики парадигмы решения о благоприятности и устанавливает, что решение было рациональным. Это решение является рациональным, если ожидаемые последствия были совместимыми с целями агента, если верования были совместимы с системой верований агента, и если агент в

<sup>23</sup> H. Adelman. Op.cit., p. 221.

<sup>24</sup> Ibid., p. 222.

это время и в этом положении мог иметь такие цели и верования"<sup>25</sup>.

Адельман правильно отмечает, что в примерах речь идет об объяснении решения действовать, а не об объяснении самого поступка. Кроме объяснения, почему агент решил так поступать, можно еще объяснить, почему поступок был удачным. Объяснения решений могут быть нужны для усовершенствования объяснений поступков, отмечает Адельман.

Последние мысли Адельмана во многом ослабили впечатление о крайнем радикализме философа из Йоркского университета, стремящегося пересмотреть основные положения концепции "рационального" объяснения. Адельман также оговаривает, что вопрос о том, можно ли "решения о благоприятности" отождествлять со всеми "решениями сделать" требует дальнейшего исследования"<sup>26</sup>.

Адельман полагает, что его анализ доказывает существование другой парадигмы "рационального" объяснения в работах историков и наличие логики другого типа в процессе обдумывания подобных объяснений, ибо "логическая структура модели рационального объяснения, действительно используемая историками, не изображает решение как заключение формально-логического рассуждения. Вернее, логическая структура модели базируется на анализе разъединений в экспланандуме, эксплананс вводит связи. Логическая структура не изображает связи между экспланандумом и экспланансом. Скорее, это логика пропозиционального соответствия, чем пропозициональной связи"<sup>27</sup>. К сожалению, Адельман не дает более детального описания своей логической концепции, вследствие чего ее трудно анализировать.

---

<sup>25</sup> Ibid., pp. 222-223. Адельман не указывает на то, что Дрей предлагает и модель "непрерывной серии событий", что во многом ориентировано тоже на "заполнение пробелов". /См. напр. А. П о р к. Методологические вопросы исторической науки в послевоенной англо-американской аналитической философии истории. - В кн.: История и методология истории. Тарту, 1976, с. 22.

<sup>26</sup> H. Adelman. Op.cit., p. 223. На наш взгляд, это означает, что Адельман в какой-то степени предупреждает против абсолютизации своей "парадигмы". Но тем не менее он, по нашему мнению, абсолютизирует свою, далеко не одинаково правильную точку зрения /см. с. 19/.

<sup>27</sup> H. Adelman. Op.cit., p. 223.

Существенный вывод Адельманом делается относительно взаимосвязи философии и истории вообще. "Материал других дисциплин, - в настоящем примере работа историков, - должен быть использован как базисный материал для философии больше, чем аргументы и модели других философов"<sup>28</sup>. Данное высказывание особенно интересно, поскольку оно вскрывает взгляды Адельмана на общие задачи философии истории. Здесь налицо стремление учитывать реальное, "повседневное" использование языка в духе лингвистической философии, но видно и стремление содержательного методологического анализа, хотя идеалистически ограниченного.

Э.Н. Лооне в своей статье "Проблема исторического объяснения" различал две "парадигмы" в споре об историческом объяснении. Он пишет, что "К.Г. Гемпель представляет парадигму логического позитивизма... В ней правильным использованием слова "объяснение" считается употребление, зафиксированное исследователем как термин, при этом термины должны быть однозначными... Когда Гемпель определяет термин "объяснение" /соответственно "историческое объяснение"/, то он строит некоторую модель и называет определенным словом объекты, к которым данная модель относится"<sup>29</sup>. Э. Лооне отмечает, что при такой парадигме мы можем поставить вопрос "имеет ли отношение к трудам историков процедура, которую мы называли научным объяснением"<sup>30</sup>.

Противоположными Э. Лооне считает взгляды У. Дрэй. "У. Дрэй представляет парадигму аналитической философии..."<sup>31</sup> Э. Лооне отмечает, что в этом случае исходным является обычное употребление слов. Если таких способов много, то ни одному из них не может быть придан привилегированный статус. А то, что их много, показано соответствующим анализом английского слова "explanation". Далее Э. Лооне пишет, что внутри этой парадигмы "утверждение Дрэй о том, что исто-

<sup>28</sup> Н. Adelman. *Op. cit.*, p. 224.

<sup>29</sup> Э.Н. Лооне, Проблема исторического объяснения. - "Философские науки", 1975, № 6, с. 29.

<sup>30</sup> Там же, с. 30.

<sup>31</sup> Там же, с. 29. Ср. А.Н. Елсуков. Проблема объяснения в социально-экономическом исследовании. - В кн.: Философия, Методология, Наука. М., 1972, с. 221-222.

рики используют слово "объяснение" иначе, чем Гемпель имеет силу аргумента, опровергающего точку зрения последнего<sup>32</sup>.

На наш взгляд, Э. Лооне в общих чертах удачно передает разницу между методами Гемпеля и Дрэй. В некоторых же деталях данная схема вызывает возражения. Например, термин "парадигма" имеет очень широкий спектр значений и ее следовало бы конкретизировать, если уже использовать ее для анализа проблематики объяснения. Дрэй, на наш взгляд, не всегда интересуется тем, как историки используют слово "объяснение", а тем какова логическая и эпистемологическая структура тех процедур историков, которые ему, Дрэй, представляются объяснениями. Неясным остается также выражение Э. Лооне "ни одному из них не может быть придан привилегированный статус". Дрэй как раз утверждает, что в истории встречаются чаще всего "рациональные" объяснения, следовательно, с точки зрения философии истории, понятие "объяснение" имеет "привилегированную" функцию обозначать "рациональное" объяснение. Подчеркиваем, что возможность такой трактовки появляется прежде всего в силу многозначности понятия "привилегированный статус". В целом же разделение, данное Э. Лооне, вполне удовлетворительно.

Оставляем в стороне вопрос о специфических приемах лингвистического анализа языка и констатируем, что Дрэй, больше чем Гемпелю, присуща тенденция исходить из анализа реальных текстов исторической науки, из анализа реальных процедур историков<sup>33</sup>. Разумеется, и Дрэй, и Гемпель ограничиваются обычно рамками буржуазной исторической науки.

Стремление Адельмана, как было сказано выше, заключается в рассмотрении подходов Гемпеля и Дрэй как одинаково ошибочных. В этой связи интересно отметить, что Адельман пытается и на уровне общеметодологических деклараций отстранить себя и от Дрэй, и от Гемпеля. Это вызывает некоторые трудности, например, если мы попытаемся его взгляды классифицировать, исходя из вышеприведенного разделения Э. Лооне.

Адельман пишет, что функцией его модели объяснения "не

<sup>32</sup> Там же, с. 29-30.

<sup>33</sup> См., напр., W. Dray. Some Causal Accounts of the American Civil War. - "Daedalus", 1962, vol. 91, pp. 578-590.

является только просто типизировать, чем историк действительно занимается, как требовал Дрэй, или предлагать идеальную модель, которой не соответствует ни одна историческая работа. Функция этой модели предлагать реалистическое мерило, в понятиях которого историки могут определить адекватность предлагаемых ими рациональных объяснений. Мерила для определения этой рациональности должны быть сделаны эксплицитными, - мерила, которые не являются редуцируемыми к ценностям и предубеждениям историка"<sup>34</sup>.

С нашей точки зрения, довольно интересно, что Адельман одновременно пытается и подчеркнуть важность исследования реальной практики историков, и то, что философия должна историку что-то предлагать: мерило, критерий и т.д. Это, на наш взгляд, показывает, что Адельман пытается отстранить себя от традиционных установок аналитической философии.

Попытаемся высказать некоторые критические соображения относительно концепции "рационального" объяснения Г. Адельмана. Вместе с тем, неизбежно возникает и проблема о ценности и смысле понятия "рационального" объяснения вообще.

Во-первых, надо отметить, что практически Адельман проводит анализ двух примеров объяснения, взятых из работ Гемпеля и Дрэя. Гемпель и Дрэй, в свою очередь, взяли данные примеры соответственно из работ Бисмарка и Тревелияна. Адельман утверждает, что анализ Гемпеля-Дрэя не соответствует тем примерам из мемуаристики и исторической науки, которые привели сами Гемпель и Дрэй. Но вместе с тем Адельман предлагает и "новую парадигму" исторического "рационального" объяснения вообще, то есть выходит из рамок анализа только объяснений у Бисмарка и Тревелияна. Хотя недостатком работы Адельмана можно считать недостаточно четкое выделение того, что он именно имеет в виду в каждом конкретном случае /схему объяснения у конкретного буржуазного историка, схеме объяснения в буржуазной исторической науке вообще/, интересно как раз исследовать его взгляды в общем плане, применительно ко всей исторической науке. Естественно, что в этом случае первым и главным недостатком концепции Адельмана будет игнорирование вопроса о различиях марксистской и немарксистской исторических наук. Естественно, что объяснения акта поведения конкретного исторического деятеля в марксистской исто-

<sup>34</sup> Н. Adelman. Op.cit., p. 224.

рической науке в конечном счете всегда опираются на известные положения исторического и диалектического материализма: диалектика как метод познания и объяснения, роль личности в истории, определяющая роль общественного бытия и т.д., что невозможно не учитывать, если действительно пытаться изобразить структуру объяснения в истории.

Адельман не учитывает диалектическую гибкость самих таких понятий, как "цель", "фактуальные верования", "ожидаемые последствия" и т.д. Понятия можно определить и интерпретировать по-разному. При этом надо различать еще употребление данных понятий самим историческим деятелем, историком и философом истории, который анализирует текст<sup>35</sup>. Например, Адельман называет завоевание Европы легким путем "линей поведения" Людовика XIV, а другой философ может это называть целью Людовика. Например, Адельман отрицает, что выбор подходящего момента для действия является выбором средств, а при определенном подходе можно и момент времени рассматривать как определенное средство.

Словом, известная метафизичность, абсолютизация своей точки зрения кажутся нам тоже неправильными моментами концепции Адельмана. Но в то же время нет сомнения, что концепция Адельмана отражает схемы некоторых объяснений, данных буржуазными историками. Другое дело, конечно, являются ли эти объяснения и объяснениями в марксистском смысле.

Удалось ли Адельману показать неправильность подходов Гемпеля и Дрэя? Дело, конечно, спорное, но нам кажется, что нет. Для этого ему потребовалось бы точнее анализировать структуру выводов в историческом "рациональном" объяснении, вследствие которого и возникла проблема "охватывающего" закона. Правда, у него имеются ссылки на логику "пропозиционального соответствия", но, к сожалению, он не излагает подробнее логическую структуру объяснения. Что же касается "парадигм рационального выбора" и "решений о благоприятности", то их, на наш взгляд, обе можно интерпретировать на примерах из буржуазной исторической науки. Вопрос о том, какая из парадигм соответствует лучше примерам из работ Тревелляна и

<sup>35</sup> О значениях выражения "А имеет цель В" пишет, напр., П. Гардинер: P. Gardiner. The Nature of Historical Explanation, pp. 120-133.

Бисмарк имеет, на наш взгляд, несколько меньшее значение, чем представляется Адельману. Ведь вопрос прежде всего в разработке более-менее универсальной модели "рационального" объяснения. А то, что в работах историков вообще имеются "рациональные" объяснения, где ссылаются на сознательный рациональный выбор средств или на оценочное рассуждение исторического "агента" /по этим пунктам Адельман полемизировал с Дрэем и Гемпелем/, представляется нам бесспорным<sup>36</sup>.

Вообще, нам кажется, что вопрос заключается в том, что Дрэй /и особенно Гемпель/ обращает главное внимание на логическую структуру "рационального" объяснения, в то время как Адельман занимается в первую очередь разработкой гносеологической структуры. В этом смысле модели Гемпеля-Дрэя и Адельмана являются скорее всего не противоречащими, а дополняющими друг друга в рамках буржуазной философии истории.

В третьей части настоящей работы рассмотрим подробнее некоторые моменты разработки понятия "рационального" объяснения в марксистском плане.

Во-первых, надо отметить, что нам представляются самыми важными вопросами, связанными с концепциями "рационального" объяснения, выяснение сущности самого понятия "рационального" объяснения и постановка вопроса о взаимосвязи "рационального" и исторического объяснения. Вопросы о том, применяются ли в "рациональных" объяснениях ссылки на оценочные рассуждения, на рассуждения о средствах достижения целей и т.д. легче разработать после уточнения исходных формулировок. То, что в рамках марксистской философии возможны различные трактовки понятия "рационального" объяснения, видно хотя бы из статьи В.С. Егоровой и В.Н. Карповича<sup>37</sup>. Можно пытаться разработать понятие "рационального" объяснения, исходя из понятий научного объяснения вообще и исторического объяснения в частности. Указанные же авторы рассматривают "рациональное" объяснение прежде всего как процедуру реконструк-

<sup>36</sup> См. напр., как О. Ллойд Джордж взвешивал и обсуждал различные средства, пути, линии поведения, конечная цель которых была экономическая и политическая стабилизация на Западе и реставрация капитализма в России /К.Б. Виноградов. Дэвид Ллойд Джордж. М., 1970, с. 325-348/.

<sup>37</sup> В.С. Егорова, В.Н. Карпович. К вопросу о логической структуре рациональных объяснений в истории. - "Философские науки", 1977, № 3, с. 142-146.

тивного уровня знания, которое предшествует эмпирическому и теоретическому уровням. Научное же объяснение, как известно, обычно связывает с понятием теоретического уровня знания. На наш взгляд, возможны различные концепции "рационального" и исторического объяснения. Успешной, в конечном счете, оказывается та концепция, которая лучше всего согласуется с реальной практикой исторической науки.

Прежде всего уточним, что мы понимаем под историческим объяснением. Для нас историческое объяснение - это научное объяснение, применяемое в рамках исторической науки и для объяснения какого-то объекта исторической науки. Научное объяснение - это в гносеологическом плане вскрытие сущности объясняемого объекта, путем ссылки на соответствующий закон науки. В логическом плане научное объяснение является выводом, где объясняемое положение /экспланандум/ выводится из объясняющих положений /эксплананса/<sup>38</sup>. Следовательно, если мы понимаем "рациональное" объяснение как вид исторического объяснения, то оно вследствие такого понимания окажется для нас и видом научного объяснения.

Можно спросить, в чем же заключается для нас специфика исторического объяснения. На наш взгляд, специфика исторического объяснения заключается в том, что в истории чаще применяются отдельные логико-гносеологические типы объяснения: индуктивные объяснения через исторические закономерности генезиса явлений. Исторические объяснения "нестрогие", сложные, комплексные, чаще неполные и т.д. Специфика исторического объяснения появляется и на более конкретном уровне: согласно определению исторического объяснения - это конкретный прием вскрытия сущности объектов исторической науки.

Закономерно встает вопрос, какова, в свою очередь, специфика "рационального" исторического объяснения: конкретно-содержательная, гносеологическая или логическая?

Прежде, чем приступить к анализу различных вариантов понимания "рационального" объяснения, сделаем следующее замечание. Дело в том, что в "рациональных" объяснениях очень часто переплетаются задачи выявления истинности, доказательства и самого объяснения. Другими словами, очень часто историк рассуждает так: "Очевидно исторический деятель А имел цель Б, поскольку это объяснил бы путем В, почему он сделал

<sup>38</sup> См. напр. Е.П. Никитин. Объяснения - функция науки. М., 1970, с. II-42.

Г". То есть мы знаем, что "агент" совершил поступок Г, но не знаем, какие были его цели. Например, мы знаем, что Рузвельт стал в конце 1939 года вдруг очень усиленно добиваться мира в Европе, и предполагаем, что его целью было использование Советско-финского конфликта для организации единого фронта империалистических государств против СССР<sup>39</sup>. Здесь же предполагаем, что цели "агента" известны. Исходя из этого рассматриваем логико-гносеологический механизм подобного "рационального объяснения".

Допустим, что в работе историка описывается определенное конкретное действие, например, убийство какого-то претендента на престол или приказ полководца взять город штурмом. Рассмотрим три случая:

А/ Историк, на основе какого-то подлинного источника, приводит рассуждение исторического деятеля, в котором данный деятель объясняет себе, почему надо совершить данное действие, почему определенное действие является рациональным, целесообразным, оптимальным и т.д. Получить подобную информацию можно скорее всего из мемуаров, публичных заявлений и т.д.

Б/ Историк не только приводит рассуждение исторического деятеля, но и добавляет к нему кое-что, анализирует его со своей теоретической точки зрения, "переводит" его на свой теоретический язык. Здесь имеется в виду не чисто лингвистический перевод /который осуществляется на уровне А/, а перевод на более сущностном уровне. Например, если рассуждение в оригинале имеется в какой-то сложной метафорической религиозной терминологии, можно его передать с комментариями, делающими рассуждение более понятным и т.д. На этом уровне историк может заполнять какие-то пробелы в оригинальном тексте, ссылаться на какие-нибудь установленные закономерности мышления данного исторического деятеля и т.д.

Сюда входит и систематизация рассуждения исторического деятеля согласно гносеологическим и логическим представлениям историка. При этом понятия "причинности", "цели", "рациональности" и т.д. исторического деятеля и историка не обяза-

<sup>39</sup> См., напр., Н.Н. Яковлев, Франклин Рузвельт - человек и политик. М., 1969, с. 341. О том, что цель исторического "агента" часто не ясна, писал и Э.Рюдинг (E. Ryding, The Concept "Cause" as Used in Historical Explanation. Lund. Gleerup, 1965, p. 69.)

тельно совпадают. Сюда входит, например, систематизация рассуждения исторического деятеля согласно схемам Дрэй, Гемпеля и Адельмана<sup>40</sup>. Но нам кажется, что подобные схемы неизбежно, как было сказано выше; окажутся неполными. Плодотворнее анализировать рассуждения исторических деятелей с точки зрения категорий, групп категорий, пар категорий и т.д. материалистической диалектики, марксистской гносеологии и т.д., не претендуя на полноту изложения в одной схеме. Ведь ясно, что для более-менее адекватного отражения всей логико-гносеологической структуры человеческого мышления придется использовать весь категориальный аппарат материалистической диалектики, логики и гносеологии.

Например, выше применялось понятие "цели". Кажется, что иногда, помимо разделения целей на ближайшие, промежуточные и дальнего прицела /что делает Адельман/, надо еще различать цели абстрактные /типа "жить богато и счастливо"/ и конкретные /типа "достичь повышения заработной платы на 10%"/. Цели исторических деятелей необходимо с содержательной точки зрения разделить на прогрессивные и реакционные, средства можно анализировать с точки зрения морали различных классов и т.д.

В/ Историк не только приводит "внутреннее" рассуждение исторического деятеля с вышеуказанными добавлениями, но и ссылается на "внешние" объективные факторы;<sup>41</sup> на явления, которые не входят в мышление и рассуждение историка. Здесь имеем в виду "внешние" объективные причины, почему исторический деятель вообще рассуждал так; сюда входит объяснение его рассуждения и поведения через "внешние" общесоциологические и исторические закономерности. Здесь делаются ссылки на объективные цели и интересы классов, анализируется индивидуальное поведение на фоне закономерностей и фактов поведения классов и т.д. Другими словами, здесь налицо один конкретный момент проявления диалектики объективного и субъективного в истории.

<sup>40</sup> Здесь речь идет, конечно, о том, что работу историка в деле систематизации продолжает философ истории.

<sup>41</sup> О понятиях "внутреннее" /т.е. мысли "агента"/ и "внешнее" в философии истории, см., напр., W.H. Dray, Theories of Historical Understanding. - "Transactions of the Royal Society of Canada", 1970, Series 4, vol. 8, pp. 273-277.

Естественно, что переход из А в Б, а особенно из Б в В совершается постепенно, здесь невозможно указать точные границы.<sup>42</sup> Данное разделение является прежде всего ориентировочным. Например, если мы анализируем, прогрессивны ли были рассуждения Ивана Грозного о власти монарха в его переписке с А. Курбским, и отмечаем, что они способствовали интересам мелкого дворянства и купеческих слоев, мы в сущности переходим уже от непосредственного анализа мыслей к анализу всего социального контекста данной эпохи.

Подчеркиваем еще раз, что указанные три варианта интересны прежде всего с точки зрения уточнения понятия т.н. "рационального" объяснения. Часто в марксистской исторической науке конкретный поступок индивида объясняется чисто "внешними" закономерностями поведения. Например, решение увеличить объем производства военного назначения, решение увеличить капиталовложения в военно-промышленный комплекс в какой-то империалистической стране можно объяснить закономерностями общей тенденции милитаризации в современном капиталистическом обществе, без ссылки на мысли отдельных политических деятелей.

Рассмотрим некоторые возможности определения и уточнения понятия "рационального" объяснения.

Допустим, что исходим из варианта А и называем его "рациональным" объяснением. В сущности это означает, что мы считаем "рациональным" объяснением то, как исторический деятель сам объяснил себе свой поступок. Здесь возможны два случая. Первое: объяснение, данное историческим деятелем, действительно раскрывает сущность его поступка, удовлетворяет требованиям научного исторического объяснения. Второе: объяснение своего поступка историческим деятелем самому себе не удовлетворяет требованиям научного исторического объяснения, данного на уровне современной марксистской исторической науки. Уже абстрактно можно предположить, что второй вариант является нередким в реальной практике историков.

При вариантах Б и В мы имеем дело с активностью источника, исследователя данного акта поведения исторического деятеля. Здесь тоже можно при каждом варианте различать два случая: объяснение раскрывает сущность и отвечает требованиям научного исторического объяснения или нет.

<sup>42</sup> Ср. В.С. Егорова, В.Н. Карпович. Указ. соч., с. 143.

Следовательно, вырисовывается следующая картина возможных трактовок "рационального" объяснения в рамках наших предположений. Первые три возможности - это обозначать понятием "рационального" объяснения рассуждения в смысле А, Б, В. При этом мы исходим из того, что кажется объяснением историческому деятелю самому, с определенными дополнениями в случаях Б и В. Объяснения, удовлетворяющие требованиям марксистского исторического научного объяснения, попадают тоже под эту категорию, но требованиям указанных вариантов удовлетворяет и объяснение Цезарем себе успеха своих военных действий в Галлии; объяснения, данные средневековыми летописцами, и т.д.

Четвертой возможностью является рассмотрение "рационального" объяснения как вида научного исторического объяснения. В этом случае "рациональное" объяснение должно выполнять следующие требования:

1/ удовлетворять требованиям научного исторического объяснения;

2/ быть объяснением конкретного индивидуального акта действия исторического деятеля;

3/ содержать в эксплицированном положении или положении о мыслях исторического деятеля, почему необходимо, желательно, целесообразно, рационально и т.д. совершить данное действие.

Первый пункт в сущности означает то, что "рациональное" объяснение должно вскрыть сущность поступка исторического деятеля путем ссылки на какой-нибудь закон или законы.

Конечно, и здесь надо подчеркнуть, что указанного типа определения являются прежде всего ориентировочными, что здесь нет смысла добиваться такой строгости, как пытаются сделать участники спора о логическом определении научного объяснения.<sup>43</sup> Например, перечень в пункте 3 является открытым, возможности определить и интерпретировать многие термины в определении различные и т.д.

Учитывая указанные замечания, нам хотелось бы принять вышеприведенное определение "рационального" объяснения. Варианты А, Б, В можно в этом случае рассматривать как некоторые из видов "рационального" объяснения, если они

<sup>43</sup> См., напр., R. Tuomela. Confirmation, Explanation and the Paradoxes of Transitivity. - In: Local Induction. Dordrecht, Boston, 1976, pp. 319-328; B. Cupples. Three Types of Explanation. - "Philosophy of Science", 1977, vol. 44, pp. 387-408.

удовлетворяют требованиям определения "рационального" объяснения, т.е. отражают закономерности, сущность акта действия. Надо подчеркнуть, что наше решение не претендует на окончательность. Оно кажется нам наиболее приемлемым в рамках настоящих предпосылок, в рамках данной классификации. Вполне возможно, что можно построить другие внутренние непротиворечивые классификации. Можно трактовать понятие "рационального" объяснения как не имеющее ничего общего с понятием научного объяснения, а являющееся прямо противоположным ему. Но нам кажется, что с марксистской точки зрения плодотворнее всего пытаться разработать специальную теорию "рационального" объяснения в рамках общей теории научного объяснения вообще и исторического научного объяснения в частности. Тем не менее в данной связи целесообразно подчеркнуть, что к идеализму или материализму исследователей ведет не более или менее узкая трактовка отдельного понятия, а общая философская, мировоззренческая и историческая концепция.

В заключение надо указать на еще одну проблему. "Рациональное" объяснение, как и историческое объяснение, - явления комплексные и сложные. Это проявляется сразу, если попытаться привести реальные примеры "рационального" объяснения из работ историков. Сразу возникает целый ряд проблем: что понимать под понятиями "закон"<sup>44</sup>, "исторический закон"<sup>45</sup>, "закон мышления", "рациональность", "цель", "акт поведения", "сущность". Общие определения многих из этих понятий и категорий известны из классических положений диалектического и исторического материализма, из работ классиков марксизма-ленинизма, но тем не менее в нюансах при приведении примеров возникают проблемы. При определении же целого ряда терминов ведутся споры.

В свете вышесказанного надо отметить, что обсуждение понятия "рационального" объяснения можно в известном смысле "редуцировать" к обсуждению роли многих других понятий в познавательной деятельности историков. Во-вторых: надо отметить, что иногда исследователями не осознается то, каким

<sup>44</sup> См. напр. И.З. Налетов. Научный закон и "теория регулярности". - "Вопросы философии", 1978, № 1; А.К. Уледов. Социологические законы. М., 1975.

<sup>45</sup> Е.М. Жуков. О соотношении общесоциологических и исторических закономерностей. - "Вопросы философии", 1977, № 4.

трудным и комплексным вопросом является приведение примеров, если рассматривать этот прием более или менее строго. Каждый пример, связан с всевозможными скрытыми допущениями и формулировками. Адельман, как мы пытались доказать выше, исходит из "примеров" реальной практики буржуазной исторической науки, но не учитывает возможности интерпретировать саму эту практику, не учитывает того, что философское понятие можно иллюстрировать различными примерами и один и тот же пример иногда может иллюстрировать различные философские понятия.

Каковы те закономерности, на которые должно ссылаться "рациональное" объяснение поведения исторического деятеля. Ясно, что данные закономерности могут быть как явными, в тексте сформулированными, так и неявными, имплицитно предполагаемыми. Вполне естественно, что при неявной ссылке на какие-то закономерности могут возникать различные трактовки этих неявных законов, что логической и гносеологической структуре исторических "рациональных" объяснений присуща некоторая нестрогость, неоднозначность. Что касается самих закономерностей, то обычно предполагают, что в мышлении исторического деятеля "действуют" законы типа "Если у меня есть цель А и для достижения ее надо сделать Б и я хочу достичь А, то я должен сделать Б"<sup>46</sup>, "Для достижения цели А необходимо /целесообразно, желательны и т.д./ сделать Б", "При условии А надо сделать Б", "Цель А можно достичь средствами типа Б", "Когда у меня появляется чувство типа А, я должен сделать Б". Можно дать и более конкретные формулировки предполагаемых законов, используемых в рассуждении. Например, Цезарь мог верить в такие закономерности, как "Если в сенате возникает оппозиция типа А, то, я сразу должен апеллировать к плебсу и армии путем Б". Можно предполагать и существование в мышлении исторических деятелей формулировок житейских закономерностей типа "Ни одного взрослого человека невозможно перевоспитать" или "От воспитания зависит все, у человека нет врожденного характера". Можно допустить, что в "рациональном" объяснении используют такие закономерности о мышлении исторического деятеля, о которых данный исторический деятель сам ничего не знает, например, "В трудностях типа А, данный деятель всегда будет себя в своих мыслях оп-

<sup>46</sup> См. схемы вывода: К. Гемпель. Мотивы и "охватывающие" законы в историческом объяснении, с. 85-86.

равдывать аргументами типа Б". Можно предполагать, что в "рациональном" объяснении обычно ссылаются явно или неявно на какие-то закономерности, связывающие мысли и поступки исторического деятеля, например, типа "Если у исторического деятеля есть мысли типа А, то он пытается предпринимать действие типа Б" и т.д.

"Рациональное" объяснение может, видимо, включать и закономерности чисто "внешнего" характера в том смысле, что там не ссылаются на мысли исторического деятеля. Например: "Исторический деятель типа А всегда действует путем Б в условиях В", "Представитель класса А имеет тенденцию в ситуациях типа Б действовать путем В" и т.д.

Нет необходимости добавлять, что в силу определенной нестрогости исторической науки, в силу того, что исторические исследования часто выполняют и явно эстетические функции, исторические /в том числе и "рациональные"/ объяснения часто разбросаны по тексту. Иногда более или менее адекватное объяснение какого-то поступка определенного исторического деятеля можно получить, прочитав его подробную биографию, а не из отдельной группы предложений. Подводя итоги, можно сказать, что все это еще более усложняет приведение примеров "рационального" объяснения.

Надо подчеркнуть, что все вышеприведенные примеры форм закономерностей /законов/<sup>47</sup> мышления и поведения таковы, что их можно привести без особого труда еще большее количество. Они легко сводимы друг к другу, их интерпретируемость зависит в конечном счете от того, что мы понимаем под понятиями типа "условие", "цель" и т.д., как было указано уже выше. Ввиду этого нам представляется невозможным создание одной единственной правильной гносеологической схемы "рационального" объяснения,

Здесь уместно подчеркнуть, что наши выводы не являются аргументами в пользу абсолютной уникальности исторической науки, в пользу скептицизма в познании истории и т.д. Речь идет просто об относительной своеобразности определенного рода объяснения, определенного рода законов науки в рамках общего единства научного познания.

Рассмотрим один пример "рационального" объяснения в ис-

---

<sup>47</sup> Здесь данные термины понимаются как синонимы.

тории. Речь идет об объяснении поведения Цицерона во время его борьбы против заговора Катилины. Как известно, 8 ноября 63 г. консул Цицерон выступал в сенате со своей знаменитой речью против Катилины. Основное содержание речи Цицерона заключалось в том, чтобы Катилина покинул Рим. С.Л. Утченко предлагает следующее короткое "рациональное" объяснение требования Цицерона. "Основной тезис этой речи - требование Цицерона, чтобы Катилина покинул Рим, поскольку между ним, желающим опереться на силу оружия, и консулом /т.е. самим Цицероном/, опирающимся только на силу слова, должна находиться стена"<sup>48</sup>. Итак, у нас есть короткое "рациональное" объяснение, почему Цицерон требовал, чтобы Катилина покинул Рим.

Но примечательно то, что Утченко не довольствуется приведенным объяснением. По многим местам его книги разбросаны обобщения, о характере, о мыслях, о поведении Цицерона, другие "рациональные" объяснения, данные самим Цицероном и т.д. Все это вместе взятое дает нам более полное "рациональное" объяснение и указанного акта поведения. Вместе с тем обобщения, о которых только что шла речь, могут быть рассмотрены, как эксплананс не только требования, произнесенного Цицероном 8 ноября, но и других конкретных актов поведения Цицерона.

Обратимся к вышеуказанным "другим" обобщениям. Например, за несколько страниц раньше Утченко говорит: "Цицерон утверждает, что Катилина окружил себя последними подонками, что нет в Италии такого "отравителя", гладиатора, бандита, разбойника, убийцы, поддельвателя завещаний, мошенника, кутилы, мота, прелюбодей, публичной женщины, совратителя молодежи, развратника и отщепенца"; которые не признались бы в самых тесных дружеских отношениях с Катилиной. Нет за последние годы ни одного убийства, ни одного прелюбодейства, где бы он не принял участия"<sup>49</sup>. Несомненно, данное высказывание объясняет, почему Цицерон так враждебно относится к Катилине.

Утченко приводит факты и о том, что несколькими днями раньше единомышленники Катилины пытались убить Цицерона. Несомненно, и это объясняет выступление Цицерона.

<sup>48</sup> С.Л. Утченко. Цицерон и его время. М., 1973, с. 162.

<sup>49</sup> С.Л. Утченко. Указ. соч., с. 155-156.

Объясняющим является и следующее утверждение Утченко о закономерностях мышления и поведения Цицерона: "Цицерон говорит о двух родах деятельности, которые могут возвести человека на высшую ступень достоинства, о двух равновеликих силах - "меч" и "перо", или "меч" и "тога" - и даже отдает некоторое предпочтение "мечу", "лагерю", но как только победа и конечный успех перестали вызывать какое-либо сомнение, он уже готов провозгласить приоритет "тоги" над "мечом"<sup>50</sup>. Безусловно, что и вышеприведенное обобщение поможет нам объяснить себе рассуждение Цицерона 8 ноября о противоречиях между словом и оружием.

Выступление Цицерона определяется и его представлениями о методах политической борьбы. Утченко пишет, что "Цицерон не в меньшей степени чем Катилина, тоже находился в плену полисных традиций и иллюзий. Он не мыслил себе борьбы иным оружием, чем власть консула или авторитет сената, он не представлял себе иного плацдарма этой борьбы, чем римский форум"<sup>51</sup>. На наш взгляд, и указанное обобщение объясняет выступление Цицерона.

Утченко указывает на то, что Цицерон не искал поддержки в демократических слоях римского населения. Поведение Цицерона объясняется и его классовой позицией. Утченко пишет, что "Цицерон, на наш взгляд, представляет, - пожалуй, наиболее ярко - ту своеобразную социальную прослойку, которая впервые сформировались именно в античном обществе и которую мы определяем термином "интеллигенция". ... А на примере жизненного пути и политической карьеры Цицерона вскормившая и выдвинувшая его общественная прослойка наглядно продемонстрировала свою политическую незрелость, отсутствие опоры в широких кругах населения и полную беспомощность в вопросах государственного руководителя"<sup>52</sup>. На наш взгляд, и общая характеристика классовой позиции Цицерона-политика объясняет его конкретный акт поведения.

Выше речь уже шла о сложности "рационального объяснения, о неоднозначности его неявной части и т.д. Все эти положения можно проиллюстрировать на приведенных примерах из работы

<sup>50</sup> С.Л. Утченко. Указ. соч., с. 173-174.

<sup>51</sup> Там же, стр. 174.

<sup>52</sup> Там же, стр. 365-366,

Утченко. Мы знаем, что лично Цицерон ненавидел Катилину, называл его другом отравителей и т.д. Из этого мы можем заключить, что положение о том, что он 8 ноября выступал против Катилины становится более вероятным, т.е. последнее положение можно индуктивно частично объяснить первым положением. Но напрасно искать однозначного, совершенно строго скрытого закона типа: "Если Цицерон кого-то называл другом отравителей, то он выступал против этого человека в сенате" или "Если какой-нибудь древнеримский политический деятель считал другого человека другом отравителей, то он пытался публично против него выступать" и т.д., хотя все вышеприведенные принципы истинны ориентировочно и статистически в том смысле, что они, видимо, неоднозначно, приблизительно отражают реальную диалектику исследуемой эпохи. Надо опять подчеркнуть, что сказанное не означает, что вообще невозможно выявить строгих законов поведения исторических деятелей /напротив, марксистская историческая и философская наука и др. науки движутся именно в этом направлении/<sup>53</sup> и что в исторической науке нет совершенно строгих и однозначных объяснений /их там просто процентуально меньше, чем, скажем, в физике/.

Пример из работы Утченко служит хорошим доказательством и того, как трудно в реальном анализе исторических текстов отдельно рассматривать задачи "рационального" объяснения и выявления истинности какого-то отдельного положения. Например, задачи доказательства существования каких-то мотивов деятеля и объяснение его поведения через эти мотивы сильно переплетаются, как было уже сказано выше. И хотя на уровне методологии эти стороны легко разделить, разделить их в конкретных примерах довольно трудно.

Какие выводы можно сделать из сказанного? Мы пытались доказать, что Адельман необоснованно абсолютизирует одну гносеологическую схему "рационального" объяснения. В нашей работе была сделана попытка трактовать понятие "рационально-

<sup>53</sup> Интенсивные исследования выявления структуры деятельности вообще, которые ведутся в настоящее время, имеют методологическое значение и для выявления структуры и закономерностей конкретных актов действия в истории. /см. напр. В.Н. Сагатовский. Деятельность как философская категория. - "Философские науки", 1978, № 2.-

го" объяснения с точки зрения различных вариантов реконструкции и анализа того, как исторический деятель объяснил самому себе свой конкретный поступок. Понятие "рационального" объяснения мы пытались рассматривать в рамках общего понятия научного исторического объяснения. В работе мы указывали на то, что объяснение представляет собой комплексное понятие, в силу чего приведение конкретных примеров объяснения связано со многими неявными определениями и допущениями и может рассматриваться как самостоятельная сложная задача.

А.А. Порк

Проблема объяснения в нашей историко-методологической литературе не нова. С конца шестидесятых годов ее регулярно анализировали такие исследователи, как И.С. Кон, Э.Н. Лооне, Д.В. Петров, Э.К. Огундовле, В.Н. Орлов, А.Н. Елсуков, М.Б. Егорова, В.И. Салов и др.<sup>1</sup> На Западе существует огромное количество работ по проблемам исторического объяснения, изданных, в основном, начиная с сороковых годов после появления книги К. Поппера "Логика исследования" (1935) и статьи К. Хемпеля "Функция общих законов в истории" (1942)<sup>2</sup>.

Полимика об историческом объяснении на Западе ведется, в основном, в рамках аналитической философии истории. Наиболее интенсивной дискуссия об исторических объяснениях была в пятидесятые годы, но живое обсуждение продолжается и в настоящее время. Актуальность проблемы исторического объяснения отмечается во многих обзорных буржуазных работах по философии истории. Например, Н. Ротенштрейх пишет, что в западной философии истории все большее значение приобрели не проблемы истории как процесса, а истории как науки, понимания, объяс-

<sup>1</sup>И.С. Кон. К спорам о логике исторического объяснения. В кн.: философские проблемы исторической науки. М., 1969; Э.Н. Лооне. Проблема исторического объяснения. "Философские науки", 1975, № 6; Э.К. Огундовле. Проблема научного объяснения в исторической науке. Автореф. канд. дисс. ЛГУ, 1975; Д.В. Петров. Причинность в исторической науке. Томск, 1972; В.И. Салов. Историзм и современная буржуазная историография. М., 1977; В.В. Иванов. Соотношение истории и современности как методологическая проблема. М., 1973; А.И. Уваров. Гносеологический анализ теории в исторической науке. Калинин, 1973 и др.

<sup>2</sup>См. напр. следующие сборники и монографии: P. G a r d i n e r. The Nature of Historical Explanation. Oxford, 1968; W.H. D r a y. Laws and Explanation in History. Oxford, 1957; F. H e w s o n. Explanation by Description. The Hague, 1968; Philosophy and History. N. Y., 1966; Philosophy and History. N. Y., 1963; Theories of History. Glencoe. Ill., 1959; Ideas of History. Vol. 2. N. Y., 1969; Essays in Explanation and Understanding. Dordrecht. Boston, 1976.

нения, нарратива<sup>3</sup>. Несмотря на живое обсуждение вопроса не все западные мыслители признают "дегальность" проблемы исторического объяснения. Например, историк Х. Зинн считает дискуссию об исторических объяснениях бесполезной с точки зрения исторической науки. По его мнению, философы в данной дискуссии пытаются ответить на вопросы, которые никто им не ставил.<sup>4</sup>

По мнению автора настоящей статьи, постановка и разработка вопроса об историческом объяснении с марксистской точки зрения имеет большое методологическое значение. Цель настоящей статьи - выразить некоторые мысли относительно определения понятия "историческое объяснение".

Несколько слов надо сказать о взаимоотношениях философско-методологического и логического подходов к научному объяснению. Имеется множество работ, где основное внимание обращается на логическую структуру научного объяснения.<sup>5</sup> Целью же настоящей работы является анализ понятия исторического объяснения не с чисто логической, а с философско-методологической точки зрения. И если в настоящей статье даже употребляются некоторые понятия из вводного курса формальной логики, то основной акцент работы, несомненно, делается на философско-методологическую проблематику.

Прежде всего несколько слов о необходимости методологической разработки проблемы исторического объяснения. Следует подчеркнуть важность данной проблемы, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, это небесполезно и методологически для самой марксистской исторической науки. В литературе неоднократно подчеркивалось, что марксистская историческая наука поднимается выше просто-

<sup>3</sup> N. R o t e n s t r e i c h. Philosophy, History and Politics. The Hague, 1976, pp. 132-133.

<sup>4</sup> H. Z i n n. The Politics of History. Boston, 1970, p. 321.

<sup>5</sup> См., напр., R. T u o m e l a. Deductive Explanation of Scientific Laws. - In: Exact Philosophy. Problems, Tools and Goals. Dordrecht. Boston, 1973; Ch. G. M o r g a n. Tuomela on Deductive Explanation. - "Journal of Philosophical Logic", 1976, vol. 5, N 4, pp. 511-525; Ch. G. M o r g a n. On Two Proposed Models of Explanation. - "Philosophy of Science", 1972, vol. 39, pp. 74-81; R. T u o m e l a. Confirmation, Explanation and the Paradoxes of Transitivity. - In: Local Induction. Dordrecht. Boston, 1976, pp. 319-328.

го описания фактов, пытается проникнуть в глубь явления<sup>6</sup>. Следовательно, можно сказать, что функцией марксистской исторической науки является и объяснение исторических событий. Но если историки сформулируют себе исследовательскую задачу с помощью понятия "объяснение", то было бы жаль, хотя бы в общих чертах иметь и философско-методологическую концепцию объяснения. Конечно, практически чрезвычайно трудно проследить, как понятие "объяснение" функционирует во внетекстовом мышлении историка. Практически трудно доказать отдельному историку и на основе анализа его собственного письменного произведения, что ему необходимо знать методологическую концепцию объяснения. Вполне вероятно, что многие видные историки не чувствуют необходимости в четком уяснении таких понятий, как "объяснение", "причинность", "необходимость" и т.д. Для убедительности можно вспомнить грустную аналогию с проблемой курения. Противники курения доказывают, что курение ослабляет творческие способности ученого. Курящие же люди приводят многочисленные примеры выдающихся ученых, которые курили и курят. Ну и что, говорят противники курения, если бы эти люди не курили, они достигли бы еще больших результатов в своей работе. Но стопроцентно доказать последнее положение очевидно очень трудно. Фактом остается, что люди курят и работают при этом хорошо. Также очень трудно доказать, что хорошее знание философско-методологической концепции объяснения поможет историку в его повседневной работе.

Подчеркнем, что здесь речь идет о практической пользе разработки таких методологических понятий, как "объяснение" и ему подобных, а не о марксистско-ленинской методологии вообще. Ведь никто из марксистских историков не сомневается в необходимости знания и применения классических положений диалектического и исторического материализма, например теории общественно-экономических формаций.

Полезность методологических знаний типа "концепция исторического объяснения", на наш взгляд, проявляется ярче тогда, когда творческий процесс перерастет из внутреннего диа-

<sup>6</sup> История и общество. - "Вопросы истории", 1977, № I, с. 26-27. Важное значение процесса объяснения, позволяющего историку подняться выше простого описания, отмечается и некоторыми западными мыслителями. (Т.А.Слишо, P.G.A. Howells. Possible Worlds in Historical Explanation. - "History and Theory", 1976, vol. 15, N 1, p. 1.)

лога ученого во внешний диалог, т.е. в спор с другими учеными. В дискуссиях нередки случаи, когда обвиняют друг друга в простой описательности, в невыяснении сущности какого-либо явления, в смешении случайных и необходимых элементов процесса и т.д. Особенно остро подобные проблемы возникают в диалоге с немарксистскими историками. Автор настоящей статьи полагает, что незнание методологической литературы может принести в таких случаях большой вред.

Но важность методологической разработки исторического объяснения появляется не только с точки зрения прямой связи с повседневной практикой марксистской исторической науки. Необходимость подобной разработки вытекает и из диалога между марксистскими и немарксистскими философами, так как проблема исторического объяснения одна из центральных в аналитической философии истории.<sup>7</sup>

Теперь внесем несколько терминологических замечаний. Понятия "историческое объяснение", "историческое научное объяснение", "объяснение в исторической науке", "объяснения, употребляемые в исторической науке" и т.д. в настоящей статье рассматриваются как синонимы. В целях терминологической точности автор статьи вместо термина "ненаучные исторические объяснения" предпочитает употреблять другие, например, "описание", "повествование" и др. Подчеркнем, что здесь речь идет прежде всего о терминологии. При любой терминологии надо учитывать реальную специфику исторического познания. Дело просто в том, каким термином что обозначать.

Так как в статье речь идет исключительно о научных объяснениях, то вместо термина "научное объяснение" часто употребляется просто "объяснение". Если из контекста ясно, что речь идет об исторических объяснениях, то и этот термин иногда заменяется словом "объяснение".

В качестве общего методологического замечания отметим, что понятие исторического объяснения попытаемся связать с общенаучным понятием научного объяснения. Историческое объяснение для нас - научное объяснение, применяемое в исторической науке и для объяснения объектов исторической науки. Историческое объяснение имеет, на наш взгляд, специфику в

<sup>7</sup> См. В.И. Салов. Историзм и современная буржуазная историография. М., 1977, с. 99-100.

том смысле, что некоторые типы научного объяснения встречаются в истории чаще, что некоторые параметры научного объяснения ярче выражены в объяснениях, применяемых в исторической науке. Например, исторические объяснения чаще основаны на "настроих выводах", чем, например, объяснения в физике<sup>9</sup>.

Необходимо также отметить влияние специализации и дифференциации на работу методолога. В наш век специализации философу трудно более-менее адекватно знать больше одной области конкретных наук. В силу этого, если автор настоящей статьи даже говорит об общенаучном понимании объяснений и т.д., то практически и это общенаучное понимание у автора складывается прежде всего с точки зрения методолога истории.

Узловые моменты при определении исторического объяснения на наш взгляд, следующие. Историческое объяснение нам представляется:

1) Конкретным приемом вскрытия сущности (аспекта сущности) объясняемого явления<sup>10</sup>.

2) Включает обязательную ссылку на соответствующий закон (законы) науки. Данная ссылка может быть либо явной, либо неявной (в тексте несформулированной).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> В аналитических работах по историческому объяснению последнее часто (в более или менее радикальной форме) эпистемологически противопоставляется научным объяснениям или объяснению вообще. См., напр., W. B. Gallie. - *Explanations in History and the Genetic Sciences*. - In: *Theories of History*, pp. 386-387.

К. Хемпель же утверждал, что в исторической науке существуют главным образом неполноценные объяснения, *explanation sketches: The Function of General Laws in History*. - In: *Theories of History*, p. 345.

<sup>10</sup> См., напр., Э.К. Огундоволе. Проблема научного объяснения в исторической науке. с. 21; Е.П. Никитин. Объяснения - функция науки. М., 1970, с. 14 и др. Надо отметить, что историческое объяснение, например, для Ю.В. Петрова представляется как "процесс исследования, направленный на получение синтетического знания об объекте, в совокупности раскрывающего сущность и явление, необходимость и случайность" (Ю.В. Петров. Причинность в исторической науке, с. 156/.

<sup>11</sup> В аналитической философии истории развернулась широкая дискуссия именно вокруг проблемы общих законов в историческом объяснении. Большинство западных аналитических авторов так или иначе против признания наличия общих законов обязательным признаком исторического объяснения (см., напр., A. Danto. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965, pp. 203-213.)  
А.А. Пок. Нарратив как проблема методологии исторической науки. - "Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 361.

3) Дается объектам исторической науки и в рамках исторической науки.<sup>12</sup>

4) В логическом плане историческое объяснение является выводом, где высказывание (высказывания), отражающее объясняемое явление (экспланандум), выводится из высказывания (высказываний), отражающего объясняющие явления (эксплананс). Нагляднее всего данный признак проявляется в научном дедуктивном объяснении факта, где заключение (экспланандум) выводится из совокупности законов науки  $I, \dots$ , и совокупности формулировок об antecedентных фактуальных условиях  $C_1, \dots, C_n$ . Например, если мы закон народонаселения капитализма рассматриваем как дедуктивный закон, то из его формулировки и утверждения, что страна X - капиталистическая страна, можем вывести положение, что страна X страдает относительной перенаселенностью. Следовательно, мы можем объяснить дедуктивно, почему страна X страдает от перенаселения. Ниже мы рассмотрим более подробно некоторые вопросы исторического объяснения как вывода.<sup>14</sup>

Тарту, 1975, с. 151-154). Можно рассмотреть также аналитическую защиту "регулярностей" в истории (M. White. Foundations of Historical Knowledge. N. Y. Lond., 1965, pp. 16-17.)

Вообще надо отметить, что участники дискуссии обычно исходят из немарксистского, часто узкого дедуктивного понятия исторических законов.

<sup>12</sup> В отношении этого признака, конечно, бессмысленно добиваться особой точности и строгости, иначе придется просто перечислять все объекты исторической науки и все монографии, статьи, учебники и другие акты научной коммуникации в исторической науке. Здесь имеется в виду главным образом то, что историческими объяснениями называются объяснения в работах, лекциях и т.д. историков, а ими не могут быть гносеологически сходные объяснения в работах по географии, литературоведению и т.д.

<sup>13</sup> C.G. Hempel, P. Oppenheim. Studies in the Logic of Explanation. - In: Readings in the Philosophy of Science. Englewood Cliffs. N. Y., 1970, pp. 8-27.

<sup>14</sup> То, что объяснение является выводом, подчеркивается в той или иной мере во многих работах советских и зарубежных ученых. См. напр., Е.П. Никитин. Объяснение и предсказание. В кн.: Логика и эмпирическое познание. М., 1972, с. 114; его же. Объяснение - функция науки, с. 41; Э.Н. Лонне. Проблема исторического объяснения. - "Философские науки", 1975, № 6, с. 28; Ю.В. Петров. Причинность в исторической науке, с. 162; К.Р. Поппер. The Logic of Scientific Discovery. N. Y., 1961, pp. 59-60; R.S. Solomon. Reasons as Causal Explanations - "Philosophy and Phenomenological Research", 1976, vol.

Зададим вопрос, возможны ли другие определения и трактовки исторического объяснения? Автор настоящей статьи полагает, что альтернативные, взаимодополняющие и взаимоисключающие марксистские трактовки исторического объяснения не только возможны, но неизбежны и полезны. Ничего удивительного нет и в том, что один и тот же исследователь создает несколько различных трактовок исторического объяснения. Историческое объяснение можно разработать в более и менее узком плане, его можно трактовать более и менее строго, его можно считать отличающимся от научного объяснения или нет и т.д. и т.д.

Но каков же в таком случае критерий выделения наиболее успешного решения вопроса об историческом объяснении? Представляется, что конечным критерием является методологическая-эвристическая польза, практическая успешность применения данной концепции в науке. Последняя выясняется в длительном процессе развития всех наук, исторической науки в частности. Ясно, что такая постановка вопроса уже автоматически исключает возможность в одной небольшой статье раз и навсегда дать единственно правильный ответ проблеме исторического объяснения.

Выше речь шла о конечном, основном критерии выделения наиболее истинных, адекватных трактовок исторического объяснения. В повседневной же философско-методологической работе надо, видимо, руководствоваться возможностями интерпретировать понятие исторического объяснения на конкретных примерах исторической науки.<sup>15</sup>

Вопрос заключается в том, соответствует ли наша трактовка исторического объяснения тем гносеологическим механизмам, которые функционируют в реальных исторических объяснениях. Например, объяснение К. Марксом процесса первоначального накопления, Ф. Энгельсом - возникновения государства у германцев, В.И. Лениным - образования всероссийского рынка и т.д.

34, N. 3, p. 416; M. F o r r e s t e r. Practical Reasoning and Historical Inquiry. - "History and Theory", 1976, vol. 15, pp. 133-140.

<sup>15</sup> Важность проблемы "приведения примеров", интерпретации на конкретном историческом материале подчеркивается и в буржуазных работах по историческому объяснению: Н. A d e l m a n. Rational Explanation Reconsidered. - "History and Theory", 1974, vol. 13, N 3, pp. 208-224.

Если мы говорим об интерпретации исторического объяснения, то сразу возникает проблема трактовки тех понятий, через которые мы определяем историческое объяснение. Элементарная истина заключается в том, что понятиям "сущность", "закон" и "вывод" можно тоже определить и интерпретировать по-разному.<sup>16</sup> А это значит, что вопрос об интерпретации понятия исторического объяснения становится уже вопросом интерпретации "второго порядка", что неоднозначность концепта объяснения увеличивается еще. Следовательно, в полемике надо быть особенно осторожным, надо выяснить, в каком смысле употребляются указанные "вторичные" понятия ("сущность", "закон" и др.). В повседневной жизни очень часто возникает проблема уточнения понятий. Два человека могут утверждать, что интеллигентные люди всегда приятны, но при этом под интеллигентностью понимать совершенно различные вещи. Также два методолога могут заявлять, что объяснение непременно включает законы, но под законами понимать довольно различные вещи, даже, если оба являются марксистами. Возможно и противоположное: два методолога могут охоточенно спорить употребляются ли в исторических объяснениях законы, причем один говорит "да", а другой - "нет". А потом выясняется, что они обозначаются термином "закон" различные вещи, и на самом деле их взгляды совпадают.

Надо уточнить, в каком смысле употребляется понятие вывода для определения исторического объяснения. Первая возможность, это применение понятия вывода в том случае, если мы можем указать на однозначный формально-логический скелет данного вывода. В этом смысле мы можем показать, какие высказывания являются посылками и по каким логическим правилам производится данный вывод.

Общеизвестной концепцией научного объяснения в рамках данного подхода является концепция К. Хемпеля, о которой речь шла выше. Последовательную систематизацию научных объяснений по логическим типам объяснения читатель может найти в монографии Е.П. Никитина.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> См., напр., о выводе: W. C. Salmon. Hempel's Conception of Inductive Inference in Inductive-Statistical Explanation. - "Philosophy of Science", 1977, vol. 44, № 2, pp. 180-185; об общих законах: J. O. Wisdom. General Explanation in History. - "History and Theory", 1977, vol. 15, № 3, p. 257.

<sup>17</sup> Е. П. Н и к и т и н. Объяснение - функция науки. М., 1970.

Самое распространенное логическое разделение научных объяснений по логическим признакам - разделение на дедуктивные и (индуктивные) вероятностные.<sup>18</sup> В современной логико-философской литературе оживленно обсуждаются вопросы научных объяснений указанных типов.<sup>19</sup> В рамках настоящей статьи нет места и необходимости останавливаться на этом вопросе подробно. Нет места в том смысле, что выписывание различных логических типов объяснения (имеющих структуру простого категорического силлогизма, условно-категорического силлогизма, разделительно-категорического силлогизма, умозаключения полной индукции и т.д. и т.д.) довольно трудоемкая задача. Нет необходимости в том смысле, что систематизация объяснения, с точки зрения основных традиционных логических форм вывода, довольно хорошо разработана в исследованиях по научному объяснению (см. напр., указанную монографию Е.Н. Никитина). Что же касается вопросов дальнейшего уточнения логической структуры научного объяснения, то это специфическая сложная логическая задача, которая, как было указано выше, не рассматривается в рамках настоящей работы. К тому же еще аксиоматизация и формализация теории научного объяснения имеет меньшее значение для методологии гуманитарных (в том числе и исторических) наук и большее значение для методологии точных естественных наук.

Выше мы сознательно говорили не об исторических, а о научных объяснениях. Дело в том, что логическая сторона вопроса полнее всего разработана в общей теории научных объяснений, а не в специальной теории исторических объяснений. Но все сказанное с известными модификациями относится и к историческим объяснениям, поскольку по определению, принятому выше, мы рассматриваем историческое объяснение как вид научного объяснения, даваемое историческим явлениям и в рамках исторической науки. Специфика же исторического объяснения проявляется прежде всего, как было сказано выше, в том, что в

<sup>18</sup> См., напр., N. Rescher. *Scientific Explanation*. N.Y., 1970; pp. 37-38; M. White. *Foundations of Historical Knowledge*, pp. 4-5.

<sup>19</sup> P. Gärdenfors. *Relevance and Redundancy in Deductive Explanations*. - "Philosophy of Science", 1976, vol. 43, N 3; D.H. Mellor. *Probable Explanations*. - "Australasian Journal of Philosophy", 1976, vol. 54, N 3.

истории наиболее часто встречаются "нестрогие", вероятностные и т.д. "слабые" подвиды научного объяснения. В этом смысле и правильно, на наш взгляд, утверждать, что формализация и аксиоматизация теории научного объяснения имеет меньшее значение для методологии исторической науки. Сказанное не означает, что в истории мы не можем найти примеров совершенно "строгих", "сильных" типов научного исторического объяснения. Дело просто в том, что их там процентуально меньше, чем в точных естественных науках.

Выше речь шла об использовании понятия "объяснение как вывод" в методологии истории в том случае, если мы можем все-таки более-менее однозначно указать на логическую структуру данного объяснения, дедуктивную или индуктивную. Но, на наш взгляд, историческими объяснениями надо считать и такие выводы, где почти невозможно однозначно реконструировать логическую структуру вывода, сделанного историком. Но при этом ясно, что мы имеем дело с выводом, мы можем указать на некоторые посылки, на заключение вывода. Но однозначно мы не можем реконструировать логический скелет вывода, поскольку многие посылки в тексте не сформулированы, другие по стилистическим соображениям разбросаны по тексту, число посылок очень большое и т.д. Надо правильно понять, здесь речь не идет о том, что историк думает в рамках какой-то "особой логики". Дело просто в том, что реальная диалектика мышления так сложна, что очень трудно проанализировать ход мысли историка с точки зрения формальной логики, но можно проанализировать с точки зрения логики диалектической, материалистической диалектики, марксистской гносеологии.

Бессмысленно, конечно, усиленно спорить о терминах, о словах. Если кому-то хочется сказать, что те случаи, которые в настоящей статье названы "почти нереконструируемыми с формально-логической точки зрения", на самом деле являются "предельными вариантами индуктивно-вероятностного вывода, где число посылок большое, где явные посылки разбросаны по тексту и неявные неоднозначно реконструируемы", то автор настоящей статьи не имеет ничего и против подобной формулировки. Важно то, что указанный вариант исторического объяснения представлен в тексте примерно следующими случаями. Скажем, например, что историк пытается объяснить, почему какой-то барон в Европе XIII в. приказал убить священника соседней церкви. Допустим, историк объясняет это событие в статье.

Данная статья повествовательная, но в тексте повествования мы найдем и объясняющие высказывания. На первой странице историк пишет, что барон убил священника, поскольку барон был жестоким. Далее историк говорит, что убийство было вызвано и тайными родственными связями между священником и бароном и, видимо, оба они претендовали на наследство где-то в Баварии. Потом историк указывает на то, что между церковью и светскими феодалами в средневековой Европе существовали серьезные разногласия и приводит многочисленные примеры в подтверждение этому. Потом историк описывает многие случаи нелогического, темпераментного, непоследовательного поведения данного барона, из чего читатель может сделать вывод (явно данный вывод в тексте не формулируется), что убийство священника объясняется и необдуманностью поведения указанного барона. Потом выясняется, что убийство священника не состоялось бы, если бы из Италии случайно не приехал друг барона с иностранными наемниками, поскольку все местное население, включая вассалов и воинов барона, было глубоко религиозными людьми, которые фанатично любили священника и никогда бы не решились на его убийство.

Если мы попытаемся восстановить точную логическую форму указанного комплексного объяснения, возникают многие трудности. Могут возникать споры по поводу точных формулировок неявных статистических принципов, по которым делается данный вывод, по поводу того, что в тексте статьи является посылками комплексного вывода о смерти священника, и что является лишь стилистическими переформулировками посылок или дополнениями, уточнениями к посылкам, не имеющими самостоятельного значения и т.д. Конечно, можно говорить (и так часто надо делать) о более-менее строгих частичных объяснениях, но здесь речь идет именно о логической структуре комплексного объяснения.

Несколько слов еще о понятиях "сущность" и "закон" в связи с объяснением. Если мы понимаем историческое объяснение как раскрытие сущности, то вполне правомерно связывать историческое объяснение с законом. Ведь "закон" есть отношение, "отношение сущностей или между сущностями".<sup>20</sup> Из определения исторического объяснения вытекает, что экспликанс должен

<sup>20</sup> В.И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 138.

всегда включать закон или законы.<sup>21</sup> Но закон, закономерность может быть и экспланандумом. Но чаще всего экспланандумами бывают отдельные исторические факты. Возможны и сложные комбинированные, смешанные экспланандумы, состоящие из фактов и законов, из законов, из одного закона и многих фактов и т.д.

В буржуазной философии истории вообще и в аналитической философии истории в частности нередко выражаются сомнения по поводу возможности найти более-менее строгие законы в истории вообще.<sup>22</sup> Неудивительно, что именно вокруг вопросов исторических законов в современном мире идет острая идеологическая борьба, поскольку понимание основных законов исторического процесса - отличительная черта марксистских общественных наук.

Определение исторического объяснения через понятие закона дает нам возможность связывать проблематику исторического объяснения с хорошо разработанной проблематикой исторических

<sup>21</sup> В нашей литературе неоднократно (И.С. Кон, Э.Н. Лооне, В.И. Салов и др.) анализировалась критика У. Дреэем концепции объяснения через "охватывающий закон". У. Дреэй считает, что закон не является необходимым условием исторического объяснения. Но надо иметь в виду, что понятием "концепция охватывающего закона Дреэй обозначает прежде всего дедуктивную модель объяснения через закон К. Хемпеля, которая действительно на самом деле не срабатывает во многих случаях в исторической науке, в основу которой взято узкое понимание закона в истории, которая волей-неволей ведет, в конечном счете, к исключению истории из числа подлинных наук. Недостатками же концепции У. Дреэя, на наш взгляд, являются абсолютизация т.н. "рационального объяснения" (объяснение поведения исторического деятеля через его мотивы и верования), абсолютизация описательности исторических объяснений, непризнание (и видимо незнание) марксистской концепции законов исторического процесса и др. (см. W.H. D r a y. *Laws and Explanation in History*. Oxford, 1957). Многие аналитики (в некоторых работах даже У. Дреэй) все-таки признают, что иногда историки объясняют и через "охватывающие законы", хотя это нетипично (напр., P.K. C o n k i n. *Causation Revisited*. - "History and Theory", 1974, vol. 13, N 1, p. 11.)

<sup>22</sup> Д.Г. Л е ф, например, отрицает вообще, что в историческом объяснении можно применять законы типа "Всегда, если С, то Е": G. L e f f. *History and Social Theory*. Alabama, 1969, p. 78. Признанным авторитетом антимарксистской концепции в данной области является К. Лойппер (см. М. К о р н ф о р т. *Открытая философия и открытое общество*. М., 1972).

законов.<sup>23</sup> Дальнейшее уточнение понятия исторического объяснения связано уже с проблематикой исторических законов: взаимоотношение общесоциологических и исторических законов<sup>24</sup>, вопрос о "законах-тенденциях"<sup>25</sup>, роль субъективного фактора в исторических законах<sup>26</sup>, свободная воля человека и историческая детерминация поведения, и т.д. Но изложение точки зрения по этим вопросам требует уже самостоятельной статьи.

---

23 Исторические объяснения включают, как правило, ссылку на исторические законы. Но могут встречаться и исторические объяснения через научные законы медицины (напр., смерть какого-то исторического деятеля), наука о земле (объяснение землетрясения), биологии, астрономии, физики, психологии и т.д.

24 М. Ж у к о в. О соотношении общесоциологических и исторических закономерностей. - "Вопросы философии", 1977, № 4, с. 50-61; его же: Некоторые проблемы методологии истории. - "Новая и новейшая история", 1977, № 3, с. 26-34; А.К. У л е д о в. Социологические законы. М., 1975.

25 А.К. У л е д о в. Социологические законы, с. 63-64.

26 А.К. У л е д о в. Там же, с. 43.

## К ВОПРОСУ О КАТЕГОРИАЛЬНОМ КАРКАСЕ НЕКОТОРЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Е.А. Голиков

В философской системе Иммануила Канта социально-политическим проблемам уделяется сравнительно скромное место: государственно-правовые теории, размышления о вечном мире, прогрессе истории, о законности права народов на сопротивление деспотической власти и др. как бы отступают на второй план перед критическим анализом основных способностей человеческой души, из которого вырастают гносеология, этика и учение о целесообразности. И все же Кант неоднократно подчеркивал, что "самый главный предмет в мире - это человек," а все важнейшие интересы разума сводятся к вопросу о том, что есть человек, что он может знать, что должен делать и на что может надеяться? В конечном итоге поиски ответа на эти вопросы во многом и породили систему критического идеализма,<sup>1</sup> хотя связь между гносеологией и проблемами человеческого бытия /этика, антропология, философия истории, права/ далеко не всегда кажется очевидной. Действительно, Канту удалось совершить переворот в гносеологии благодаря слиянию ее проблематики с социо - культурными и этическими проблемами,<sup>2</sup> причем выработанные внутри гносеологической проблематики основные принципы критической философии обуславливают решение тех или иных проблем в нравственно-этической и социально-

<sup>1</sup> Так, И.С. Нарский отмечает: Свою философию он /Кант, Е.Г./ назвал критическим или же "трансцендентальным" идеализмом... Самые глубокие его корни - в этике и философии истории, но истоки его - в гносеологии". И.С. Нарский. Кант. М., 1976, с. 26.

<sup>2</sup> "Включение теоретико-познавательного процесса в структурное многообразие культурно-исторического процесса в целом, - пишет В. Табачковский, - и позволило Канту совершенно по-новому рассмотреть сами гносеологические вопросы..." В.Г. Табачковский. Кант и проблема целостности человеческой деятельности в буржуазном сознании. - В сб.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 232. Проблема взаимосвязи социально-культурного и гносеологического аспектов внутри кантовской философии подробно рассматривается также в работе: R. Pohlmann, *Neuzeitliche Natur und bürgerliche Freiheit*. Münster, 1975.

-культурной сферах, но сами эти принципы представляют собой переосмысление на почве гносеологии проблематики человеческого бытия. Противоречия и антагонизмы общественного бытия Кант отражает в понятиях своей системы,<sup>3</sup> и своеобразие его философии, как, впрочем, и всякой другой философской системы, определяется не только тем, мировоззрением какой эпохи она является, но и тем, в каких понятиях и как выражаются в философской системе основные проблемы бытия. Так отличительной чертой кантовской философии выступает отмеченная еще В.И. Лениным<sup>4</sup> антиномичность, противоречивость, дуализм противоположных элементов, причем эта дуалистичность пронизывает все части его системы. Не составляют исключения и взгляды Канта на революцию, его отношение к праву народа на сопротивление деспотической власти. Более того, именно в отношении к революции непоследовательность и противоречивость кантовского мировоззрения проявилась наиболее ярко, что в свою очередь породило множество взаимоисключающих толкований позиции Канта по этому вопросу как среди зарубежных<sup>5</sup> /как

3 "Значительным достижением является то, что Кант схватывает в понятиях противоречия, антиномии и антагонизмы своего времени." R. Pohlmann. Op.cit., S. 38.

4 "Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. /подчеркнуто нами, Е.Г./." Ленин В.И. Полн. собр. соч., изд. 5, т. IБ, с. 206.

5 Поскольку вопрос об отношении Канта к революции не является специальной задачей настоящей работы, ограничимся приведением лишь некоторых точек зрения, характеризующих полярные позиции по данному вопросу. Куно Фишер, например, считает Канта решительным противником революции: "...Кант оспаривает всякое право давления на правителя и так настойчиво и в такой неограниченной мере, что даже в случае "злоупотребления высшей власти, злоупотребления, признаваемого невыносимым", народу не остается ничего иного, как переносить несправедливость правителя." Куно Фишер. История новой философии. Т. У, СПб, 1906, с. 158. Близкую позицию занимает и Вернер Хензель, см. W. Haensel. Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Berlin, 1926, S. 36-37. Хр. Риттер, опираясь на высказывания Канта, признает, что хотя "суверен как отдельная личность не имеет права быть тираном. Но подданные также не имеют против него права принуждения..." Ch. Ritter. Der Rechtsgedanke Kants nach der frühen Quellen. Frankfurt a.M., 1975, S. 305. Поэтому автор склонен видеть в Канте только сторонника реформ.

В то же время в работе Р. Польшманн указывается на революционные моменты кантовского критицизма, см. R. Pohlmann. Op.cit., Teil II, S. 270-271.

марксистски ориентированных, так и буржуазных/ авторов, так и среди советских исследователей,<sup>6</sup> что может быть объяснено не только различием методологических исходных позиций марксистских и буржуазных кантоведов, но и неоднозначностью взглядов самого кенигсбергского мыслителя, его внутренними колебаниями и противоречиями.

Имеется известное различие, как Кант ставит и пытается разрешить противоречия в гносеологии и этике, с одной стороны, и в своем политическом учении, с другой. Если в теоретической и практической философии Кант пытается снять одну из центральных для его философской системы антиномий свободы и необходимости тем, что разводит их в области вещей в себе и явлений, полагая тем самым законность противоположного толкования одной и той же проблемы, рассматриваемой в разных отношениях, то применительно к таким ключевым вопросам в сфере социально-политического, как соотношение революции и реформы, законности права народа на сопротивление деспотической власти и неприкосновенности законодательствующей власти и др. мыслителем высказываются подчас взаимоисключающие суждения, интерпретация которых, не принимающая в расчет связи социально-политической философии Канта с его этикой и гносеологией и имманентно присущими им противоречиями, сталкивается с существенными трудностями, что даже побудило некоторых исследователей назвать кантовское отношение к революции "загадкой Канта".

Действительно, многие высказывания Канта по данному вопросу кажутся вопиюще противоречивыми. Так в "Метафизике нравов" мы читаем: "Надо повиноваться ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение ... властелин государства имеет в отношении подданных одни только права и никаких обязанностей, к которым можно было бы его принудить. Далее, ес-

<sup>6</sup> Оценка отношения Канта к революции в советской литературе также неоднозначна. Так П.Н. Галанза видит в Канте исключительно сторонника реформы: "Не революция, а эволюция - путь развития, сообразный разуму." Просвещение "должно с его /Канта, Е.Г./ точки зрения совершаться путем реформы, а не революции." П.Н. Галанза, Учение Канта о государстве и праве. М., 1960, с. 17. Напротив, Э.Ю. Соловьев /см. сб. Философия Канта и современность. М., 1974, гл. У1/ и Е. Поликарпова /Кант и проблемы антифеодальной революции. - В сб.: "Просвещение". Изв. высш. уч. завед. 1974, № 4/ подчеркивают революционный радикализм Канта /см. например, "Философия Канта и современность", с. 204/.

ли орган властителя - правитель - поступает вразрез с законами, например, если устанавливаемые им налоги, призывы в армию и т.п. противоречат закону равенства в распределении государственных повинностей, то подданный может, правда, подавать жалобы /*gravamina*/, но ни в коем случае не может оказывать сопротивление."<sup>7</sup>

"...против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа ... следовательно, нет никакого права на возмущение /*seditio*/, еще в меньшей степени - на восстание /*rebellio*/ и в наименьшей степени - права посягать на его особу как единичного лица /*монарха*/ и на его жизнь /*monarchomachismus sub specie tyrannicidie*/ под предлогом, что он злоупотребляет своей властью /*tyrannis*/. Малейшая попытка в этом направлении составляет государственную измену /*proditio eminentis*/ ..."<sup>8</sup>

"Следовательно, изменения в /имеющем изъяны/ государственном устройстве, которые иногда требуются, могут быть произведены только самим суверенным путем реформы, а не народом, стало быть путем революции, и, когда такие изменения совершаются, они могут касаться лишь исполнительной власти, но не законодательной."<sup>9</sup>

Наряду с этими "благонамеренными речами" в той же "Метафизике нравов" можно найти следующее: "Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа."<sup>10</sup>

Отрицая, по видимости, в данной работе революцию как способ социального изменения, Кант находит возможным признать законность государственной власти, установленной революционным путем: "... если революция удалась и установлен новый строй, то неправомочность этого начинания и совершения революции не может освобождать подданных от обязанности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного повиновения правительству, которое обладает теперь властью."<sup>11</sup>

<sup>7</sup> И. Кант. Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 2, с. 241.

<sup>8</sup> Там же, с. 242.

<sup>9</sup> Там же, с. 244-245.

<sup>10</sup> Там же, с. 234.

<sup>11</sup> Там же, с. 245.

В трактате "К вечному миру" Кант уже определенно высказывается в пользу законности революции в случае, когда права народа попираются тираном: "Есть ли восстание правомерное средство для народа сбросить с себя иго так называемого тирана /non titulo, sed exercitio talis/? "Ответ на этот вопрос многие считают трудным, но он легко разрешается с помощью трансцендентального принципа публичности. Если права народа попораны, то изложение его /тирана/ будет справедливым, в этом нет сомнения."<sup>12</sup>

Какими же причинами может быть объяснена столь явная противоречивость в позиции Канта по вопросу о революции? Нам представляется, что дело не только в незавершенности учения о государстве и праве немецкого философа, как пишет А. Соловьев,<sup>13</sup> но эта противоречивость и незавершенность - необходимое следствие дуализма и антиномичности системы критического идеализма в целом. В последние годы среди кантоведов, обращающихся к социально-политической философии кенигсбергского мыслителя, начало преобладать стремление рассматривать социально-политическое учение Канта и свойственные ему противоречия через призму системы кантовской философии в целом. В этом случае появляется возможность для объяснения, например, позиции Канта в вопросе о правомерности революции через основные принципы /мировоззренческие и методологические/ его философствования. Поэтому выявление основных полюсов противоречий и антиномий внутри кантовской философии и их категориальной структуры, т.е. системы взаимосвязанных категорий, в которых выражаются эти противоречия, представляется актуальной задачей как для интерпретации социально-политической философии Канта, так и для более глубокого понимания его философии в целом.

Как известно, для всего огромного разнообразия поднятых Кантом проблем характерно стремление объединить и примирить исключающие друг друга подходы и принципы. Так в решении гносеологических проблем Кант стремится примирить, как было отмечено В.И. Лениным, принципы материализма и идеализма, рационализма и эмпиризма и т.д. Эти попытки немецкого философа заканчивались, как правило, не снятием противоречий и синтезом противоположных концепций, а рядоположенностью

<sup>12</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 6, с. 303.

<sup>13</sup> Философия Канта и современность. М., 1974, с. 184.

принципов и их дуализмом. Именно эта особенность кантовского философствования и будет привлекать наше внимание. В настоящей работе мы попытаемся выявить основные противоречия внутри кантовской философии и их категориальную структуру применительно к таким существенным для трансцендентального идеализма проблемам, как соотношение чувственности и рассудка, рассудка и разума, теоретического и практического разума.

Далее, мы попытаемся выяснить связь между противоречиями и непоследовательностями социально-политической философии Канта и важнейшими антиномиями его теоретической философии: последние в значительной мере представляют собой отражение, осмысление и обобщение в понятиях социально-исторической и научной практики своего времени. Причем, связь политического учения Канта с его теоретической философией осуществляется через этику,<sup>14</sup> так что в конечном счете наиболее полное обоснование зафиксированных Кантом практически-политических проблем косвенно осуществляется в его этике и гносеологии. Поэтому, как представляется, обращение к теоретической философии может дать ключ для понимания социально-политических взглядов Канта.

#### Принцип активности познающего субъекта и два измерения человека

Для выявления основных групп противоречий внутри теоретической философии Канта представляется уместным обратиться к истории становления критического идеализма. "Коперниковский переворот" в философии связывают прежде всего с изменением Кантом познавательной позиции, которая состояла теперь уже в том, чтобы рассматривать действительность через призму познавательных способностей человека. "Докритический" Кант, как известно, был приверженцем ньютоновского естествознания

<sup>14</sup> На зависимость политики от этики в философии Канта указывает Ханс Занер: "Политика основывается на разуме. Она начинается уже в его применении и не только в политическом акте. Что и как думают, имеет политические следствия... Политическую философию Канта можно понять только из корней его философствования. По своему содержанию она вытекает из основных положений его метафизики." Hans Zander, Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken. München, 1967, S. 7.

с его эмпиризмом и принципом механической причинности. Толчком для пробуждения от "догматического сна", по собственному признанию Канта, послужили идеи Д. Юма, но особенно велико оказалось влияние Руссо, бывшего во многом философском антиподом Ньютона. В попытке объединить принципы ньютоновского механицизма и метафизически-просветительской философии Руссо возникают основные, на наш взгляд, противоречия внутри критического идеализма - рационализма и эмпиризма, с одной стороны, механистического естествознания и метафизической философии - с другой. В первом случае Кант пытается решить свойственную для противоположности эмпиризма и рационализма антиномию единичного и общего, во втором - примирить два типа каузальности - естественную причинность и свободу воли. Обе пары противоречий в системе кантовского мышления оказываются тесно переплетенными между собой, что определяет не только сложность и имманентно присущую этой системе непоследовательность, но и обуславливает масштабность и глубину поставленных и отчасти решаемых Кантом проблем.

Для критической философии характерно в первую очередь тесное взаимовлияние гносеологии и этики, в чем также сказывается влияние Руссо на Канта. Единство теоретического и практического разума, являясь следствием "коперниковского переворота", указывает и на основную предпосылку этого переворота, а таковой предпосылкой, по нашему мнению, оказывается новая концепция человеческой природы, выработанная Кантом при попытке объединения идей Ньютона и Руссо. Обращение к социальным проблемам, "поворот к человеку" совершенный Кантом благодаря великому женевицу, оказался одной из важнейших предпосылок, на которой возникло здание критической философии. При этом, взаимосвязь гносеологии, этики и политики генетически в кантовской философии была, видимо, иной, чем мы ее находим в завершенной системе Канта. Уже в "Критике чистого разума" - основном гносеологическом труде "критического" Канта можно обнаружить основные принципы его этической теории, на основе которой кенигсбергский мыслитель впоследствии строил свою социально-политическую систему. Социальная проблематика в докритический период занимала в работах Канта незначительное место. К проблемам человеческого

бытия повернул кенигсбергского мыслителя Руссо,<sup>15</sup> благодаря великому женецу Кант усвоил идею о независимости нравственности от чувственных побуждений,<sup>16</sup> которая легла в основу фундаментального для него понимания двойственности ноуменального и феноменального характера человеческой природы, из которой только и могла родиться основная оппозиция трансцендентальной гносеологии - явлений и вещи в себе. Не менее важно и то, что в идее нравственного закона Кант обнаружил проблему свободы и, как справедливо отмечает И.С. Нарский, "размышления о противоречиях на пути к пониманию свободы вывели Канта ... из догматического состояния."<sup>17</sup>

Как представляется, имеются достаточно веские основания для предположения, что создание "критической" гносеологии оказалось для Канта возможным потому, что теоретическая и спекулятивная философия генетически /а не логически/ у мыслителя опиралась на практическую философию, на этику, в основу которой Кантом была положена новая концепция человека, во многом связанная с идеями Руссо. Центральный пункт этой концепции - представление об изначальной двойственности человеческой природы, чувственно-эмпирической и разумно-умопостигаемой одновременно. Если чувственность и ее требования обуславливают зависимость человека от законов природы, ставят его в ряд природных явлений, то благодаря практическому разуму человек оказывается существом нравственным /подчиненным требованиям нравственного закона/, т.е. способным возвыситься над всесилием природной необходимости, следовательно, способным существовать в ином измерении - в измерении прак-

<sup>15</sup> Вот что писал сам Кант /"Приложение к "Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного"/ о влиянии на него идей Руссо: "Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества." И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 2, с. 205.

<sup>16</sup> См. Куно Фишер. История новой философии. Т. 4. СПб., 1910, с. 263.

<sup>17</sup> И.С. Нарский. Кант. М., 1976, с. 27.

тической свободы.

Если предположить, что одним из отправных пунктов "коперниковского переворота" в философии для Канта была идея двойной /фактически социальной и природной/ детерминации человеческого поведения, то становятся понятными истоки кантовской постановки вопроса о связи теоретического и практического разума, необходимости перехода от гносеологии к этике, как и то, почему имманентная логика анализа гносеологической способности заканчивается постановкой практически-этических проблем. Действительно, поскольку в основу трансцендентальной гносеологии положен принцип, природа которого лежит в сфере практического, то анализ гносеологии должен был принять у Канта телеологический характер и закончиться обнаружением того же принципа, который был предположен вначале, но, разумеется, уже в его развитой форме. В этой форме принцип двойственности человеческой природы становится основой для построения этики - практической философии, и, как уже было сказано, на основе последней Кант возводит свои государственно-правовые и социально-исторические концепции.

Мы предположили, следовательно, что теоретическая философия Канта, в первую очередь его гносеология, представляют собой раскрытие, развертывание и обоснование тех основных противоречий, которые имплицитно /в неразвитой форме/ содержатся в указанном принципе его философствования. Система категорий, в которых выражаются и осмысливаются эти противоречия - категориальный каркас противоречий квантовской философии - оказывается одновременно и основой и итогом развития трансцендентальной философии: основой потому, что в неразвитой форме они содержатся уже в первоначальной идее двойственной человеческой природы, итогом, поскольку в каждой из частей кантовской системы происходит их обогащение и развитие.

Что представляет собой в кантовской философии совмещение /или попытка синтеза/ идей Ньютона и Руссо? Кант, будучи сторонником механистического естествознания и отвергая спекулятивную метафизику лейбнизианского толка, благодаря Руссо вновь возвращается к метафизическим проблемам, но в то же время остается приверженцем современной ему науки. Такое совмещение оказалось возможным потому, что в одном существенном пункте Руссо и Ньютон, по мнению Канта, были близки друг другу: "Ньютон впервые увидел порядок и правильность связанными с великой простотой там, где до него находили

беспорядок и плохо сочетаемое многообразие, и с тех пор кометы обращаются по геометрически правильным орбитам.

Руссо впервые открыл в многообразии обычных человеческих образов глубоко скрытую природу человека и тот скрытый закон, согласно которому, по его наблюдениям, провидение находит свое обоснование.<sup>18</sup>

Иными словами, по мнению Канта, прав и Ньютон и Руссо: первый открыл, что законом существования всех природных явлений, не знающем исключения, выступает естественная причинность; второй обнаружил, что человек оказывается разумным и свободным только в нравственной сфере благодаря существованию нравственного закона. Кант пытается объединить обе точки зрения, заимствуя у Руссо идею независимости нравственности от чувствительности, что приводит его к концепции двойственной человеческой природы - рассудочной, определяемой благодаря чувственным побуждениям природной реальностью, и разумной, т.е. способной определяться к действию через свободу, а не через естественную необходимость и поэтому способной выходить за пределы природной закономерности. С другой стороны, вместе с Ньютоном Кант разделяет убеждение, что единственной существующей реальностью является мир природных явлений, и в то же время нравственно-разумное измерение человека указывает на наличие трансцендентной области метафизических сущностей - вещей в себе. Так двум измерениям человеческой природы в системе Канта начинает соответствовать две сферы существования, различающиеся по типу каузальности как сущее и должное - мир явлений и мир вещей в себе, и связь между этими антиномически противостоящими друг другу областями, по замыслу Канта, является главной проблемой активности познающего и практически-деятельного субъекта.

Таким образом, новой предметной областью, раскрытие закономерностей которой составляет центральное содержание кантовской философии, становится человеческая деятельность в различных ее формах.<sup>19</sup> Новый аспект философствования возник

<sup>18</sup> И. Кант, Соч. в 6 томах. Т. 2, с. 213.

<sup>19</sup> М. Булатов отмечает, что у Канта "вся философия выступает как расчлененное изображение основных форм человеческой деятельности: М.А. Булатов. "Практический разум", философия истории и теория целесообразности. - В сб.: Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975, с. 79.

в результате переосмысления теоретико-познавательных проблем, выдвинутых механистическим естествознанием XVII-XVIII веков в единстве с новыми отношениями в сфере социального бытия, возникшими с выходом на историческую арену класса буржуазии. Становление нового способа производства и становление новой научной методологии - вот два взаимообусловленных процесса, теоретическое осмысление которых привело к "коперниковскому перевороту" в философии. При этом содержание нового мировоззрения появляется первоначально в старой оболочке, осознается и выражается в ранее возникших категориях, уже не соответствующих новому содержанию. Это противоречие формы и содержания можно наблюдать и в философии Канта.

Чтобы ответить на вопрос, образом какой деятельности является философия критического идеализма, следует иметь в виду ту научную традицию, на которой основывается и от которой отталкивается философия Канта. Такой традицией является традиция Просвещения, и гносеологизм кантовской теории деятельности опирается на просветительский гносеологизм, бывший по своему содержанию формой раннебуржуазной идеологии.<sup>20</sup> Но гносеологизм кантовской философии существенно отличается от той формы, какую он имел в просветительской философии XVII века. Теория Канта формировалась в эпоху открытой борьбы буржуазии с феодально-абсолютистским миром в ряде стран Европы, поэтому доказательство "неразумности" существующего порядка вещей уже не выступает в качестве главной задачи философа. На первый план выдвигается вопрос о том, осуществим ли и как осуществим разумный порядок? Таким образом, поскольку требование активности и свободы личности все в большей степени становилось практически-политическим требованием, оно могло быть осмыслено в качестве философского принципа - принципа активного, деятельного отношения человека к действительности. Эта активность субъекта осознается прежде всего в

<sup>20</sup> "Гносеологизм буржуазной философии вообще объясняется также и тем, что в эпоху окончательно расчленившегося атомизированного целого, в эпоху, когда появился совершенно самостоятельный индивид, связанный с "гражданским обществом" лишь посредством своего "частного" интереса, ограниченного лишь формальными рамками "права", мир /конечно, в сознании этого "частного" человека/ окончательно раскалывается на "субъект" и "объект"; непреодолимый дуализм идеального и реального, мышления и бытия является исходным принципом буржуазной идеологии." Ю.М. Бородай. Воображение и теория познания. М., 1966, с. 9.

сфере познавательного отношения, познавательной деятельности, ведь для Канта отношение человека к миру все еще остается /в соответствии с установками просветительской идеологии/ главным образом познавательным отношением. Поэтому Кант сумел, как замечает Ю. Бородай, "разрушить миф о пассивно-созерцательной природе познания"<sup>21</sup> лишь благодаря тому, что и в области научного познания совершился переворот аналогичный тому, который происходил в сфере социально-экономических отношений в Европе во второй половине XVIII века. Этот переворот в научной методологии связан с осмыслением теории и практики эксперимента. Именно Кант обратил особое внимание на активность познающего субъекта в экспериментальных науках: "Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, т.к. в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем."<sup>22</sup>

Кант обнаруживает, что как познание природы, так и нравственное самоопределение личности основано на том же принципе активности субъекта. Действительно, при этом кенигсбергский мыслитель впервые обнаружил то отношение, которое получило научное объяснение только в марксизме, благодаря введению категории "практика", а именно, что "... внешняя вещь вообще дана человеку лишь поскольку она вовлечена в процесс его деятельности, выступает в формах этой деятельности, постольку в итоговом продукте - в представлении - образ внешней вещи всегда сливается с образом той деятельности, внутри которой функционирует внешняя вещь".<sup>23</sup>

Но идея активности субъекта деятельности у Канта отличается от марксистского принципа тем, что Кант обособляет, изолирует субъект как от объектов деятельности, так и от ее

<sup>21</sup> Ю.М. Бородай. Воображение и теория познания. М., 1966, с. 17.

<sup>22</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 3, М., 1964, с. 85.

<sup>23</sup> Э. Ильенков. "Идеальное". - "Философская энциклопедия", т. 2, с. 226.

результатов.<sup>24</sup> Этот особый характер кантовской философии может быть объяснен также и тем обстоятельством, что будучи современником великих исторических потрясений - Американской и Великой Французской буржуазных революций - Кант должен был переживать их коллизии в глухой европейской провинции, в феодально-бюрократической Пруссии. Преобразования, осуществлявшиеся революционными народами на практике, переживались и переосмысливались немцами как необходимые требования разума, осуществление которых в то же время не представляется возможным. Отсюда и тот налет беспредметности, который сопровождает идею активности субъекта в философии Канта. Противоречие между требованиями установления разумных, т.е. соответствующих буржуазному разуму, порядков и невозможностью реализации их на практике породило, по словам И. Нарского, в духовной жизни Германии тот компромисс, который в сознании представителей немецкого классического идеализма "получил... выражение в виде различных истолкований соотношения между "сущим" /*Sein*/ и "должным" /*Sollen*/"<sup>25</sup>

Но изоляция субъекта и его познавательной деятельности от условий и результатов познания у Канта, как представляется, не может быть объяснена только этим обстоятельством. Не в последнюю очередь эта изоляция следует из внутренней противоречивости научной методологии, базировавшейся на принципах механистического естествознания. Принцип механической причинности, обоснованный в физике и механике XVII-XVIII веков, с одной стороны, противоречил идее внутренней активности субъекта познания, присущей практике и теории эксперимента, с другой стороны, этот принцип, отождествлявшийся Кантом с подлинно научной каузальностью,<sup>26</sup> оказывался явно недоста-

<sup>24</sup> "С одной стороны, Кант стремится выяснить то, что в познании обусловлено деятельностью самого сознания. Человек как субъект познания исследуется Кантом в качестве существа деятельного, а его сознание - как активный синтез данных опыта. С другой стороны, деятельность сознания противопоставляется у Канта предметному, независимому от сознания содержанию деятельности, отрывается от своей основы, которая провозглашается недоступной для ее познания". В.Ф. Асмус. Иммануил Кант. М., 1973, с. 4.

<sup>25</sup> И.С. Нарский. Кант. М., 1976, с. 8.

<sup>26</sup> "Механическое рассмотрение, согласно Канту, составляет сущность научного объяснения физических процессов". В.Ф. Асмус. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике. См. И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 5. М., 1966, с. 20.

точным для объяснения специфики человеческого, прежде всего нравственного бытия. Таким образом, к основным условиям, определяющим характер кантовской гносеологии и своеобразие его системы в целом, должна быть также отнесена, по нашему мнению, рядоположенность и антиномия механической причинности как принципа и символа современной Канту науки, и свободы воли - принципа отвергаемой им самим метафизики, который он должен был заимствовать у Руссо, чтобы быть в состоянии объяснить специфику человеческого бытия.

### Человек как явление и как вещь в себе

До сих пор, как представляется, недостаточное внимание обращали на тот факт, что дуалистичность и рядоположенность противоположных принципов внутри кантовской философии связана с его концепцией человека. Кант, расцепив и противопоставив феноменальное и ноуменальное в человеке, должен был основать на этой противоположности целую систему противоречий внутри своей философии: явлений и вещей в себе, свободы и необходимости, сущего и должного и др. Обнаружив столь многопланово проявляющуюся двойственность, создатель критического идеализма попытался ответить на вопрос о ее природе, хотя его ответ не мог быть убедительным, поскольку вопрос был поставлен исключительно на гносеологической почве. Но прежде чем перейти к обоснованию положения о связи между кантовской концепцией человека и основными противоречиями его системы, попытаемся восстановить логику доказательства Кантом различения феноменального и ноуменального миров:

1. Реальность мира вещей в себе, т.е. мира таких идеальных сущностей, как бог, свобода и бессмертие души доказывается Кантом через обоснование реальности свободы.<sup>27</sup>

2. Идея свободы, возникающая первоначально как проблема для диалектического разума,<sup>28</sup> находит свое обоснование в

<sup>27</sup> "Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору /Schlusstein/ всего здания системы чистого, даже спекулятивного разума, и все другие понятия /о боге и бессмертии/, которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т.е. возможность их доказываться тем, что свобода действительна, т.к. эта идея проявляется через моральный закон". И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 4, ч. I, с. 314.

<sup>28</sup> См. доказательство тезиса Третьей антиномии чистого разума: И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 3, с. 418, 420.

практическом разуме благодаря существованию нравственного закона, который, по мнению Канта, не нуждается в доказательствах.

3. В свою очередь, существование нравственного закона, являющегося основой познания /*ratio cognoscendi*/ свободы, возможно только благодаря независимости нравственности от чувственности. Как чувственно-рассудочное существо человек связан с миром явлений, сам принадлежит к этому миру и подчиняется его законам причин и следствий. Но разум ставит человека в совсем иные отношения, делает его независимым от действий естественной каузальности. Как разумное существо человек свободен, т.е. в состоянии определять свою волю не чувственными побуждениями, а одними только требованиями долга. В качестве разумно-свободного, нравственного субъекта человек оказывается уже не феноменом, а ноуменом.

Можно заметить, что представление о независимости нравственности от чувственных побуждений лежит в основе кантовского понимания двухмерности человека, а это понимание служит основанием для объяснения возможности свободы, причем Кант твердо убежден в том, что "Соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое основание для человека в силу нравственного закона, а вторая - в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представлять себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй - явлением, в первом случае в чистом, а во втором в эмпирическом созерцании. Без этого противоречие разума с самим собой неизбежно".<sup>29</sup>

Принцип различия явлений и вещей в себе обнаруживается уже в Трансцендентальной эстетике, где Кант, отличая "воздействующий на нашу душу" предмет от созерцания как "способа отношения познания к предметам",<sup>30</sup> противопоставляет продукты познавательной деятельности - явления<sup>31</sup> - предметам, или вещам самим по себе как феномены ноуменам. Кант объясняет такое противопоставление тем, что явления суть продукты деятельности познающего субъекта и их субъективность обосновы-

<sup>29</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 4, ч. I, с. 316-317.

<sup>30</sup> Там же, т. 3, с. 127.

<sup>31</sup> "Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением". Там же, с. 127.

вается кенигсбергским философом ссылкой на субъективность чистых форм чувственного созерцания - пространства и времени, - лежащих в основе явлений.<sup>32</sup> При этом Кант не замечает, что одного обоснования субъективности пространства и времени недостаточно для того, чтобы утверждать непознаваемость /неотображаемость/ свойств вещей в себе в формах явлений. Иными словами, из констатации различной природы явлений и вещей в себе /противоположность субъективного и объективного/ вовсе еще не следует невозможность отображения второго в первом. Таким образом, Кант, отвергая теорию отражения, должен предположить еще нечто, кроме доказательства субъективности явлений. Этим "нечто" выступает допущение о принципиальном отсутствии связи между предметом и направленным на него познанием, но такое допущение могло родиться только из идеи изначальной независимости разума от чувственности. Следовательно, Кант в начале "Эстетики" постулирует то, что в конце "Логики" выдается им за результат /см. гл. 3, кн. 2 Трансцендентальной логики - "Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*."/. Становится понятным, почему Кант обнаруживает положенный им в основу гносеологии принцип только в конце гносеологического построения. Поскольку познание требует определенных условий /предпосылок/, то итогом гносеологического исследования выступает обнаружение этих первоначальных допущений, лежащих в основании познания, и гносеологическая теория, моделируя познавательную деятельность, опирается на те же принципы, что и сама деятельность, и, как теория познавательной деятельности, обнаруживает их в итоговом продукте своего исследования. По-

<sup>32</sup> "Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле, представление о пространстве должно уже заранее быть дано для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня /т.е. к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь/, а также для того, чтобы я мог представлять себе их как находящиеся вне и подле друг друга, стало быть не только как различные, но и как находящиеся в различных местах. Представление о пространстве не может быть поэтому заимствовано из отношений внешних явлений посредством опыта: сам этот внешний опыт становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве". И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 3, М., 1967, с. 130. Можно видеть, что, поскольку под опытом Кант понимает индивидуальный опыт, то его доказательство тавтологично, но если иметь в виду социальный опыт, то оно просто неверно.

этому в Трансцендентальной диалектике Кант приходит к тому, что предположил в начале - к идее принципиального различия между разумом и чувственностью. Обнаруживается этот принцип при попытке решения антиномии свободы и естественной необходимости.

В третьей антиномии - о целокупности выведения событий из их причин - Кант обнаруживает, что можно с одинаковой логической строгостью доказать как возможность свободы для объяснения причин происхождения целокупности в мире, так и невозможность ее. При этом разум впадает в противоречие с самим собой, выход из которого видится кенигсбергскому философу в том, что можно допустить существование свободной причинности и естественной необходимости в разных отношениях. Как это возможно? Идея космологической свободы возникает потому, что из бесконечной цепи причин нельзя получить абсолютной целокупности условий.<sup>33</sup> Но если предположить абсолютную целокупность всех условий, то для нее уже нельзя будет найти причины как условия такой целокупности, относящейся к тому же самому причинному ряду. Следовательно, предполагая абсолютную целокупность условий, мы должны допустить спонтанность начала причинного ряда, т.е. допустить возможность необусловленного условия = свободную причину. Необходимость такого допущения следует, по мнению Канта, уже из того факта, что явления, будучи представлениями, нуждаются для своего существования в таком условии, которое само не было бы явлением: "Если же считать явления лишь тем, что они суть на самом деле, а именно не вещами в себе, а только представлениями, связанными друг с другом по эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений".<sup>34</sup>

В качестве причины возникновения явлений Кант, таким образом, предполагает воздействующую на чувственность вещь в себе. Это предположение носит общий характер, но Кант его уточняет: дело в том, что в человеке совмещаются обе плос-

<sup>33</sup> "Но так как этим путем нельзя получить абсолютной целокупности условий в причинной связи, то разум создает себе идею спонтанности, способной само собой начинать действовать без предшествующей другой причины, которая в свою очередь определяла бы ее к действию по закону причинной связи". И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 3. М., 1967, с. 478.

<sup>34</sup> Там же, с. 480-481.

кости - и явлений и вещей в себе - благодаря наличию двух способностей: чувственности, при помощи которой человек определяется как явление в феноменальном мире, и разуму, позволяющему человеку определять свою волю к действию помимо чувственности и даже вопреки ей. Иными словами, человек как разумное существо пребывает как бы вне временного ряда, находится в ином отношении к самому себе, чем тогда, когда он определяется к действию патологически - своими склонностями.

Ноуменом, таким образом, человека делает то обстоятельство, что его воля может побуждаться к поступку требованиями нравственности, не имеющими, по мнению немецкого философа, никакого отношения к чувственным побуждениям. Эта независимость воли от чувственных побуждений была названа Кантом практической свободой,<sup>35</sup> возможность которой основывается на "трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы".<sup>36</sup>

Кант тут же делает характерное замечание, что именно в человеческой воле обнаруживается способность определяться к действию через свободу<sup>37</sup> и, следовательно, слова философа можно понимать таким образом, что загадка практической свободы состоит в том, почему необходима нравственность и какова ее природа?

Можно, следовательно, предположить, что к идее трансцендентальной свободы Кант пришел через констатацию наличия свободы практической, а то, в силу каких причин такая практическая свобода возможна и необходима, составляет загадку трансцендентальной свободы. Как представляется, Кант вплотную подходит к проблеме социальной детерминации человеческого поведения, которая проявляется в нормативном, в том числе нравственно-нормативном определении поступков. При этом, реалистически зафиксировав ситуацию в категориях нравствен-

<sup>35</sup> "Свобода в практическом смысле есть независимость воли /Willkür/ от принуждения импульсами чувственности". И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 3, с. 478.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> "Человеческая воля есть, правда, *arbitrium sensitivum*, но не *ventum*, а *liberum*, так как чувственность не делает необходимыми ее действия, а человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений". Там же, с. 479.

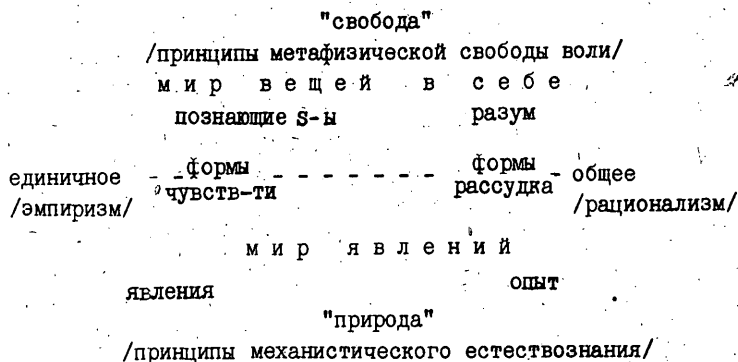
ного закона и практической свободы, Кант остановился перед двумя трудностями: он, хотя и зафиксировал, но не понял природы социального вообще и, главное, не мог понять его происхождения, причин, порождающих нравственно-нормативную регуляцию. И все же следует отдать должное гениальной проницательности немецкого мыслителя: Кант предпринимал упорные попытки связать гносеологию и этику, теоретический и практический разум, причем как построение его системы, так и известное совпадение структуры всех "Критик" указывают на то, что потенциально в философии Канта имелась тенденция стянуть в один узел гносеологические и нравственно-этические проблемы, обнаружить их общий источник. Как представляется, то, что Кант начал построение своей системы с констатации социального и природного начал в человеке /таков рациональный смысл идеи двойственной природы человека в трансцендентальной философии/, может быть охарактеризовано как существенный шаг в объединении гносеологии и этики. Но Канту была чужда идея практики - подлинной причины возникновения социального. Его концепция человека неисторична, а идея активности субъекта не выходит за пределы познавательной деятельности, которая не может быть причиной предметного мира и социальных отношений. Поэтому основные элементы кантовской философской системы, вырастая из единого корня /в основе которого понимание человека и его деятельности/, не объединяются в ходе развития системы, а все дальше расходятся друг от друга.

Кантовская этика возникает на различии двух форм каузальности, которые базируются на идее двойственной природы человека, но эта же двойственность человеческой природы обуславливает и наличие двух основных способностей, связывающих человека с миром явлений и с миром вещей в себе - рассудка и разума. На различии рассудка и разума строится гносеология критического идеализма. Связь же гносеологии и этики Кант пытается осуществить через категорию свободы, пытаясь связать теоретическую и практическую свободу, что ему так и не удается.

Как способности души рассудок и разум связываются с миром явлений и миром вещей в себе, поэтому различие между ними основано на том же принципе, что и различие между явлениями и вещами в себе - на различии естественной и свободной причинности. Но в гносеологическом плане рассудок и разум различаются Кантом и по линии единичного - общего. Поскольку

различие между рассудком и разумом в кантовской философии занимает центральное положение, то по осям составляющих эту оппозицию категорий /в прямоугольной системе координат/ располагаются важнейшие антиномии критической философии: рационализма и эмпиризма, принципов механистического естествознания и метафизической свободы воли.

Схематически основные полюсы противоречий внутри кантовской философии можно изобразить следующим образом /одновременно схема дает различие между рассудком и разумом, миром явлений и миром вещей в себе/:



Противоположность рассудка и разума выявляется по обоим параметрам, что позволило нам объединить их на одной координатной плоскости, при этом внутри гносеологии на первый план выступает различие рассудка и разума в плане единичного - общего, а в этике это же различие уже в плане свободы - естественной необходимости /природы/. Характеристика названных различий составит нашу следующую задачу.

### "Реальный" мир и мир "воображаемый"

Различие между рассудком и разумом<sup>38</sup> в гносеологическом плане заключается в том, что первый имеет дело с опытом и направлен на опыт, разум же направлен на рассудок: "Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредст-

<sup>38</sup> "Мы называем эти способности рассудком и разумом: главным образом последний совершенно особо и существенно отличается от всех эмпирически обусловленных способностей, так как рассматривает свои предметы только исходя из идей и по ним определяет рассудок..." И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 3, с. 487.

вом правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком".<sup>39</sup>

Различаются рассудок и разум по функциям: функция рассудка заключается в том, чтобы мыслить предметы, доставляемые ему чувственностью<sup>40</sup>. Мыслить предмет, по Канту, означает связывать чувственные созерцания, подводить их под соответствующие понятия. Начинается процесс познания с чувственных впечатлений, возникающих при воздействии на нашу душу какого-то объекта = x. Созерцание объекта есть процесс пассивного восприятия его, поэтому рассудок, связанный с реальностью только при помощи чувственности, если применяется для синтеза чувственных данных, имеет дело только с тем, что есть было или будет, и хотя его принципом является спонтанность, но спонтанность рассудка не выходит за пределы существующего как предмет возможного опыта, сущего.

Разум же, напротив, покидает сферу опыта, не ищет опоры в существующем, но отталкиваясь от него, создает нечто иное, противоположное сущему - должное, которое, как будет показано ниже, по замыслу Канта не может существовать как действительное, но лишь как возможное.

Термин "разум" в кантовской гносеологии имеет два основных значения: 1. синоним человеческого познания вообще; 2. особая познавательная способность, отличная от форм эмпирического познания - чувственности и рассудка. Если рассудок определялся кенигсбергским философом как способность давать правила, то "мы отличаем разум от рассудка тем, что называем разум способностью давать принципы".<sup>41</sup> Для того, чтобы упорядочивать явления согласно правилам рассудка, необходимо эти правила подчинять принципам, которые не могут быть заимствованы из опыта /по Канту вообще не могут возникать на основе

<sup>39</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 3, с. 342.

<sup>40</sup> "Способность мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок". Там же, с. 155.

<sup>41</sup> Там же, с. 340.

опыта/, ведь они систематизируют опыт как целое, но создают-ся разумом как особой способностью.

Принципы разума /идеи/, следовательно, не имеют самостоятельного применения, т.е. разум не может быть направлен прямо на объекты: "достигаемое разумом единство не есть единство возможного опыта..."<sup>42</sup> С другой стороны, сравнивая в логическом отношении разум с умозаключением, Кант полагал, что, подобно тому, как для умозаключения, содержащего в себе принцип подведения меньшей посылки под большую, требуется найти также принцип, откуда это правило подведения может быть выведено, так и разум ищет принцип для систематического единства условий возможного опыта. Функция разума, таким образом, заключается "в подыскании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания".<sup>43</sup>

Кант неоднократно настаивал на том, что разум имеет только регулятивное применение, т.е. он не создает никаких собственных понятий, но лишь упорядочивает рассудочное знание.<sup>44</sup> Функция разума в его регулятивном применении поэтому может быть названа методологической. Но выполняя эту функцию, разум сталкивается со следующим затруднением: чтобы упорядочить опытное знание и найти для него общий принцип, необходимо выйти за пределы опыта, т.е. для обусловленного предположить безусловное. Тонкость заключается в том, как существует безусловное - существует ли оно реально или же "есть только логическое предписание - восходя ко все более отдаленным /höheren/ условиям, приближаться к полноте их и тем самым вносить в наше познание высшее возможное для нас единство, достигаемое разумом".<sup>45</sup>

Таким образом, регулятивное применение разума еще не превращает идеи - его продукты - в разновидность вещей в себе и не дает права для утверждения о существовании мира особых трансцендентных сущностей. Следовательно, Кант в сфере научно-теоретического познания нащупывает связь и различие между эмпирическим и теоретическим познанием, выражением чего являются категории рассудка и разума в регулятивном при-

<sup>42</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах. Т. 3, с. 342.

<sup>43</sup> Там же, с. 346.

<sup>44</sup> См. там же, с. 346, 552-553, 553-554.

<sup>45</sup> Там же, с. 347.

менении. Принципы разума, на основе которых этот последний осуществляет "систематичность познания", не являются понятиями объекта, но они "есть понятие полного единства этих понятий /рассудочных, Е.Г./, поскольку это единство служит правилом для рассудка".<sup>46</sup>

Можно согласиться с Кантом и в том, что "Такие понятия разума не черпаются из природы; скорее наоборот, мы задаем вопросы природе сообразно этим идеям и считаем наше знание недостаточным, пока оно не адекватно им".<sup>47</sup> Но Кант ошибался, полагая, что идеи генетически не имеют вообще никакого отношения к опыту, ведь абстрактная рядоположенность разума рассудку, следующая отсюда, делает непонятным применение идей разума к рассудочным знаниям. Как может быть осознана необходимость систематизации нового знания иначе, как только на основе того, что идея необходимости такой систематизации прежде сама была систематическим единством предыдущего знания. Иными словами, идея системности нового знания вытекает из систематического единства, из системы объективно-истинного знания, полученного на предшествующих этапах познавательной деятельности. Только поэтому она может лежать в основе последующих актов познания. Как отмечал П.В. Копнин, эта мысль внутренне уже присутствует в кантовском понимании идеи как формы "теоретического познания, в которой достигается высшее единство знания, происходит восхождение к безусловному и абсолютному".<sup>48</sup> В этом плане идея выступает как "идеальный образ вещей",<sup>49</sup> к которому стремится всякое эмпирическое познание, но достичь которого полностью не может.

В гносеологии Кант в попытке снять противоположность эмпиризма и рационализма в соотношении теоретического и эмпирического уровней научного познания дуалистически противопоставляет то и другое как абстрактно-теоретическое и абстрактно-эмпирическое. Крайности эмпиризма и рационализма оказались сведенными и противопоставленными в одной системе, что следует отнести в известной мере к числу достоинств кан-

<sup>46</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 3, с. 554.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> П.В. Копнин. Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966, с. 242.

<sup>49</sup> П.В. Копнин. Диалектика как логика и теория познания. М., 1973, с. 270.

товской философии, т.к. тем самым создавались предпосылки для разрешения этой антиномии.<sup>50</sup>

Внутренняя логика кантовских рассуждений, как мы пытались показать, не ведет с необходимостью к противопоставлению рассудка теоретическому разуму как таких способностей, одна из которых связана с миром явлений, а вторая - с миром вещей в себе. Но такое противопоставление все же Кантом делается. Причины его, как представляется, не являются уже гносеологическими. Но, прежде чем остановиться на них, охарактеризуем ось "единичное - общее", по которой различаются основные познавательные способности в философии Канта.

Противоположность рационализма и эмпиризма в теоретической философии Канта возникает при попытке связать чувственное и рациональное познание /рядоположенность чувственности и рассудка/<sup>51</sup> а также в связи с проблемой соотношения эмпирического и теоретического познания /рядоположенность рассудка и разума/. Хотя противоположность эмпиризма и рационализма в исторически различных его формах определяется сложным комплексом причин и может быть прослежена по различным основаниям, все же можно предположить, что основной проблемой, по поводу которой возникает поляризация эмпиризма и рационализма, выступает проблема соотношения единичного и общего.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> "В кантовской постановке проблемы идеи, - пишет П.В.Копнин, - несмотря на идеализм, нельзя не видеть некоторого движения вперед по сравнению с эмпиризмом и рационализмом. Не сумев преодолеть односторонности и того и другого, встав на путь компромисса, примирения эмпиризма с рационализмом на основе априоризма, Кант все же в понимании идеи вскрыл некоторые такие ее стороны, развитие которых на правильном философском фундаменте могло привести к плодотворным результатам". П.В. Копнин, Диалектика как логика и теория познания. М., 1973, с. 270-271.

<sup>51</sup> Связь рационализма и эмпиризма в кантовской гносеологии с гносеологическими учениями Нового времени прослеживается в работе: П.Д. Мадкевич. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976.

<sup>52</sup> В ст. Э. Ильенкова "Единичное" /"Философская энциклопедия", т. 2, М., 1962, с. 102-104/ находим следующие замечания об ориентации эмпиризма на проблему единичного: "В качестве исходной точки понимания действительности единичное принималось только представителями софистики с ее тенденцией к крайнему эмпиризму /подчеркнуто нами, Е.Г./, а также стоиками". "...средневековый номинализм, учивший, что единичное есть единственная реальность, которой всеобщее противостоит только в виде слова, названия. Естественное знание и философия 16-18 вв. с их направлен-

В кантовской логике эта проблема ставится в виде соотношения единичных чувственных созерцаний и общих понятий (категорий рассудка). В учении о воображении, где Кант ставит вопрос об общем источнике метафизически противостоящих друг другу познавательных способностей - чувственности и рассудка - намечается тенденция к диалектическому связыванию того и другого в изначально единой деятельности продуктивного воображения<sup>53</sup>, но Кант не развил дальше этих своих рассуждений, поскольку, понимая недостаточность деятельности воображения для продуцирования представлений, не сумел объяснить факт его спонтанности как воспроизведения во внутреннем плане внешней предметно-практической деятельности общественного человека. Единичное и общее, в этот пункт кантовской гносеологии непосредственно выходящие на проблему целостности человеческой деятельности, оказываются не связанными между собой, противостоящими друг другу противоположностями.

Дихотомия рассудка и разума имеет в своей основе также противоположность единичного и общего, но на другой основе. Теперь в форме этой противоположности фиксируется проблема соотношения отдельных фрагментов опытного знания и того же знания в его систематически-теоретической форме, в форме объективно-истинной идеи. Таким образом, интерпретация соотношения категорий единичного и общего в теоретической философии Канта образует содержательную ось, на которой разворачивается решение основных теоретико-познавательных проблем философского критицизма. Но понимание соотношения единичного и общего определяет решение и практических проблем в философии Канта. Содержание категорического императива, соотношение долга и законодательства, целый ряд других проблем практической философии основаны на решении проблемы еди-

ность на эмпирическое исследование мира чаще примыкают в понимании единичного к номиналистической традиции. "Всеобщность не принадлежит самим вещам, которые по своему бытию все единичны, не исключая тех слов и идей, которые общи по своему значению" /Локк Д. Опыт о человеческом разуме. М., 1898, с. 408/. Так же последовательно рационализм растворял единичное в общем.

53 См. Д.М. Бородай. Воображение и теория познания. М., 1966.

54 "Положение о том, что внутренним умственным действиям генетически предшествуют внешние, стало едва ли не общепризнанным". А.Н. Леонтьев. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977, с. 94-95.

ничного и общего, представляют собой попытку их взаимосвязи в рамках одной системы. Следовательно, можно ожидать, что и в социально-политической философии Кант попытается решить проблему единичного - общего в том же плане, как она ставится и решается в его этике.

Таким образом, общей координатой для содержательного решения как теоретических /познавательных/ так и практических /нравственно-этических/, а на их основе и политико-правовых проблем внутри кантовской философии является ось "единичное - общее".

### Воображение и свобода

Теперь обратимся к анализу "негносеологических" причин противопоставления рассудка и разума. Мы уже отмечали, что это противопоставление связано с противопоставлением мира явлений и мира вещей в себе, которое берет начало в идее двойственности человеческой природы. Рассудок и разум, рассмотренные в этом плане, противопоставляются в соответствии с противопоставлением свободы и естественной необходимости. В связи с этим вопрос о свободе и ее возможности оказывается одним из центральных в философии Канта.

Как известно, Кант различает теоретическую и практическую свободу. За этим различием скрывается разграничение двух типов деятельности - теоретико-познавательной /теоретический разум/ и деятельности по нравственному самоопределению личности /практический разум/. Определяя различие между практическим и теоретическим разумом, Кант, как представляется, движется в том направлении, где находится область практики, и создает предпосылки для осознания ее марксизмом. Хотя у кенигсбергского мыслителя практический разум охватывает только сферу нравственного поведения личности, Канту удается заметить важную отличительную особенность всякой практической деятельности: ее предметность, создание предмета, опредмечивание: "...познание разумом может относиться к своему предмету двояко, а именно: либо просто определять этот предмет и его понятие / которое должно быть дано другим путем/, либо осуществлять его. Первое означает теоретическое, а второе - практическое познание разумом".<sup>55</sup> Иными словами, сфера практического есть сфера самоопределения и

<sup>55</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах, Т. 3, с. 83.

самоосуществления человека в поступке, но специфика кантовского понимания практического состоит в том, что нравственная детерминация поступка резко противопоставляется им его естественно-природной детерминации: связь между тем, что есть и тем, что должно делать, разрывается. "По сути дела, - пишет О.Г. Дробницкий, - именно здесь, где исчезает связь между тем, что будет, и тем, что должно делать /в том числе и ради будущего/, у Канта разверзается пропасть между теоретико-познавательными и смысложизненными вопросами".<sup>56</sup> Человеческая природа оказывается дихотомией феноменального и ноуменального, противоположностью нравственного самоопределения, не вытекающего из естественного порядка вещей и не связанного с ним, и естественного движения поступков как явлений реального мира, равнодушного к требованиям долга.<sup>57</sup> Человек существует одновременно в обоих измерениях - определяемый неумолимыми законами природы, которые можно только знать, и одновременно собственными нравственными побуждениями, в основе которых лежит автономия воли, которую знать не дано, но должно осуществлять благодаря практическому разуму в сфере интеллигибельного.

Через рассудок человек оказывается подчиненным естественной необходимости. Поведение, основанное на требованиях рассудка, принципиально реалистично, но именно поэтому оно еще не является в подлинном смысле человеческим. Таковым может быть названо только поведение, базирующееся на требованиях разума, необходимость подчинения которым выступает как

<sup>56</sup> Философия Канта и современность. М., 1974, с. 107.

<sup>57</sup> "Так Кант до предела драматизирует проблему мировоззрения, она рисуется "запредельной" сверхзадачей: невозможно, но позволительно и должно; нельзя, но иначе тоже нельзя. Прыжок в неизвестность /как потом скажут, "двусмысленность" и "риск" /оказывается единственно достойным в духовном опыте человека /"подлинностью его проекта, состоящей в отрешении от "гарантий" и "очевидностей" разума/. Тем самым проблема миростолкновения обретает у Канта смысл духовного подвига и освобождения, преступления барьера надежности, выбора и самоутверждения, исконного права и неумолимой обязанности притязаний разума по ту сторону "сциентистского объективизма." О.Г. Дробницкий. Теоретические основы этики Канта. - В сб.: Философия Канта и современность. М., 1974, с. 109.

особая форма принуждения - долженствование.<sup>58</sup> Различие в способах детерминации человеческих поступков и определяет в конечном итоге различие между рассудком и разумом, за которым скрывается различие теоретического и практического, феноменального и ноуменального. Теперь становится понятным, каким образом в философии Канта идеи разума могут допускать не только регулятивное, но и конститутивное применение: в мире явлений свободы нет и быть не может; идея спекулятивной свободы возникает как следствие необходимой антиномии разума с самим собой при его попытке мыслить мир как целое, но она допускает только регулятивное применение. Но практическая свобода, основанная на теоретической и существующая потому, что существует нравственность, оказывается опорой всего здания спекулятивного разума. Ведь если существует одна идея разума, то могут существовать и другие - о боге и бессмертии.

В основе различия природы и свободы лежит различие двух типов деятельности - у Канта теоретический и практический разум. Это различие выражается несколькими парами категорий. Прежде всего теоретическое и практическое применение разума связано с различием категорий действительного и возможного.

<sup>58</sup> "Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся. Рассудок может познавать о природе только то, что в ней есть, было или будет. Невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях; более того, если иметь ввиду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не можем спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг.

Этим долженствованием обозначается возможный поступок, мотивом для которого служит лишь понятие, между тем как основанием действия одной лишь природы необходимо служит всегда явление. Конечно, необходимо, чтобы поступок, на который направлено долженствование, был возможен при естественных условиях, но эти условия имеют отношение не к определению самой воли, а только к действию и результатам ее в явлении. Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к хотению, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить долженствование - они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное хотение, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, запрет и авторитет". И. Кант. Соч. в 6 томах, с. 487-488.

Об этом различии Кант говорит в четвертом разделе третьей главы Трансцендентальной диалектики "О невозможности онтологического доказательства бытия бога"<sup>59</sup> и в § 76 "Критики способности суждения".<sup>60</sup>

В примере со ста талерами Кант при помощи категорий "действительное" и "возможное" различает предмет и понятие о нем. За этим различием скрывается глубокая мысль об онтологической нетождественности бытия и мышления: "Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении".<sup>61</sup>

В логическом отношении предмет и понятие должны иметь одинаковое содержание, иначе понятие будет просто неадекватно предмету, но по способу существования они различаются как действительное и по возможное: "В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию..."<sup>62</sup> Иными словами, для меня в моем представлении предмет существует как действительный, а не как только возможный в том случае, если я не только мыслю его понятие, но могу связать это понятие с чувственным созерцанием этого предмета. То же, чему не может соответствовать никакое опытное созерцание, но понятие о чем мы имеем, существует лишь как идея разума и она может быть только возможной, но не действительной.

Действительность и возможность вещей Кант связывает, таким образом, с рассудочным и разумным познанием, причем первое имеет место только там, где понятиям соответствуют созерцания, следовательно, только чувственность связывает нас с действительностью.<sup>63</sup> Разум, напротив, только мыслит при

<sup>59</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах, с. 517-523.

<sup>60</sup> См. Там же. Т. 5, М., 1966, с. 429-433.

<sup>61</sup> Там же, т. 3, с. 521.

<sup>62</sup> Там же, с. 522.

<sup>63</sup> "Для человеческого рассудка безусловно необходимо различать возможность и действительность вещей. Основание для этого лежит в субъекте и в природе его познавательных способностей. Если бы для применения этих способностей не были нужны две совершенно разнородные вещи - рассудок

помощи идей об объектах, при этом возможность самого объекта /как вещи самой по себе/ мыслится теоретическим и практическим разумом различно. Два способа мыслить возможность объекта, вытекают, по мнению Канта, из различия между теоретической необусловленной необходимостью /теоретической свободой/ и практической необусловленной необходимостью /практической свободой/, причем только каузальность второго рода противостоит действительному = сущему, как только возможное - должное.<sup>64</sup> Долженствование, как это видно из слов Канта,

для понятий и чувственное созерцание для объектов, которые этим понятиям соответствуют, - то никакого подобного различия /между возможным и действительным/ не было бы. В самом деле, если бы наш рассудок был созерцающим, то предметом его было бы лишь одно - действительное; тогда не нужны были бы ни понятия /которые имеют ввиду только возможность предмета/, ни чувственные созерцания /которые дают нам нечто, не позволяя еще тем самым познавать это нечто как предмет/. Всякое же наше различие только возможного и действительного основывается на том, что первое означает только полагание /Position/ представления о вещи по отношению к нашему понятию и вообще к способности мыслить, а второе - полагание /Setzung/ вещи самой по себе /вне этого понятия/. Следовательно, различие возможных и действительных вещей есть такое различие, которое имеет силу только субъективно для человеческого рассудка, так как мы всегда можем иметь еще что-то в мыслях, хотя бы этого и не было на самом деле..." И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 5, с. 430.

64 "Как при теоретическом рассмотрении природы разум должен допускать идею необусловленной необходимости ее первоосновы, так и при практическом рассмотрении он предполагает свою собственную /в отношении природы/ необусловленную каузальность, т.е. свободу, сознавая свое моральное веление. А так как здесь объективная необходимость поступка, как долга противопоставляется той необходимости, которую поступок имел бы в качестве события, если бы его основание находилось в природе, а не в свободе /т.е. не в основанной на разуме каузальности/, и безусловно необходимый в моральном отношении поступок физически рассматривается как совершенно случайный /т.е. то, что необходимо должно случиться, часто все же не случается/, - то ясно, что только из-за субъективных свойств нашей практической способности получается то, что моральные законы следует представлять как веления /а сообразные с ними поступки как долг/, и эту необходимость разум выражает не через бытие /происходящее/, а через долженствование, чего не могло бы быть, если бы разум рассматривался помимо чувственности /как субъективного условия его применения к предметам природы /согласно своей каузальности, стало быть, как причина в умопостигаемом мире, полностью соответствующему моральному закону, где между долженствованием и действием, между практическим законом о том, что посредством нас возможно, и теоретическим законом о том, что посредством нас действительно, не было бы никакого различия. Но хотя умопостигаемый мир, в котором все было бы действительным только потому, что

представляет собой совершенно особый способ каузальности, присущий только человеческому бытию, - способ свободного самоопределения личности через принуждение долгом, т.е. через нравственный закон. Поскольку различие между сущим и должным основано на различии теоретической и практической свободы, то представляется необходимым рассмотреть сначала, в общем виде отношение между свободой и естественной необходимостью и затем уже остановиться на различии спекулятивной и практической свободы.

В критической философии Канта категории свободы отводится центральное место. Различие свободы и естественной необходимости пронизывает всю систему мировоззрения кенигсбергского философа. Как уже было отмечено, в основе этого разграничения лежит попытка осмыслить с единых позиций принципы существования социального и природного бытия, что приводит Канта к необходимости объединения методологий механистического естествознания и спекулятивной метафизики. При этом теория познания у Канта перестает быть абстрактным анализом только научной практики, но становится социологичной. Предметом кантовской философии оказывается человеческое бытие, понимаемое как деятельность, схваченная в наиболее существенных ее проявлениях. Поэтому-то категория свободы, будучи основной характеристикой специфически-человеческого бытия, становится центральной категорией критического Канта. Благодаря этой категории Кант пытается осуществить связь отдельных частей своей системы, прежде всего теоретической и практической.

Также как и проблема единичного - общего проблема свободы в кантовской гносеологии ставится дважды, прямо - в связи с вопросом о связи рассудка и разума - в третьем параграфе девятого раздела "Трансцендентальной диалектики", но ставит-

оно /как нечто доброе/ возможно, и даже свобода как формальное условие такого мира есть для нас запредельное понятие, непригодное в качестве конструктивного принципа для определения объекта и его объективной реальности, тем не менее свобода в соответствии со свойствами нашей /отчасти чувственной/ природы и способности служит для нас и для всех разумных существ, связанных с чувственно воспринимаемым миром ... всеобщим регулятивным принципом который не определяет объективно характер свободы как формы каузальности, а делает правило поступков согласно этой идее велением для каждого, притом с неменьшей значимостью. /т.е./ так, как если бы это действительно происходило". /Там же, с. 432-433/.

ся она, как это хорошо показал Ю. Бородай,<sup>65</sup> и в связи с проблемой связи чувственности и рассудка - как учение о способности воображения, которое представляет собой, по нашему мнению, одну из интереснейших сторон кантовской гносеологии.

Имеются две познавательных способности - чувственность и рассудок. При помощи чувственности предметы нам даются, при помощи рассудка мы можем их мыслить.<sup>66</sup> Эти способности существуют независимо друг от друга, но для познания чувственность требуется привести в соответствие с рассудком. Как же возможно такое соединение? Условием синтеза того и другого, полагает Кант, является деятельность воображения, причем под воображением понимается не только "способность представлять предмет также и без его присутствия"<sup>67</sup> согласно законам ассоциации - таким является только один из видов воображения - репродуктивное, - но под воображением Кант понимает также "творческую деятельность", "самоаффектацию", "спонтанную и слепую силу", при помощи которой формируется в деятельности нашего сознания предмет-представление.<sup>68</sup>

Кант открывает в деятельности воображения не просто механизм, связывающий чувственность и рассудок, но изначальную /по отношению к этим способностям души как продуктам воображения/ деятельность опредмечивания вообще.<sup>69</sup> Эта деятельность доставляет нашему мышлению как мыслительный материал, так и средства мысли: "Мы не можем мыслить линию, не проводя ее мысленно, не можем мыслить окружность, не описывая ее, не можем представить себе три измерения, не проводя из одной точки трех перпендикулярных друг к другу линий, и даже время мы можем мыслить не иначе, как обрадая внимание при проведении прямой линии /которая должна быть внешне фигурным представлением о времени/ исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно опреде-

<sup>65</sup> См. Ю.М. Бородай. Воображение и теория познания. М., 1966.

<sup>66</sup> "Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы". И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 3, с. 155.

<sup>67</sup> Там же, с. 204.

<sup>68</sup> "Итак, у нас есть чистое воображение как одна из основных способностей человеческой души, лежащая в основании всякого априорного познания". Там же, с. 716.

<sup>69</sup> См. Ю.М. Бородай, ук. раб., с. 34.

ляем внутреннее чувство, и тем самым имея в виду последовательность этого определения. Даже само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта, /но не определением объекта/ стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то действие, которым определяем внутреннее чувство сообразно его форме".<sup>70</sup>

В основе нашего мышления лежит, следовательно, деятельность воображения, которая не есть произвольное "творчество" вещей самих по себе, но воспроизведение /отчасти "слепое" и "субъективное", потому и "не во всем адекватное/ вне нас находящихся и вовлеченных в орбиту нашей деятельности "вещей в себе".<sup>71</sup> Одним из продуктов этой деятельности воображения выступают схемы, в которых отпечатываются основные принципы деятельности при воспроизведении в сознании данного вне нас предмета. Мыслить предмет, с которым мы реально взаимодействовали, значит воспроизвести его в нашем сознании согласно схеме, что является функцией репродуктивного воображения. Деятельность по созданию новых схем - функция продуктивного воображения, которое продуцирует схемы возможной деятельности с неизвестным еще объектом. Деятельность продуктивного воображения должна отвечать двум условиям: 1. не противоречить ранее выработанным и оправдавшим себя схемам; 2. быть "произвольным", т.е. творчески-свободным конструированием новых схем. При этом не следует забывать, что деятельность воображения есть воспроизведение и творчество лишь идеальных объектов, но почему "мысля линию, мы должны также и проводить ее мысленно", Кант сказать не мог. В идее продуктивного воображения он действительно близко подходит к тому, что прообразом внутреннего, идеального воспроизведения вне нас находящихся вещей в деятельности воображения служит практика - материальная, чувственно-предметная деятельность человека, и в этом нельзя не видеть несомненной заслуги великого мыслителя.

Но если в деятельности воображения воспроизводится в

<sup>70</sup> И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 3, с. 206-207.

<sup>71</sup> "Воображение у Канта оказывается, таким образом, воспроизводством в формах своей самоаффигирующей, т.е. произвольной /и лишь постольку субъективной/ деятельности всякой "вещи в себе", в том числе и такой "вещи в себе", как "мы сами". Ю.М. Городай, ук. раб., с. 62.

идеальном плане практическая деятельность человека, то существование двух типов воображения - репродуктивного и продуктивного - должно быть связано с двойственным характером человеческого труда, практики. С одной стороны, люди должны воспроизводить в формах своей практической деятельности те исторические условия, которые вообще сделали возможным настоящий характер деятельности. С другой стороны, в процессе взаимодействия с материальным миром необходимо происходит творчество новых форм деятельности.

Таким образом, творческое воображение порождается процессом создания нового в сфере практики и, имея совсем иную природу, подчиняется тем же законам, что и практическая деятельность. В этом смысле деятельность воображения отнюдь не является произвольной, напротив, закономерным воссозданием схем изначальной /по отношению к воображению/ практической деятельности. Сама же человеческая практика на каждом новом этапе своего развития выступает одновременно и как деятельность обусловленная, несвободная, репродуктивная, поскольку должна воспроизводить уже сложившиеся формы деятельности, и в рамках этих же самых форм выступает как самоизменение их, как творчество новых форм на базе /а в чем-то и вопреки/ старым. Эта диалектика свободы и необходимости в исторической практике человечества великолепно выражена Марксом в известном "Письме П.В. Анненкову": "...всякая производительная сила есть сила уже завоеванная, продукт предшествующей деятельности. Таким образом, производительные силы являются результатом действительной энергии людей, но сама эта энергия ограничена условиями, в которые люди поставлены уже завоеванными производительными силами, формой общественного устройства, существовавшей до них, которую они поэтому не создают и которая является продуктом деятельности предшествующего поколения. В силу того простого факта, что каждое последующее поколение получает в свое распоряжение производительные силы, которые завоеваны были предшествующими поколениями и которые служат ему как бы скрытым материалом для нового производства, - образуется преемственная связь в истории людей, образуется история человечества..."<sup>72</sup>

Для Маркса, в отличие от Канта, необходимость и свобода оказываются не метафизическими противоположностями, но взаи-

<sup>72</sup> К. Маркс. Письмо П.В. Анненкову, 28 декабря 1846 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2, т. 27, с. 402.

мообуславливающими и взаимопроникающими сторонами диалектически противоречивой социально-исторической практики людей. Свобода и необходимость не существуют по отдельности, но предполагают друг друга: продукты прошлой деятельности выступают как поле необходимости, на котором разворачивается деятельность настоящая, и в той мере, насколько для нормального поддержания деятельности требуется воспроизводить уже сложившиеся ее формы и условия, деятельность выступает как репродуктивная, несвободная. Но даже эта репродуктивная деятельность, если ее рассматривать в индивидуально-личностном плане /через призму мотивации/, должна быть делом свободного выбора человека, осуществлением его решения. Люди отнюдь не марионетки анонимного прогресса, а активные деятели. Тем более важным оказывается момент собственного решения при необходимости менять характер деятельности. Здесь момент внутреннего выбора выступает даже на первый план и может казаться даже решающим условием нарушения существующей цепи причин и следствий. Ведь "само собой", без человека ничего в человеческом мире не происходит. Даже если изменение назрело, стало "объективной" необходимостью, требуется решительность человека для его осуществления. Новое, таким образом, складывается на основе существующего материала, но сам этот материал организуется уже другим образом.

Если абстрагироваться от деятельности человека, порождающей предметный мир, и рассматривать только связи между вещами, то действительно никакой свободы обнаружить не удастся: вещи связаны только причинно-следственными связями, поэтому кажется, что и в человеческом мире все может существовать только так, как существует. Но в обществе не вещь порождает вещь, а деятельность человека. Новое поэтому, хотя и сохраняет связь со старым /связь между вещами все та же - причин и следствий/, но прямо не вытекает из старого способа деятельности, а опосредуется ее изменением. В этом изменении способов деятельности и состоит прежде всего творческая сторона в создании нового. Это творчество новых форм деятельности, а через них иного предметного мира и иных отношений между людьми, выступает одновременно как результат свободного выбора собственной сущности субъектом деятельности, как его самоактуализация, утверждение, опредмечивание, и как реализация необходимости, и как средство самоизменения, приобретение новых потенций, новой сущности и т.д.

Можно выделить, таким образом, следующие аспекты свободной деятельности: 1. познание необходимости изменения существующих способов деятельности и отношений; 2. наличие альтернативных цепей причинно-следственных связей в бытии как возможность для изменения характера деятельности; 3. выбор "самого себя", т.е. принятие решения действовать "вопреки" господствующей репродуктивной тенденции в существующих формах деятельности; 4. осуществление выбора как самоактуализация и творчество - создание новых форм деятельности на базе существующих, а через эти формы - новых цепей причинно-следственных связей в самом бытии - расширение поля для свободного изменения деятельности в будущем, "прогресс свободы".

В идее воображения в "Критике чистого разума" Кантом также намечается линия к диалектическому связыванию свободы и необходимости /единство репродуктивного и продуктивного воображения/,<sup>73</sup> что, как мы уже отмечали /см. сн. 54 наст. работы/ объясняется тем, что воображение является интериоризованной во внутренний план внешней, материально-предметной деятельностью. К этой идее Кант шел не от практики, а от гносеологии, анализируя ту форму научной деятельности, какую она приняла в механистическом естествознании XVII-XVIII вв., при этом Кант и синтезирует и противопоставляет гносеологический и социологический подходы - частично объединяет анализ познавательной деятельности с анализом социального бытия, частично резко их противопоставляет.

Теперь можно предположить, что одной из существенных причин дуалистичности и противоречивости кантовской философии оказывается обстоятельство, что в поле зрения Канта оказались одновременно как репродуктивные, так и творческие стороны человеческой практики, что отнюдь не случайно, поскольку сама критическая философия была вызвана к жизни потребностями в революционном переустройстве общества и явля-

<sup>73</sup> "...мы должны допустить существование чистого трансцендентального синтеза воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта /так как опыт необходимо предполагает воспроизводимость явлений/... Итак, синтез схватывания неразрывно связан с синтезом воспроизведения /подчеркнуто нами, Е.Г./. А так как синтез схватывания составляет трансцендентальное основание возможности всех знаний вообще /не только эмпирических, но и чистых, априорных/, то репродуктивный синтез воображения принадлежит к числу трансцендентальных действий души, и в этом смысле мы будем называть эту способность также трансцендентальной способностью воображения". И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 3, с. 703.

лась в известной мере теорией такого переустройства,<sup>74</sup> следовательно, единство преемственности и изменения было практическим требованием дня, осознанным своеобразным способом Кантом. Рассматривая в единстве и в то же время фиксируя противоположность продуктивного и репродуктивного в социальной практике, Кант стремится обнаружить общую причину единства противоположностей свободы и необходимости, единичного и общего, сущего и должного, но поскольку его философия оставалась самосознанием не практики как таковой, а лишь ее отображением в сознании, где живое единство противоположных моментов уступает место опредметившимся и противостоящим друг другу сторонам единой деятельности, то его философия неизбежно должна была остановиться перед невозможностью синтеза рядоположенных противоположностей.

Так Канту не удается объединить теоретическое и практическое понятие свободы, хотя он начинает с постулирования связи между ними. Практическое понятие свободы действительно базируется на идее космологической свободы, но по содержанию они достаточно резко отличаются друг от друга, ведь космологическая идея свободы, хотя и выходит за пределы опыта, но все же имеет к нему отношение, следовательно, она все же связана с сущим. Практическая же свобода вообще не ориентируется на то, что есть, но постулирует лишь то, что должно быть, но должное вовсе не вытекает из сущего, оно вообще с ним никак не связано. Так начав с постулирования связи теоретического и практического, Кант в конце концов приходит к мысли об их реальной несоединимости: "В действительности практическое понятие свободы не имеет ничего общего со спекулятивным понятием, которое целиком остается метафизикам. Ведь мне совершенно безразлично, откуда первоначально возникло для меня то состояние, при котором я должен действовать. Я только спрашиваю, что мне нужно теперь делать, и тогда свобода оказывается необходимой практической предпосылкой и идеей, только руководствуясь которой я и могу рассматривать веления разума как действительные. Даже самый упрямый скептик признает, что, когда дело доходит до поступков, должны быть отброшены всякие софистические рассуждения из-за видимости, вводящей всех в заблуждение. Точно так же

<sup>74</sup> "...философию Канта можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции..." К. Маркс. Философский манифест исторической школы права." - К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2, т. I, с. 88.

самый решительный фаталист, какой он есть, пока предается одной лишь спекуляции, как только речь заходит о мудрости и долге, всякий раз действует так, как если бы он был свободен; и именно эта идея действительно порождает согласующийся с ней поступок, и только она может порождать его. Да, трудно совершенно сбрасывать со счетов человека".<sup>75</sup>

Из приведенных рассуждений Канта следует, что понятие практической свободы связывается им только с ситуацией выбора максимы поступка, ведь разумное, т.е. человеческое поведение лишь такое, когда мы не идем на поводу у нашей чувственной природы, не являемся рабами наших прихотей и желаний, а подчиняем свою природу велениям собственного разума. Иными словами, за понятием практической свободы скрывается идея социальной детерминации поведения, осуществляемой через систему этических и других социальных норм. Этот способ детерминации, определяющий социальное измерение личности, не вытекает непосредственно из чувственной природы и из природного бытия.<sup>76</sup> Но Кант фиксирует этот способ детерминации только в точке ее непосредственного проявления. Поэтому у Канта получается, что разумная мотивировка поступка, выбор максимы поведения, находится по одну сторону, в области свободы, а сам поступок - оказывается всегда только обусловленным явлением.<sup>77</sup> Свободно избранный разумный мотив, тем самым, проти-

<sup>75</sup> И. Кант. Рецензия на книгу И. Шульца "Опыт руководства к учению о нравственности". И. Кант. Соч. в 6 томах, т. 4, ч. I, с. 217-218.

<sup>76</sup> "Наличие двух порядков бытия вытекает, согласно Канту, из особого характера человеческого существа. Человек никогда не может быть только средством, всецело определяемым извне /подобно другим вещам природы/, но он всегда носит в себе самом свою цель, сам есть эта цель. Иначе говоря, человек свободен, но не как природное существо /рассматривавшие человека только в качестве природного существа Дидро, Гольбах и другие метафизические материалисты были совершенно правы, отрицая реальность свободы/. Эта мысль Канта бесспорна: ведь свобода - общественное, а не природное свойство человека /подчеркнуто нами, Е.Г./, а потому она принципиально необнаружима любыми средствами анализа "вещественности" человеческого тела". И.В.Бычко. В лабиринтах свободы. М., 1976, с. 66.

<sup>77</sup> О.Г. Дробницкий справедливо замечает: "По существу Канту не удалось свести к единой схеме моменты детерминации и свободы как взаимосвязанные стороны или плоскости одного и того же действия. Он их полностью развед - как эмпирическое и умопостигаемое, природно-чувственное и внеприродно-разумное, относящееся к конкретным характеристикам конкретно-эмпирического индивида и человека "в понятии."

востойт чувственно обусловленному поступку как нечто должное сущему. Поэтому наиболее радикальное разграничение не только между явлениями и вещами в себе, рассудком и разумом, но и между теоретическим и практическим разумом пролегал по линии сущего и должного.

Сложность и многоплановость проблемы сущего-должного не позволяет дать сколько-нибудь исчерпывающий ответ в нашей, ограниченной своими рамками и задачами работе. Для более-менее серьезного освещения этой проблемы требуется специальное исследование, но, к сожалению, подобных работ очень немного.<sup>78</sup> Попытаемся остановиться только на некоторых аспектах этих категорий, существенных для понимания противоположности естественной и свободной причинности, а также характеризующих рассмотренную нами систему противоречий критической философии как целое - ведь в понятиях сущего - должного фокусируются все основные ее противоречия.

Понятия сущего и должного у Канта нужно отличать от значения выражений "то, что есть" и "то, что будет". Должное не вытекает из сущего, оно вообще для Канта ниоткуда не вытекает; должное и сущее абсолютно противоположны, но это не значит, что они вообще не связаны между собой. Между ними существует односторонняя связь: если должное не зависит от сущего, то сущее, наоборот, подчинено должному, но особым образом. Долг предписывает, чтобы его требования неукоснительно реализовались в сущем, но сущее детерминировано естественной каузальностью, которая не может быть нарушена. Если в мире что-то происходит в соответствии с требованиями долга, то это не значит, что только должествование тому причиной. Даже наоборот, долг может оказаться совсем "непричем", поступок был просто "легален", т.е. естественные условия его осуществления случайно соответствовали требованиям долга. То, относительно чего долг повелевает безусловно, есть воля - "способность определять самое себя к совершению поступков сообразно о представлением о тех или иных законах".<sup>79</sup> Но во-

---

И как только перед Кантом возникал вопрос о том, как представить сразу в двух планах какое-либо конкретное действие человека, то обнаруживалось, что на самом-то деле свобода и внешняя обусловленность взаимно исключают друг друга". Философия Канта и современность. М., 1974, с. 114.

<sup>78</sup> См.: G. Ellscheid, Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Im. Kants. Köln, 1968.

<sup>79</sup> И. Кант. Соц. в 6 томах, т. 4, ч. I, с. 268.

ля может определяться к действию не только требованиями долга, но и чувственными побуждениями. Таким образом, не сам поступок, а только его максима, зависит от протитоворства долга и склонностей, характер же поступка зависит как от возможностей действующего субъекта, так и от внешних условий, в которых протекает деятельность. Поэтому Кант отвлекается от результата, который может быть достигнут посредством поступка, и обращает внимание только на мотив: тот поступок хорош, который хорош и по результату и по мотиву, но если результат согласуется с требованиями долга, но мотив им противоречит, то поступок не может быть назван моральным.

Какие особенности можно выделить у сущего и должного на основе того, что было сказано выше? Сущее представляет собой существующее естественным образом, т.е. существующее как необходимое явление согласно закону причин и следствий. Таким образом, в понятии сущего можно выделить два компонента: а/ по характеру существования оно есть явление; б/ по способу детерминации - подчиняется действию естественных причинно-следственных связей. Единство этих характеристик сущего указывает на то, что, по мнению Канта, оно существует только как представление, как феномен, следовательно, не может быть самодостаточным; как закономерное существующее оно в то же время лишено сущности. Наконец, сущее как явление представляет собой единство единичного /ощущения как материя представлений/ и общего - априорные формы чувственности и рассудка.

Должное протитовоит сущему по трем первым признакам и подобно ему в решении проблемы единичного - общего. Должное для Канта есть то, что существует только как идея согласно свободе, а долженствование и есть принуждение через свободу. В этой антитетике сущего и должного выражается вся глубина противоречий теоретической позиции Канта, ведущая к непоследовательностям и колебаниям его политической позиции. Его ориентация на науку требовала признания законного права на существование только того, что есть, но это же сущее самим Кантом осознается как неразумное и лишенное сущности. В то же время разумное, сущностное, более того, требующее безусловной реализации в поведении, оказывается только "потусторонней", трансцендентной идеей, проблемой, никогда не осуществляющимся должным, идеалом, попытка реализовать который рискует превратить его в свою противоположность и все же

который требует безусловной реализации.

Таким образом, противоположность природной необходимости и свободной каузальности /за которой скрывается социально-нормативная детерминация человеческого поведения/ радикально разграничивается Кантом как сущее и должное. Должное оказывается никогда не осуществляющейся возможностью, а сущее - действительностью, которую никто не в силах изменить в соответствии с требованиями должного. Но для Канта эта трагическая коллизия выглядит таким образом, что хотя и напрасно, но должно стремиться к осуществлению должного. Отсюда берут начало "два Канта" - осторожный реалист, поклонник сухой и строгой науки /"Я утверждаю, что в естественных науках, в собственном смысле слова, содержится ровно столько науки, сколько в них содержится математики"<sup>80</sup>/, сторонник постепенных, "на научной основе" реформ и политический прагматик, с одной стороны. И радикально мыслящий, во всяком выводе не страшась идти до конца, романтик в этике, провозгласивший "Человек не может быть средством, но всегда только целью", эмансипирующий науку и разум от религии, сочувствующий французской революции настолько, что сограждане считают его якобинцем - с другой стороны. Отвергающий революцию и призывавший революцию. Двойственность эта и рядоположенность взаимоисключающих принципов составляет сущность кантовского мировоззрения, вобравшего в себя противоречия своей эпохи, созревшие настолько, чтобы их осознали, но не настолько, чтобы их разрешили.

Философская система Иммануила Канта, как, наверное, и любое другое творение человеческого гения, не только была самосознанием своей эпохи, но в известной степени и опережала ее. Должно было пройти немало времени, прежде чем созрели предпосылки для преодоления неизбежной ограниченности и непоследовательности критической философии. Только тогда, когда возникают практические и теоретические условия для появления более развитой системы мировоззрения, становятся в полной мере понятны недостатки, а вместе с тем, и подлинное величие предшествующей теории, которая вынуждена уступить свое место на исторической арене. "Ключ к анатомии обезьяны лежит в анатомии человека" - любил повторять Маркс. Марксово

<sup>80</sup> Цит. по И.С. Нарский, ук. раб., с. 5.

понятие практики действительно многое позволяет понять и увидеть в истинном свете в произведениях кенигсбергского философа. Сегодня внимание исследователей творчества Канта все больше привлекают те стороны его учения, которые послужили плодотворной основой для создания философии марксизма. Особенно актуальными представляются идеи Канта, которые так или иначе выходят на проблему деятельности, практики, ведь изучение процесса формирования этих категорий позволяет лучше осознать и их сущность. В этом плане несомненный интерес представляет кантовская теория воображения, на которой сходится целый пучок существенных проблем трансцендентальной философии, также важных для более глубокого осознания природы человеческой деятельности. Вообще характерной особенностью кантовской философии видится нам попытка осознать с единых позиций деятельность как целостную систему, определяющую специфику человеческого существования, способ бытия человека в мире. Кант как раз и попытался связать в единый узел проблемы, характеризующие разные стороны: аспекты, грани понимания деятельности. Мы стремились показать, в силу каких причин попытка объединения разнородных элементов закончилась в кантовской философии их рядоположенностью, а также охарактеризовать группы категорий, в которых эти антиномии выражаются. Мы также остановились на тех плодотворных, по нашему мнению, моментах, развитие которых опирается на кантовскую идею двух форм воображения.

1. За идеей продуктивного и репродуктивного воображения у Канта скрывается мысль об изначальной /по отношению к чувственности и рассудку как ее продуктам/ деятельности вос-производства во внутриличностном плане материально-практической, по существу трудовой деятельности. Следовательно, у Канта уже имеется зародыш идеи, что познание относится к бытию через посредство материальной практики.

2. Различение продуктивного и репродуктивного воображения, как представляется, отражает реальную противоположность /но и единство/ воспроизводящей и творческой сторон практики - изменение и сохранение.

3. Заслуга Канта заключается в том, что он попытался свести воедино разные стороны и моменты деятельности, но, поскольку его анализ ограничивался только деятельностью, духовной, единства репродуктивного и продуктивного он не достигает, поэтому останавливается на рядоположенности свобо-

ды - необходимости, явления - вещи в себе, эмпирического - теоретического и т.д., причем основные элементы его системы в результате противопоставляются друг другу как сущее и должное.

4. Эта рядоположенность противоположных элементов, решений и позиций пронизывает все части кантовской философии, в том числе и его социально-политическое учение, но наиболее ярко она проявляется в отношении Канта к проблеме революции, о чем речь впереди.

## К ВОПРОСУ О СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ Л.Н. ТОЛСТОГО

В.М. Паперный

Философия Л.Н. Толстого парадоксальна уже по самой своей форме: будучи порождением интеллектуального сознания, она обращена, прежде всего, к моральному сознанию и заключена в оболочку религиозно-нравственной проповеди или скрыта в глубине художественных структур. Эта философия не зафиксирована в виде определенной внешней целостности, ее отдельные элементы рассеяны в различных произведениях Толстого, в его трактатах, дневниках, художественных произведениях, публицистике, причем лишь концепции его этики /практической философии/ даны в относительно завершенной, относительно внешне-системной форме<sup>1</sup>. Поэтому общей интерпретации философии Тол-

<sup>1</sup> Как сам Толстой, так и его последователи, излагали толстовскую философию в качестве религиозно-этической системы /см., например, сочинения: Валентин Булгаков. Христианская этика. Систематизированные очерки мировоззрения Л.Н.Толстого. М., 1917; Эрнст Кросби. Толстой и его непонимание. И., 1911. - оба сочинения вышли с предисловиями Толстого/. Это, во многом, породило традицию отрицания существования у Толстого определенной философско-теоретической системы и сведения всего его миропонимания в целом к этике. Такое понимание является доминирующим в критике, хотя всегда были и противоречащие голоса. К системе религиозно-этических и социально-этических концепций сводится философия Толстого в работах советского исследователя В.Ф. Асмуса. /см., например, в: В.Ф. Асмус. Мировоззрение Толстого. Избранные философские труды, т.1. М., 1969, с. 56-57 и др. - ср. также характерное использование термина "мировоззрение" вместо термина "философия" в отношении Толстого/. Аналогичные интерпретации, не без прямого воздействия идей Асмуса, даны в статьях, посвященных Толстому в 3-м томе /М., 1968/ "Истории философии в СССР" /М.Ф.Овсянникова/ и в 4-м томе /М., 1959/ "Истории философии" /Л.Д. Опульской/; в небольшой монографии А.С. Полтавцева "Философское мировоззрение Толстого" /Харьков, 1974/, а также в ряде других работ. Очень много для изучения философских взглядов Толстого сделано в литературоведческих исследованиях. Здесь следует упомянуть: работу Д.Ю.Квитко "Философия Толстого" /М., 1928", в которой описаны важнейшие философские идеи Толстого и их историко-философский генезис /хотя и не разрешена проблема его философии как целого/; /2/ дающую глубокий анализ становления принципов толстовского мышления работу В.М. Эйхенбаума "Лев Толстой. Семидесятые годы" /Л., 1974/ и /3/ работу А. Шиммана "Лев Толстой и Восток", где рассмотрены основные факты, связанные с проблемой "Толстой и философии Индии и Китая", одной из центральных для по-

стого как системы<sup>2</sup> должна предшествовать реконструкция многих ее компонентов и их сегментации в составе целого, и хотя такая реконструкция, естественно, связана с определенной упрощающей трансформацией своего предмета, она необходима для его действительного понимания.

Настоящая работа, разумеется, не претендует на исчерпывающую интерпретацию философии Толстого или на полную реконструкцию ее системы. Ее задача гораздо более скромная: дать лишь самый общий очерк, самую общую характеристику этой системы.

## I

Основной чертой философского мышления Толстого является стремление к созданию синтетического универсального знания - "мудрости", и Толстой строит свое мышление как продолжение традиции "древних мудрецов, Браминов, Будды, Зороастра, Лао-цзы, Конфуция, Исайи, Христа" /26, 329/<sup>3</sup>, учивших "истинной жизни", т.е. дававших "знание жизни" как практики, отвергая в этом отношении европейскую философскую традицию, с ее представлением об автономии теоретического познания /по Толстому; искажающего и обезличивающего реальности человеческой жизни/. С этим связана и глубокая враждебность Толстого к идеологии сциентизма<sup>4</sup>, враждебность которой наложила опреде-

---

нения философии Толстого. Однако в литературоведческих исследованиях философия Толстого изучается как второстепенный объект, как один из компонентов его мирозерцания и творчества, а это не дает представления о ней как автономной, наряду с другими существующей, философской системе - в ее значимости в широком контексте истории философии. Эта последняя проблема не является решенной.

<sup>2</sup> Известно, насколько отрицательным было отношение Толстого к универсально-обобщающим абстрактным системам спекулятивного идеализма /особенно к гегелевской/, и его философия, конечно, не является системой в таком смысле. Но, с другой стороны, философские взгляды Толстого не были ни эклектичными, ни неупорядоченными - и в этом, негативном, смысле и можно говорить о них как о философской системе.

<sup>3</sup> Таким образом здесь и далее обозначены номера тома и страницы по изд.: Л.Н. Толстой. Полное собрание сочинений, т. т. I-90. М., 1926-1956.

<sup>4</sup> Уже в "Воине и мире" наука характеризуется Толстым как "мнимое знание совершенной истины". Подробнее см. ниже.

ляющий отпечаток на общий стиль его мышления как мышления "сократического". "Сократизм" философии Толстого - в ее организации вокруг проблемы "смысла жизни", в доминирующей роли этико-антропологической проблематики и стремлении к осмыслению жизни в форме конкретного, непосредственно обращенного к целостному человеку, синтетического знания<sup>5</sup>. Однако, хотя в толстовском мышлении доминирует практическая, этическая тенденция, это не превращает философию Толстого в простое собрание моральных заповедей: напротив, поскольку жизнь отождествляется им с сознаньем, а понимание жизни представляется ему предпосылкой жизни<sup>6</sup>, постольку все мирозерцание, все творчество Толстого оказывается философией по своему внутреннему существу.

Общие принципы философии Толстого сложились к концу 1860-х гг. и выявились в процессе создания романа "Война и мир". В романе Толстой исследует сложное многообразие отношений человеческого существования в связи с вопросом о "смысле жизни". Первичный и поверхностный уровень этих отношений образует сфера непосредственной индивидуальной жизни - обычных переживаний, стремлений к любви, счастью, знаниям, славе, власти, и здесь обнаруживается отсутствие подлинноценного и даже подлинно-реального. С этим связано и принципиальное для Толстого отрицание возможности воздействия личности, рассматриваемой как нечто иллюзорно существующее, на движение истории - реальной "общей", "стихийной", "роевой" жизни народов /3, ч. I и др./. В "общей жизни народов", отождествляемой с историей, Толстой видит проявление универсальной реальности мировой жизни, которая "в себе" мыслится как абсолютно трансцендентная /бог, дух/. Поэтому истинное человеческое существование /дающее "смысл жизни"/ мыслится как "возвращение" человека к трансцендентному "источнику" жизни /"слияние с общим и вечным источником жизни"/, преддо-

<sup>5</sup> См. об этом: В.Ф. Асмус. Мирозерцание Толстого, с. 56-57. Впервые представление о "сократизме" мышления Толстого было выдвинуто Вяч. Ивановым в статье "Лев Толстой и культура" /"Логос", 1911, кн. I, с. 173/. Для другого символиста, Андрея Белого, Толстой - прямое "воплощение Сократа", "великан от логики /Андрей Белый. Лев Толстой и культура сознания, - ЦГАЛИ, ф.51, оп.1, № 81/.

<sup>6</sup> Подробнее об этом см. ниже.

левающее иллюзорное индивидуально-отделенное существование<sup>7</sup>.

Отмеченные общие принципы философской концепции, отраженные в "Войне и мире"<sup>8</sup>, отчетливо обнаруживают сходство с учением Шопенгауэра о "мире как воле и представлении". Действительно, с 1869 г. /года окончания "Войны и мира"/ начинается интенсивное взаимодействие толстовской мысли с философией Шопенгауэра, которая и в дальнейшем - причем особенно интенсивно в 1870-е гг., период складывания системы философии Толстого - играла важную роль для этой системы.<sup>9</sup> Помимо непосредственного влияния, которое не было слишком большим, философия Шопенгауэра оказала гораздо более существенное воздействие косвенно, в качестве специфического "посредника" - опосредуя и совмещая во многом разнонаправленные воздействия ряда традиций европейской и восточной философии.

Что касается корней философии Толстого в европейской традиции, то сам он вполне отчетливо характеризовал их в дневниковой записи 1903 г.: "Для того, чтобы было понятно мое понимание жизни, нужно стать на точку зрения Декарта о том, что человек несомненно знает только то, что он есть мыслящее, духовное существо, и ясно понять, что самое строго-научное определение мира есть то, что "мир есть мое представление /Кант, Шопенгауэр, Шпир/" /54, 103/. Такое же "понимание жизни" было усмотрено и в христианстве, в том, что "Христос сказал 2000 лет назад" /54, 103/, и в ряде философских традиций Индии и Китая. Учение об иллюзорности материального мира и индивидуально-личностного существования, рав-

<sup>7</sup> Именно таков смысл истины, открываемой центральным героям романа - Андреем Болконскому в его предсмертных медитациях, Пьеру Безухову в полвившемся в его сне образе мира как "живого колеблющегося шара", в котором сливаются отдельные "капли" - отдельные жизни.

<sup>8</sup> Выше рассмотрена лишь основная философия, послужившая фундаментом складывающейся системы философии Толстого, но совсем не вся совокупность сложной философии "Войны и мира", не сводимой полностью к какой-либо замкнутой рациональной схеме и весьма многообразно-разветвленной.

<sup>9</sup> Эта тема глубоко и подробно проанализирована Б.М. Эйхенбаумом, вплоть до обнаружения ряда цитатных мотивов, прямо восходящих к сочинениям Шопенгауэра, в эпиллоге "Войны и мира" и в "Анне Карениной" /Б. Эйхенбаум. Лев Толстой. Семидесятие годы, с. 92-103 и др./.. См. также: Д.Ю. Квитко. Философия Толстого, с. 130-132 и др.

но как и учение о второй, истинной, реальности как некоторой "мировой души" /например, учение об Атмане Упанишад и др./ - эти учения, глубоко вкорененные в восточной философской традиции и особенно ярко проявленные в буддизме, подверглись глубокой рецепции в толстовской философии, т.к. они соответствовали ее внутренним основам<sup>10</sup>. Как отметил В.И. Ленин, толстовство в целом, "в его реальном историческом содержании", было идеологией восточного строя, азиатского строя ... : отсюда и аскетизм, и непротивление злу насилем, и убеждение, что "все - ничто", все материальное - ничто"<sup>11</sup>. В основе отмеченных общефилософских представлений Толстого - его социальный идеал, патриархальная утопия<sup>12</sup>, которая, начиная с 1870-х гг., играла все большую роль в миропонимании Толстого, определяя религиозно-этическую направленность его позднего творчества. В ряде созданных в 1880-1910 гг. религиозно-философских и морально-проповеднических сочинений Толстой систематически развил различные стороны своего "учения" - как общефилософские, так и конкретные, связанные с критикой капиталистической цивилизации, государства, церкви, науки, искусства и т.д. В трактатах и публицистике позднего Толстого ведущая роль принадлежала обоснованию практической философии, т.е. этики и религии, а также моральной критике - собственно философско-теоретические элементы отступали здесь на второй план. Единственным исключением в этом отношении является написанный в 1886-1887 гг. трактат "О жизни", который является переходным от моральной проповеди к философии и в котором отчетливо выявлены общие контуры системы философии Толстого. После этого трактата Толстым не было создано ни одного произведения, в котором сколь-либо полно была бы представлена его философско-теоретическая концепция, однако

<sup>10</sup> Здесь нет возможности подробно останавливаться на проблеме отдельных мотивов, воздействующих на Толстого учений индийской и китайской философии и характера таких воздействий. Многие на эту тему можно найти в его дневниках, а также в исследовательских работах /важнейшие аспекты темы рассмотрены в: А. Ш и ф м а н. Лев Толстой и Восток. М., 1960/.

<sup>11</sup> См. В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е, т. 17, с. 210.

<sup>12</sup> Анализ этого социального идеала как "отражающего настроения патриархальной деревни" см. в: В.И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 20, с. 102-103 и др.

/как показывают, прежде всего, его дневники/ проблемы теоретической философии постоянно занимали Толстого, особенно в период 1901-1910 гг., и он многократно дает различные варианты своего "определения жизни", обращается к анализу ряда основных проблем теоретической философии /материи, сознания, пространства и времени, свободы и т.д./. Эти философские размышления в его дневниках не были бессистемными или случайными, но были связаны с возникшим у него /в 1903 г./ замыслом "философского изложения истинной жизни" /54, 154/. И хотя замысел этот не был реализован, дневники Толстого, наряду с его трактатами /особенно - трактатом "О жизни"/, дают возможность не только для понимания общего характера философии Толстого, но и для ее систематизированного представления.

## II

Общий очерк философских взглядов Толстого был дан им в трактате "О жизни". Исходным пунктом его рассуждений является здесь вопрос о том, "отчего происходит жизнь: от невещественного начала или от различных комбинаций матери" /26, 315/. Вопрос этот рассматривается как ложно сформулированный и заменяется /в качестве "основного вопроса"/ "вопросом о смысле жизни" /26, 316/. Выдвигая ряд аргументов против материализма, объективного идеализма и научного познания /26, 321-324/, Толстой демонстрирует радикальный субъективизм своей философской позиции, причем субъективизм идеалистического характера, т.к. признаваемая единственной реальной данностью "человеческая жизнь" отождествляется с "сознанием" /26, 324-325/. С этим связано и то, что исходной основой мышления становится у Толстого рефлексия сознания, т.е. гносеологическая рефлексия.

### I. Общие гносеологические принципы

Гносеологическая концепция Толстого строится как критика познания: утверждается принцип сомнения, в истинности возникающей в сознании картины объективного мира и антиномия "вещи в себе" и явления, непознаваемого бытия и поз-

наваемого "мира как представления"<sup>13</sup>, причем Толстым подчеркивается агностицизм его гносеологии: "очень важно знать, чего мы не можем знать, чтобы не тратить напрасно сил на попытки познать непознаваемое"<sup>14</sup> /54, 180/. Этот агностицизм распространяется на всю область объективного: "все заблуждения философов - утверждает Толстой, - от построений объективных, а несомненно только субъективное" /55, 275/. При этом "несомненное субъективное" для него - это индивидуальное субъективное, "не субъективное Ивана, Петра, а субъективное общечеловеческое", т.е. бог, дух<sup>15</sup> /55, 275/. Познаваемым признается лишь собственный предмет познания - сознание, "человек как мыслящее, духовное существо" /53, 103/, причем этот предмет признается непосредственно-данным познанию /т.е. интуитивно-истинным/<sup>16</sup> В той же мере непосредственно-данным познанию полагается универсальное мировое сознание<sup>17</sup> /"Все", дух, бог/, универсальное мировое "я", объединяющее все отдельные "я".

Само сознание Толстой интерпретирует как антиномически-двойственное, разделенное на "высшее сознание" и "низшее сознание":

1/ "низшее сознание" - "сознание своей отделенности от Всего", образует, по Толстому, объективный, материальный мир, рассматриваемый как иллюзорный;

2/ "высшее сознание" - "сознание своей причинности ко "Всему", образует, по Толстому, субъективный, духовный мир, рассматриваемый как истинно-существующий /54, 179/.

<sup>13</sup> Именно это утверждает приведенная выше дневниковая запись 1903 г. /53, 103/, в которой Толстой характеризует свое "понимание жизни" и называет его историко-философские источники: философию Декарта, Канта и Шопенгауэра.

<sup>14</sup> Область непознаваемого /"вещей в себе"/ Толстой отождествляет с богом, и бог полагается также непознаваемым: "Бог - вечно *Deus absconditus*" /55, 51/.

<sup>15</sup> Т.е. субъективное наделяется предикатом всеобщности, универсальности, что тождественно полаганию бога, и в этом специфически-неокончательный характер агностицизма Толстого.

<sup>16</sup> Таким образом, Толстой воспроизводит картезианскую доктрину рациональной интуиции: истинным признается все "самоочевидное" для разума, а также все выводимое из "самоочевидного" посредством разума.

<sup>17</sup> Ср. весьма важную формулу Толстого: "жизнь есть сознание" /54, 179/.

## 2. Концепция материи /"низшего сознания"/

"Низшее сознание", по Толстому, - это "внешний", "материальный", "объективный" мир, "мир явлений", "мир как представление". "Пределы отделенности от Всего духовного существа представляются мне, - говорит Толстой, - телом /материей/ моим и телами других существ /.../. Не будь наше духовное существо заключено в пределах, не было бы тела, материи" /54, 153/. Материя, таким образом, определяется как представление, возникающее вследствие отделенности индивидуального "я" от мирового "Всего" и являющееся отражением этой отделенности /пределы которой и рассматриваются в качестве реального содержания понятия "материя"/. Поскольку "пределы отделенности" понимаются как изменчивые, постольку универсальным качеством материи признается движение - изменчивость "пределов отдаленности" /54, 156 и др./. Мир материи-в-движении рассматривается и как обладающий фундаментальными измерениями пространства и времени, причем Толстой, вслед за Кантом, настаивает на идеальности пространства и времени как "возможностей понимать предмет"<sup>18</sup> /52, 141/.

Природа также интерпретируется Толстым как часть сферы "представления", нечто иллюзорное и непознаваемое, и естественно-научное познание оценивается весьма низко: научные понятия и теории признаются "только удобным способом объяснения физических и химических процессов" /54, 164/, причем способом сомнительным: "приемы естественных наук, основывающих свои выводы на фактах, - считает Толстой, - самые ненаучные приемы. Фактов нет. Есть лишь наше восприятие их".<sup>19</sup> /54, 172/. Однако отвергая "научность /истинность/ известного ему естествознания, Толстой не предлагает ему никакой замены,

<sup>18</sup> С пространством связывается возможность одновременного восприятия ряда различных предметов, с временем восприятия изменения в одном и том же предмете /52, 142/ - здесь видно преимущественное положение категории времени, через посредство которой определяется категория пространства.

<sup>19</sup> Фактически эта толстовская критика относится к теоретическим принципам позитивистского естествознания XIX в., отвергнутым в процессе научной революции начала XX в., подвергшей переосмыслению и само понятие о научном факте: научный факт был лишен статуса абсолютности и понят как нечто существующее лишь относительно, в рамках научной теории, что очень близко к толстовскому пониманию.

никакой альтернативы "научного" естествознания, никакой натурфилософской концепции. Такая позиция резко противоречит принципам рационализма и критического идеализма, которые выдвигаются Толстым в качестве традиционной основы его системы, и связана со свойственной его мышлению дуалистической интерпретацией категории разума. Полагая разум неотъемлемым качеством сознания, субстратом сознания,<sup>20</sup> Толстой, однако, исключает из понятия разума позитивную, конструктивную, структурообразующую способность, т.е. рассудок,<sup>21</sup> минимализирует рассудок до негативной способности сомнения. И в результате совершенно обесценивается рационалистическая картина мира как закономерной природы /столь важная и для Канта, и для Декарта, и даже для Шопенгауэра, на традицию которых ссылается Толстой при обосновании своей гносеологии/, и материальный мир представляет как "бессмысленный" - лишенный внутренней структуры. Все это делает толстовскую концепцию материи /"низшего сознания"/ чисто негативной и подрывает, превращая в чисто внешний, толстовский рационализм.

### 3. Концепция духа /"высшего сознания"/

В основе толстовской концепции духа /"высшего сознания"/ - полагание духа как самоочевидности, непосредственно-истинной данности познания. В качестве первичной данности выступает субъект сознания, сознающее "я", и познание этого "я" рассматривается как наиболее достоверное /26, 354/. Полагая самым достоверным "знание своего духовного "я", в которое включаются непосредственные чувства боли, радости, любви и т.д., не зависящие от "условий пространства и времени", Толстой видит меньшую достоверность в знании человеком своей "животной", т.е. отделенной от "Всего", личности, еще менее

<sup>20</sup> Сам стиль философского мышления Толстого глубоко рационалистичен, и для него характерно употребление понятий: "сознание", "мышление", "познание", "разум" как практически эквивалентных.

<sup>21</sup> С этой конструктивной способностью познания /которую на языке, близком толстовскому, можно обозначить понятием "рассудок" /связано научное познание, познание причин, взаимодействий, законов и т.д., а с точки зрения критического идеализма/ впервые эта теория была сформулирована Кантом/, на априорных законах рассудка построено здание природы. Толстой не присоединился к этой теории, и его утверждение, что "материя есть сознание" /"низшее сознание"/ оказывается замкнутым на внутреннем противоречии: сознание разумно, но материя, тоже сознание, - иррациональна.

достоверным признается знание внешнего человеку мира: других людей, затем животного и растительного мира, и минимально достоверно - знание неживой природы. /26, 356-357/. В приведенной иерархии достоверности познания /она сформулирована в трактате "О жизни"/ степень достоверности определяется как зависящая от степени непосредственно-интуитивной очевидности предмета познания, причем абсолютно достоверной признается чистая субъективность, не связанная пространственно-временными, причинностными и т.д. условиями. Эта чистая субъективность, однако, Толстым не рассматривается как уже было отмечено, в качестве индивидуальной, но как нечто универсальное и индивидуальное "я" полагается частью мирового духа, мирового "Всего".

Индивидуальное человеческое "я" в его причастности ко "Всему" /преодолении иллюзорной отдельности/ опознается как наделенное "разумным сознанием". Разумное сознание, хотя и полагается находящимся вне условий материального мира, тем не менее, рассматривается как определенным образом являющееся. С этим связано специфическое понимание Толстым движения и времени. Если пространство Толстой целиком связывает с иллюзорным материальным миром, то с движением и временем все обстоит иначе: в этих категориях усматривается онтологическое значение. Толстой говорит о "реальности времени, по крайней мере того, на чем оно основано - движения" /54, 233/, и, еще более определенно: "движение есть сама жизнь" /54, 23/; "время есть открывание духовного", а "пространство - телесного" /54, 253/. Покидая, таким образом, почву критического идеализма, Толстой выдвигает категории движения и времени как реальные, связывая с ними представление о возможности преодоления человеком отдаленности от "Всего", нравственного совершенствования человека, постепенного в процессе жизни достижения "единения с богом" /в чем он и видит решение вопроса о "смысле жизни"/.

Проблема духа /"высшего сознания"/ - это для Толстого не только гносеологическая проблема познания, но и онтологическая проблема существования. В 1901-1910 гг. Толстой многократно обращался к этой последней проблеме, записывая в свои дневники многочисленные варианты "определения жизни", и последний такой вариант, данный в одной из самых последних, от 31 октября 1910 г., записей, утверждает следующее: "Истинно существует только бог, человек есть проявление его в ве-

честве, времени и пространстве. Бог не есть любовь,<sup>22</sup> но чем больше любви, тем больше человек проявляет бога, тем больше истинно существует" /56, 143/. В этом "определении жизни" - основной принцип толстовского спиритуализма, и это принцип абсолютно-фидеистический, связанный с полаганием бога как универсального существования и пониманием мира как "проявления бога" /56, 57/. Истолкование этого принципа у Толстого весьма специфично:

- во-первых, мир не признается творением бога /как это обычно принято в теологической традиции христианства, в равной мере и в ортодоксальной, и в протестантской<sup>23</sup>, но рассматривается Толстым как его непосредственное проявление /что имеет аналогию в индийской традиции, например, в Атмане Упанишад/;

- во-вторых, в качестве "проявления бога" рассматривается не объективный мир, а множественность человеческих жизней и сам принцип жизни - "субъективное общечеловеческое" /55, 275/, т.е. субъективный аспект мира; в то же время объективный аспект мира /материя/ рассматривается как иллюзия; кажимость;

- в-третьих, бог полагается не как объект, но как субъективный дух, универсальное мировое "Я", и его познание ин-

<sup>22</sup> Ранее, в таких трактатах, как "В чем моя вера" или "Царство божие внутри нас", Толстой прямо утверждал, что бог есть любовь" /эта формула-цитата из 4 гл. 2 посл. ап. Иоанна/.

<sup>23</sup> Теологическая доктрина о творении мира богом порождает веру в то, что познание принципов объективного мира/природы/ ведет к богопознанию. У теологов церковного христианства эта доктрина и эта вера разворачивается в сложные построения, совмещающие догматический и спекулятивный подход /хорошим примером здесь является система томизма/. Эта интеллектуальная традиция продолжается и в мистических системах, видящих в природном символе сверхприродного /Я. Беме и др./, и в системах спекулятивного идеализма, которые усматривают в природном законе сверхприродного, т.е. практически, обожествляют определенный комплекс законов природы /именно таковы системы Спинозы, Шеллинга, Гегеля, отчасти Лейбница и Декарта/. Толстой радикально отрицает связь бога и природы, полагая последнюю со всеми ее законами иллюзией. Это объясняет толстовское неприятие как теологии церковного христианства, так и мистики и спекулятивного идеализма. Известна особая неприязнь Толстого к философии Гегеля, в которой обожествление "земного" доходит до обожествления государства.

дивидуальным "я" понимается как практический процесс<sup>24</sup> - нравственная жизнь, подчиненная "закону любви" /26, 342-344 и др./.

#### 4. Онтологические и аксиологические принципы

Гносеологическая система Толстого завершается выводом, прорывающим ее исходную замкнутость на проблеме познания, - положительным выводом о характере "истинного существования", который и является первым принципом его онтологии. Для Толстого, мир существования - это, как было уже показано, бог и человек, поскольку он "проявляет бога", это духовная жизнь, это человеческое существование, понятое субъективно /вне "условий пространства и времени"<sup>25</sup> как чистая духовная деятельность. Такую онтологическую концепцию можно определить как субъективный реализм.

Понятие "человеческая жизнь" у Толстого - понятие ценностное, и важным принципом его онтологии является принцип тождества существования и ценности существования и "блага" - в "истинном существовании".<sup>26</sup> Этот принцип, наряду с гносеологическим принципом тождества "жизни" и "сознания", входит в регулятивную основу системы философии Толстого, что делает эту систему дуалистически-антиномичной.

Дуалистическая антиномичность проявляется и в интерпретации таких кардинальных для философии Толстого проблем, как проблема реальности и проблема личности. С точки зрения толстовской гносеологии, объективный /материальный/ мир иллюзорен, нереален. Но у Толстого было и совершенно иное видение объективного мира - в его определенности и устойчивости, в бесконечном многообразии составляющих его моментов /особенно ярко оно дано в художественных произведениях Толстого/, и это видение имело в своей основе фундаментальное представление о человеческой жизни как деятельности; как производстве

<sup>24</sup> Ср. утверждение Толстого о том, что бог познается не через понятие, а через "сознание его проявления в нас"/55, 52/.

<sup>25</sup> Ср. в трактате "О жизни": "Истинная жизнь человеческая не есть то, что происходит в пространстве и времени"/26, 353/.

<sup>26</sup> Так, уже в трактате "О жизни" "основной вопрос" своей системы Толстой формулирует на языке аксиологическом, как вопрос о "назначении и благе человека", а с другой стороны, содержание жизни Толстой видит в "желании и достижении блага" /26, 316/.

ценностно-определенных событий. И в этом отношении объективный мир, в противоречие агностическому, гносеологическому принципу "нереальности всего объективного", опознается как высочайшая ценность - как п р а в д а<sup>27</sup>. Самый правдивый писатель в мировой литературе, Толстой впервые превратил правду в универсальный принцип художественного и интеллектуального видения, впервые последовательно поставил правду на место "идеала", "высокого", "прекрасного" и т.д., впервые создал критику мира, освобожденную от искажений, привносимых отвлеченной идеей. И все творчество Толстого - это борьба с господством идей над жизнью, борьба с подчинением жизни Слову, Символу, Условности, борьба за утверждение непосредственной ценности человеческого существования.

Весьма сложным было и толстовское истолкование проблемы личности. Отвергая на основе общегносеологических принципов реальность личности, принцип с а м о с т и, как определяющий человеческую сущность, Толстой вовсе не отрицал реальности человеческого существования и никогда не рассматривал человеческую деятельность как нечто иллюзорно-безразличное, но всегда видел в ней конкретную ценностную определенность. И признавая человека существующим лишь в меру его включенности в универсальное мировое существование, Толстой, однако, не мыслил человека механической частью мирового целого, мировой системы, но как нечто наряду с другими живущее, и поэтому человек предстает у него не как бездеятельный, пассивный инструмент в руках "Всего", но как деятельное существо.

Если попытаться теперь дать самую общую характеристику принципов системы Толстого, то следует указать на два взаимосвязанных, но находящихся во взаимоотношении соотношении комплекса мотивов:

I/ комплекс критического идеализма и агностицизма, предопределивший метод и интеллектуальный стиль системы /его

<sup>27</sup> Стремление к правде, имевшее своим исходным пунктом исповедальную искренность, принесло значительные результаты, вплоть до способности "угадывать" факты, не известные автору, но имевшие место в действительности. С этим связан и беспрецедентный по эффективности толстовский историзм - способность видеть прошлое, настоящее и будущее, свое кульминационное воплощение нашедшее в романе "Воскресение", где были опознаны и названы по имени многие разрушительные силы, составившие впоследствии угрозу человеческому существованию.

корни и традиции - это, с одной стороны, философия Декарта, Канта и Шопенгауэра, с другой - соответствующие концепции индийской и китайской философии/;

2/ комплекс иррационалистического и фидеистического спиритуализма, более отражающий непосредственные внутренние качества миропонимания Толстого /его корни и традиции - фидеизм библейских книг, особенно ветхозаветных книг Исаии и Иова и новозаветных - Иоанна, а также идеи таких мыслителей, как Паскаль и Гоголь/.

Противоречие этих двух исходных комплексов обуславливает противоречивость, антиномичность системы философии Толстого в целом<sup>28</sup>. Однако существует отношение, в котором оба указанных комплекса, а следовательно и вся система обнаруживает единство: это универсальный толстовский критический принцип. Критика у Толстого - не только критика познания, выявляющая границы познания, или ценностная критика, устанавливающая меру ценности вещей, но также и - что является самым важным - критика реальности, выявляющая и выделяющая сферу "истинного существования"<sup>29</sup>. И в этом - исходное внутреннее единство мирозерцания Толстого при всей его дальнейшей сложности или даже расколотости, единство не интеллектуальной системы, но порождающей эту систему воли-к-правде.

Чужды ли, Толстой никогда не пытался создать иллюзию непротиворечивой целостности всех элементов своего философского мышления, и он далек был от мысли искусственным путем соединить несоединимое. В художественных произведениях, трактатах, дневниках Толстого отражен сложный и незавершенный, а во многом и принципиально незавершенный, открытый процесс его мышления. Этот процесс и должен быть понят в его открытости.

28 Если обратиться к этой проблеме с точки зрения эволюции философских взглядов Толстого в период 1880-1910 гг. /в настоящей работе не рассматриваемой/, то можно отметить доминирующую роль первого из указанных комплексов в начале, а второго - в конце этого периода.

29 Широко известна высокая оценка критической направленности творчества Толстого В.И. Лениным, назвавшим Толстого "срывателем всех и всяческих масок". На другом фланге общественной мысли начала XX в., символист Вяч. Иванов отрицательно оценивал толстовскую критику мировой феноменологии, противопоставляя ей задачу "утверждения мировой ноуменологии" /Вяч. Иванов в. Лев Толстой и культура. - Логос, 1911, кн. I, с. 177/. Практически здесь речь шла о противопоставлении мифотворчества демиологизирующей тенденции Толстого.

Помимо основных общих принципов, важнейшей характеристикой всякой философской системы является состав ее предмета, т.е. совокупность тех философских проблем, которые данная система рассматривает, которые фиксируют исходную для нее "картину мира" и на основе которой формируется ее содержание.

Выше уже был дан общий очерк "базового компонента" содержания толстовской философии /ее гносеологических, онтологических и аксиологических принципов/, и теперь здесь следует рассмотреть, хотя бы в самой суммарной форме, его другие, специальные; частные и производные компоненты.

Философии Толстого присуща исключительная обращенность к проблеме человеческой жизни<sup>30</sup>, а поскольку понятие "человеческая жизнь" интерпретируется им весьма ограничительно, в религиозно-этическом и социально-этическом смысле, постольку для толстовской системы не существует психологии, антропологии, социологии, философии, истории и т.д. как частных отдельных областей философского познания, и вся соответствующая проблематика разделяется на /1/ этику /практическое учение о человеческой жизни/ и /2/ критику культуры /куда попадает все выходящее за рамки этического: как социальные институты и отношения, так и идеи и ценности/. К сфере "критики культуры" частично принадлежит и /3/ эстетика /учение об искусстве/, которая, однако, обладает некоторой относительной автономией, будучи рефлексивным обоснованием основной формы мышления Толстого.

### I. Этика

В философии Толстого реализована этическая интерпретация всех аспектов мыслимой в его системе действительности, и естественно поэтому, что осмысление собственно-этической стороны действительности оказывается непосредственной стихией этой философии.

<sup>30</sup> Это с самого начала выводит философию природы за пределы философского осмысления. Уже от античной традиции идет разделение философии на логику /учение о познании/, физику /учение о природе/ и этику /учение о человеке и обществе/. Толстой исключает второй из этих компонентов полностью, а также стремится строить свое мышление, игнорируя принципы естественных наук.

Сфера этического, для Толстого, - это сфера абсолютно достоверного: утверждая, что мир и бог /"в себе"/ непознаваемы, Толстой признает вполне "я с н н м" /достоверным/ "з а к о н о м ж и з н и" "закон любви", этический закон, в котором видит "проявление бога" /26, 342-344 и др./.

В центре этики Толстого - вопрос о "смысле жизни", о "назначении и благе человека", причем Толстой полагает, что человеку естественно присуще стремление к благу, что стремление к благу - это и есть смысл человеческой жизни. Полагая благом не удовлетворение устремлений "эгоистической" личности, но преодоление личностной отдельности, подчинение человека всеобщему "закону любви", этика Толстого, таким образом, оказывается синтезирующей принципы эвдемонизма и этики долга: нравственной, истинной и одновременно приносящей счастье признается жизнь, подчиненная общему, исполнению "закона любви"; безнравственной, ложной и одновременно приносящей несчастье - человеческая жизнь, основанная на "эгоизме личности" и принесении зла другому<sup>31</sup>.

Центральная проблема всякой этической системы - проблема свободы, проблема выбора человеком "пути жизни". /Как совершенно очевидно, полное отсутствие свободы, выбора, не оставляет места для этики как учения о д о л ж н о м/. И проблема эта решается у Толстого весьма сложно. Свобода для него - это т о л ь к о свобода "выходить из области сознания телесного в область сознания духовного" /54, 190/. Выходя же за пределы "телесного сознания" и, тем самым, за пределы личности, в сферу духовного "Всего", человек оказывается полностью ли ш е н н ы м с в о б о д ы, поскольку лишается своей о т д е л ь н о с т и. Там, где "нет личности, нет времени, нет пространства" /55, 20/, там, где "мир живых существ есть один организм" /55, 26/, там нет свободы, там люди - "в руках бога" /55, 38/. С другой стороны, для Толстого, не только в сфере духа нет свободы, но и в сфере материальной свободы тоже нет, и человеческая деятельность в материальном мире рассматривается как связанная законами п р е д с т а в л е н и я<sup>32</sup> и одновременно как нерезультативная,

<sup>31</sup> Источники этой концепции; учение Нагорной проповеди, учение о тождестве Я и Ты /Tat twam asi/ индийской философии; этика Канта, Шопенгауэра и др.

<sup>32</sup> Эта мысль, идущая от Шопенгауэра, особенно отчетлива в эпилоге "Войны и мира" /См. Б.М. Эйхенбаум. Лев Толстой. Семидесятые годы, с. 94-96/.

бесплодная /поскольку деятельность по изменению материального мира не оценивается как деятельность/. Свободе остается, таким образом, роль фактора, обеспечивающего переход от "материального" к "духовному", от "низшего сознания" к "высшему", и единственным действительным выбором считается выбор между "материальным" и "духовным". Выбрать "духовное", следовать "закону любви" - это и значит, по Толстому, быть свободным. Свободу Толстой рассматривает как нравственный долг человека, и именно с этим связано его утверждение, что у человека "нет прав", но "одни только обязанности" /55, 216/.

Отождествление свободы человека и подчинения нравственному закону определяет характер этики Толстого как этики нормативной. Этическая норма полагается как абсолютная и неограниченная: - добро, любовь рассматриваются и как конечная цель и как единственное средство человеческой деятельности; и основным практическим принципом становится принцип ненасилия, непричинения зла живому, в том числе и совершающему злое /т.е. "непротивления злу силой"/.

Этот принцип Толстой выдвигает на основе своего аскетически-индивидуалистического понимания человеческой деятельности, связанного, с одной стороны, с отрицанием возможности для человека изменять внешний мир и ценности любых таких изменений, а с другой - с представлением о единственно-ценной деятельности как деятельности "нравственного самоусовершенствования"<sup>33</sup>. "Непротивление злу силой" полагается как максима не только для частной, но и для социальной жизни, перерастая в широкую социально-утопическую программу и обуславливая радикальный толстовский анархизм<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Считая мир "неподверженным изменениям по воле человека", "находящимся в руках бога" /55, 38/, Толстой не видит иного приложения человеческой активности, помимо духовно-нравственного. Следует отметить также, что для Толстого всякая социальная деятельность неценна еще и потому, что единственно-нормальным признается патриархальное социальное устройство, а всякая деятельность в рамках всякого другого социального устройства признается если не вредной, то, по меньшей мере, бесполезной и вполне иллюзорной.

<sup>34</sup> На этом принципе основывается отрицание государства, армии, полиции, войн и т.д. вообще /в отличие от традиционных течений христианства и буддизма, в рамках которых учение о непротивлении возникло, и которые относят это учение к частной жизни и видят в нем не абсолютное практическое требование, но идеал отдаленного будущего/.

Этика любви и непричинения зла живому является главным практическим выводом философии Толстого, т.к. она основана на фундаментальном для него представлении о мире как "одном организме" /где причинение зла "части" равнозначно причинению зла целому и где причиняющий зло рассматривается как отторгающий себя от мирового "Всего"/. Следование требованиям этой этики отождествляется с "исполнением закона жизни" /26, 342/ и с достижением "блага" и "смысла жизни", а сам "закон жизни" рассматривается как универсальный и единственный мировой закон, что приводит у Толстого к радикальному отрицанию автономной закономерности в природных и социально-исторических процессах, к отрицанию законов науки и нормативных /юридических/ аспектов общества и т.д. С этим связано и то обстоятельство, что вся огромная сфера вне-этического рассматривается Толстым чисто негативно, как нечто иллюзорное, не связанное с внутренней сущностью мировых процессов, как порождение индивидуально-субъективной деятельности отделенного от "Всего" человека, как оторванная от действительной жизни к у л ь т у р а.

## 2. Критика культуры

Под культурой Толстой понимал всю социальную жизнь человечества, как в синхронном, так и в историческом аспекте, включая в это понятие технику, экономические отношения и социальные институты, помимо обычно в это понятие включаемых явлений /интеллектуальный аспект цивилизации - научные, религиозные, юридические, художественные и т.д. идеи и ценности/. И поскольку все это не основано на каких бы то ни было априорных этических нормах, но, скорее, как отмечал сам Толстой, "развивается только тогда, когда нет религии и потому нет нравственности" /54, 73/, постольку все это им отрицается, и вся его "культурфилософия" оказывается к р и т и к о й к у л ь т у р ы.

На толстовскую критику культуры, как известно, существенное воздействие оказала доктрина руссоизма. Руссо /на основе концепции мира как природного чувственного организма и концепции человеческой природы как изначально доброй/ отрицал ценность "наук и искусств" и сложных форм общественной организации, которые он склонен был рассматривать как вредящие "добрым нравам", как противоположность естественным

склонностям "доброй" природы человека. Толстому всегда был близок присущий этой доктрине Руссо пафос десемитизации жизни, борьба с властью условного над жизнью. Однако его критика культуры была гораздо шире и последовательнее, чем руссоистская: Толстой отказался от любых категорий, придающих авторитет естественности известного рода искусственным образованиям /таким, как "естественное право", "общественный договор", "народный суверенитет" и т.д./, и в результате оказались подвергнутыми тотальной критике все институты цивилизации, от семьи до государства, и их культурные отражения. С другой стороны, Толстой отказался и от руссоистского /и вообще просветительского/ понимания природы человека как совокупности натуральных потребностей и от всех связанных с таким пониманием представлений буржуазного индивидуализма. Ложной социальной организации Толстой противопоставил не столько натуральные потребности отдельного индивида<sup>35</sup>, сколько идеал всеобщего единения людей в мире- "одном организме", на основе чего как ложные отвергаются любые объединения людей во враждующие группы.

Абсолютное отрицание цивилизации есть призыв к полной социальной энтропии, точно так же, как абсолютное отрицание культуры означает полную интеллектуальную энтропию - и то, и другое абсурдно и совсем не соответствует рациональным целям мышления Толстого, который, подвергая критике существующие структуры, выдвигает и позитивные идеалы, одной критикой не ограничиваясь. Позитивным идеалом социальной организации была для Толстого патриархальная община - экономика, лишенная разделения труда, классового деления и эксплуатации и не требующая для своего поддержания системы насильственного управления /государства/<sup>36</sup>. Этот социальный идеал связан с признанием только непосредственных форм ассоциации людей /на основе патриархальных социальных связей/ и с отрицанием ценности и необходимости крупных и сложных систем социальной организации /индустриализованных или полуиндустриализован-

<sup>35</sup> Впрочем, в ряде художественных произведений Толстого /особенно ярко - в "Холстомере"/ ложность известных социальных отношений выявляется именно путем их противопоставления "естественным", природным реальностям.

<sup>36</sup> Развернутый анализ патриархальной утопии Толстого, данный на основе концепции В.И. Ленина, см., например, в работе В.Ф. Асмуса "мировоззрение Толстого".

ных/. Равным образом с отрицанием ценности и необходимости крупных и сложных систем современной культуры, объединяющих и взаимосвязывающих недоступное отдельному человеку многообразие абстрактных и специализированных знаний, связан толстовский идеал культуры. Культура, к которой призывал Толстой<sup>37</sup>, мыслится им чисто субъективно: как "трудная работа сознания", "духовная жизнь", "нравственное самоусовершенствование и т.д., т.е. нечто нерасчлененное, неиерархизированное, целостно-доступное человеку и единое для всех людей, подчиненное религиозно-этическим принципам - идеал, совмещающий аристократическую утонченность и патриархальный аскетизм.

Позитивный социально-культурный идеал выдвигается Толстым, с характерной для него решимостью борьбы против "общего мнения", в противовес реальным тенденциям исторического развития, как некая утопия, однако сама толстовская критика культуры глубоко реалистична, и она раскрывает действительные пороки существующих структур социальной организации и культуры. Толстовская борьба с культурой, как и вся его философия, была во многом борьбой с историей, с неприемлемым, но неизбежным развитием. Историческая роль государственной власти, специализированной экономики, основанной на все большем разделении труда и все большей роли науки, а равно и сложной в структурном отношении и все усложняющейся культуры, обнаруживает тенденцию непрерывного роста; и предложенная Толстым универсальная альтернатива такому развитию с ходом времени все более осознается как "утопичная" и далекая от исторических реальностей. Это делает толстовскую критику культуры, а во многом, и всю его философскую систему, как он

<sup>37</sup> К самому термину "культура" у Толстого было отрицательное отношение, но реальное отношение к проблеме культуры было у него сложным. О наличии у Толстого позитивной концепции культуры можно говорить с такой же уверенностью, как и, например, о наличии у него позитивной концепции религии /что не всеми критиками признается/. От церковной религии, например, православия, толстовская отличается отсутствием иерархической структуры, культурой регламентации, ритуалов и т.д., отсутствием множества различных предписаний для различных групп людей, но это - религия, хотя и весьма субъективно-индивидуальная, т.к. здесь признается основной при конструировании религии принцип существования некоторого трансцендентного начала как регулирующего человеческого сообщества. В той же мере Толстой признает и культуру /особого типа/ - некоторый структурирующий интеллектуальную деятельность фактор.

находящейся "по ту сторону" социальной и интеллектуальной ситуации современного мира. Однако, несмотря на это, философия Толстого сохраняет и будет сохранять неодолимую притягательность, т.к. в ней отражены глубинные идеалы и чаяния культуры Нового времени.

### 3. Проблема эстетики

Эстетика /учение об искусстве/ Толстого антиномически-двойственна, и это связано с двойственным пониманием искусства в его философии. С одной стороны, искусство как часть культуры представляет для Толстого внешний объект, подлежащий критике. С другой стороны, искусство было основной формой мышления Толстого, и в этом качестве оно является одной из основных внутренних проблем его мирозерцания. Каждому из этих аспектов соответствует вполне "отдельная" эстетическая концепция, и, таким образом, можно говорить отдельно о "внешней эстетике" и "внутренней эстетике" у Толстого.

#### 3.1. Внешняя эстетика

Внешнюю эстетику Толстого образует совокупность его интерпретаций традиционных проблем эстетической теории, зафиксированная с большой полнотой в трактат "Что такое искусство?", а также в ряде других трактатов и в отдельных высказываниях. В исследовательской литературе толстовская внешняя эстетика многократно и подробно /хотя часто и достаточно поверхностно/ рассматривалась.<sup>38</sup> Здесь представляется необходимым и возможным остановиться лишь на некоторых самых общих моментах.

Основная, специфическая особенность эстетики Толстого - полагание "общения" центральной категорией, определяющей сущность искусства, а также признание целью искусства "единения людей" /28, 105 и др./. Поскольку с точки зрения Толстого достижение "единения людей" возможно лишь в результате следования нравственному "закону любви", постольку

<sup>38</sup> См., например, работы последнего времени: Е.Н. Купреянова. Эстетика Л.Н. Толстого. М.-Л., 1966; К. Ломонов. Эстетика Льва Толстого. М., 1972.

фундаментальным критерием эстетической сферы становится критерий нравственный. Устанавливая два принципиальных критерия, коммуникативный и нравственный, Толстой создает весьма простую систему эстетических понятий, отвергая при этом традиционные эстетические теории, рассматривающие "красоту" как специфическую сущность искусства /28, 48-56/. "Коммуникативная функция" искусства интерпретирована широко: в искусстве опознается один из путей преодоления человеком личностной отделенности, восстановления согласия с миром - "одним организмом"<sup>39</sup>, и с этим связаны и радикальные толстовские требования доступности искусства всем, "понятности народу", его адекватности жизненным реальностям и т.д. С другой стороны, автономная специфичность искусства отвергается, и по содержанию искусство интерпретируется как "наука о назначении и благе человека", т.е. как прикладная этика. Исходя из этого, Толстой и оценивает конкретные эстетические явления, отрицая ценность большинства вершинных созданий художественной культуры /в том числе и собственных произведений/<sup>40</sup>. В целом, внешняя эстетика Толстого дает крайне аскетическую интерпретацию проблемы искусства, весьма односторонне отражающую действительные принципы его художественного творчества, интерпретацию, во многом негативную по отношению к искусству вообще.

### 3.2. Внутренняя эстетика

В отличие от внешней эстетики, отражающей толстовское эстетическое самоотрицание, сомнение в ценности собственного художественного творчества, внутренняя эстетика Толстого воплощает утверждающую волю к искусству и является непосредственной, не прошедшей через "цензуру этики", интеллектуальной рефлексией этой воли. Внутренняя эстетика Толстого не дана в форме изложения на систематизированном языке категорий, подобно внешней, но она скрыта, имплицирована - прежде

<sup>39</sup> В этом представлении Толстой во многом следует Шопенгауэру, который впервые выдвинул последовательную теорию коммуникативной сущности искусства и который видел в нем средство преодоления иллюзорной личностной замкнутости.

<sup>40</sup> Отрицая существование автономной эстетической ценности, внешняя эстетика Толстого теоретически отрицает и эстетическое как таковое, и в искусстве, и в жизни, т.е. разбивает границу искусства и жизни, а это есть своего рода негативный эстетизм - присущее нисходящим фазам культуры нерасчленение искусства и жизни, сближающее Толстого с рядом явлений культуры начала XX в.

всего, в структуре художественных произведений, но отчасти и в прямых высказываниях. Основной принцип внутренней эстетики Толстого был им вполне отчетливо сформулирован: это принцип "сопряжения всего", "сцепления мыслей в одно",<sup>41</sup> обладающий двойкой направленностью: с одной стороны, он устанавливается как идеал, которому должна соответствовать структура художественного произведения /где все должно быть связано со всем в рамках единого целого/, с другой стороны, этот принцип является частной реализацией фундаментального толстовского представления о мире как "одном организме".<sup>42</sup> Такое понимание порождает убеждение, что подлинное искусство - единственно адекватный способ познания мира, т.к. Толстой мыслит возможным достичь видения разрозненных явлений жизни в их внутренней связи и включенности в мировое целое лишь посредством осуществляемого в художественном произведении "сопряжения". Внутренняя эстетика, таким образом, выступает как действительная гносеология Толстого, совершенно не опосредованная этикой /что противоречит одному из основных принципов внешней эстетики, согласно которому искусство - средство научения нравственности/, и его художественное творчество предстает здесь в своем истинном смысле как действительное познание мира, одновременно аналитическое и синтетическое, созерцательное и практическое.

Внутренняя эстетика Толстого дает не абсолютное учение об искусстве вообще, но картину познаваемого толстовским искусством мира и его сложности, антиномичности, трагической противоречивости. Мир, изображаемый толстовским искусством, - это мир открытый, где противоречия не разреше-

<sup>41</sup> Как автохарактеристика художественного метода Толстого этот принцип был выдвинут в известном его письме в связи с вопросом о композиции "Анны Карениной".

<sup>42</sup> Идея "сопряжения" была широко развернута уже в "Войне и мире": так, требование "Сопрягать надо!" и образ мира как "живого колеблющегося шара" /оба мотива экспонируются в снах Пьера Безухова/, образ мира как "стройного хора музыки" /в сне Пети Ростова/ - все это не только отражает представление Толстого об органической целостности мира, но и является опосредованным выражением его художественных принципов. Отмечу попутно, что аналогия мира и музыкального произведения, основанная на идее непосредственной связи музыки с сущностью мира /ср. концепцию музыки у Шопенгауэра/, нашла впоследствии воплощение в образе "мирового оркестра" у Блока, и вообще эта аналогия, начиная с Толстого, играла значительную роль в русской культуре.

ны и сомнения не устранены, и в этом своем качестве этот мир отрицает "учение" Толстого, стремящееся дать разрешение противоречий и сомнений посредством подведения жизни под "закон". Внутренняя эстетика Толстого, непосредственно отражающая принципы его художественного видения, в рамках его системы философии в целом играет роль своего рода противо́веса основным выводам, подвергая толстовское "учение" сомнению, эрозии изнутри, благодаря чему вся сложная система разрешаемых этим "учением" проблем лишается своих решений. Это обстоятельство хорошо объясняет, почему поздний Толстой, стремящийся к абсолютному утверждению "закона жизни", обращает столь часто свою проповедь против своего художественного творчества.

## ТОЛКОВАНИЕ НОРМАТИВНО-ЮРИДИЧЕСКОГО ТЕКСТА КАК ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

И.Н. Грязин

Приступая к рассмотрению намеченных проблем, следует сразу же указать, что оба фундаментальных понятия этого круга - "методология" и "толкование" - не имеют общепринятого определения в нашей юридической литературе<sup>1</sup>, и едва ли имело бы смысл выдвигать на данном уровне исследования новые дефиниции, которые вряд ли оказались бы более качественными, чем уже предложенные, и наряду с этим они не служили бы цели дальнейшего прояснения самой сути вопроса. Но, с другой стороны, вполне очевидно, что и без определенного раскрытия содержания исходных понятий дальнейшее исследование практически невыполнимо. Таким образом, не стремясь в данном случае привести однозначные определения понятий методологии и толкования, мы попытаемся указать лишь некоторые моменты их возможного содержания, отсутствие которых, как представляется по анализу литературы, лишило бы соответствующие объективные явления их сущностных характеристик.

Зарождение методологической проблематики в ее современном смысле в советской юридической литературе может быть сравнительно четко отнесено к началу 60-х годов<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что пока еще отсутствуют работы специально посвященные этой теме, постепенно начинает зарождаться мнение о недостаточности чисто апостериорной постановки научно-правовых проблем, о необходимости пересмотра некоторых общих положений правовой науки, фундаментальных по

<sup>1</sup> О значениях понятия методологии в нашей юридической литературе: Д.А. Керимов. Общая теория государства и права. М., 1977, с. 83-84.

<sup>2</sup> Это не означает, что до этого времени методологические вопросы советскими юристами вообще специально не ставились. В качестве примера укажем на статьи С.И. Аскания "Некоторые вопросы методологии советского гражданского права" /"Советское государство и право", 1940, № 8 и 9/ и А.А. Пионтковского "К методологии изучения действующего права" /"Уч. записки ВЮИ", вып. VI, М., 1947/. Именно в этих трудах были с особой ясностью подчеркнуты немаловажные методологические требования об изучении права в контексте с неправовыми социальными явлениями.

своему характеру<sup>3</sup>.

К середине 60-х годов заметно возрастает количество статей, посвященных непосредственно постановке проблем методологии правовых наук<sup>4</sup>.

В 1965 году обсуждение методологического круга правовых вопросов кульминируется в монографическом исследовании В.П. Казимирчука "Право и методы его исследования". Эта работа, являясь цельной методологической теорией, подводит своего рода итог дискуссиям начала 60-х годов и служит тем самым хорошим индикатором основных положений советской методологико-правовой мысли указанного периода.

Характерным признаком этого этапа становления методологической мысли в советской юридической науке является изучение отдельных конкретных методов, получивших применение в правоведении. Иными словами - научная деятельность ученого-юриста, выступавшая до сих пор как единое нерасчлененное целое, рассматривается теперь уже как структурированное целое, как применение целого ряда специальных познавательных процедур. В таком контексте понятие методологии приобретает значение совокупности исследовательских приемов. К примеру, В.П. Казимирчук видел свою задачу в исследовании "системы

<sup>3</sup> См., напр., С.С. Алексеев. Общие теоретические проблемы советского права. М., 1961; А.М. Даниельян. О предмете теории государства и права и ее системе. - "Правоведение", 1960, № 3; П.Г. Зячков. Кризис современной буржуазной социологии права. М., 1963; О.С. Иоффе, М.Д. Шаргородский. Вопросы теории права. М., 1961; В.П. Казимирчук. О разработке вопросов методологии советской юридической науки. - "Советское государство и право", 1962, № 9 и др.

<sup>4</sup> С.С. Алексеев, Д.А. Керимов, П.Е. Недебайло. Методологические проблемы правоведения. - "Правоведение", 1964, № 4; В.П. Казимирчук. О разработке вопросов методологии в советской юридической науке. - "Советское государство и право", 1963, № 9; А.А. Пионтковский. К вопросу об изучении общенародного права. - "Советское государство и право", 1962, № 11; его же. Юридическая наука, ее природа и метод. - "Советское государство и право", 1965, № 7; П.А. Рачков. Наука исторического материализма и теория государства и права. - "Советское государство и право", 1963, № 10; М.С. Строгович. Методологические вопросы юридической науки. - "Вопросы философии", 1965, № 12; Л.С. Явич. К вопросу о методологии юридической науки. - "Советское государство и право", 1963, № 5; Ц.А. Ямпольская. К методологии науки управления. - "Советское государство и право", 1965, № 8.

методов правоведения" и определял методологию соответственно как "совокупность определенных теоретических принципов, логических приемов и конкретных способов исследования предмета науки".<sup>5</sup>

Такая позиция, однако, к началу 70-х годов уходит на задний план. Так, например, в 1973 году И.С. Самощенко и В.М. Сырых формулируют почти противоположные суждения: "Метод правовой науки /то есть методология правовых наук - И.Г./ является не суммой отдельных принципов диалектики и 4-6 частнонаучных методов..."<sup>6</sup> Методология начинает рассматриваться уже не как совокупность, а как теория методов.

В.А. Шабалин, например, указывает, что "под методологией в широком смысле понимается философское учение о методах познания и преобразования действительности, применения принципов мировоззрения к процессу познания..."<sup>7</sup> Такая точка зрения вполне согласуется с философским пониманием методологии как гносеологии научного познания.<sup>8</sup>

Происходит определенное перемещение центра тяжести методологических исследований в сторону более философского, точнее - общегносеологического осмысления специфики правового познания.<sup>9</sup>

Таким образом, даже на фоне относительно короткой истории обсуждения методологической проблематики в нашей юридической литературе можно выделить по крайней мере два принципиально разных подхода к осмыслению понятия методологии: с одной стороны, - методология как совокупность методов и правил их непосредственного применения /то есть в смысле своего

<sup>5</sup> В.П. К а з и м и р ч у к. Право и методы его изучения. М., 1965, с. 9, 44.

<sup>6</sup> И.С. С а м о щ е н к о, В.М. С ы р ы х. К методологии советского правоведения. - "Советское государство и право", 1973, № 6, с. 35.

<sup>7</sup> В.А. Ш а б а л и н. Методологические вопросы правоведения. Саратов, 1972, с. 13.

<sup>8</sup> В.А. Ш т о ф ф. Введение в методологию научного познания: Л., 1972, с. 14.

<sup>9</sup> Среди первых трудов этого направления могут быть названы, например, Г.Б. Г а л ь п е р и н. Д.А. К е р и м о в. Методологические проблемы общей теории государства и права. - В кн.: Актуальные проблемы советского государства и права в период строительства коммунизма. Л., 1967; П.Е. Н е д б а й л о. Предмет марксистско-ленинской теории государства и права. - "Правоведение", 1968, № 3; Д.А. К е р и м о в. Философские проблемы права. М., 1972 и др.

рода "арсенала" познавательных средств/ и, с другой стороны, - методология как философское, теоретико-познавательное учение о принципах познания предмета объективной реальности, то есть изучения соотношения объективного бытия и его научной рефлексии.

Оба эти применения термина "методология", очевидно, справедливы в равной мере. С логической точки зрения, право автора выбирать удобную ему терминологию ограничено разве лишь требованием соблюдения тождества смысла принятой номенклатуры /и то в рамках одной работы, одного рассуждения/. Дело в другом. Сам факт сдвига в понимании термина "методология" является отражением некоего объективного процесса в развитии правового познания, в развитии представлений о характере научно-правовой деятельности.

В конечном счете этот сдвиг основан на раскрытии того обстоятельства, что применимость отдельных познавательных процедур /методов/ основывается на более глубоких закономерностях отражения объективной реальности. Кроме того, постепенно стало выясняться, что круг реально применяемых методов вряд ли может быть ограничен отдельными типами подходов /например, кибернетический, догматический, социологический и т.п./, так как не только эти более-менее четко выраженные, относительно формально определяемые подходы, но и определенные содержательные теоретические положения обладают функциями, приписываемыми обычно методам.

Тем самым можно предположить, что когда сегодня заходит речь о методологических проблемах правовой науки, в первую очередь подразумевается круг проблем, связанных с одновременной рефлексией объективных государственно-правовых явлений и их отражения в форме правовой науки. Иными словами, речь идет о частном случае проявления основного вопроса философии - соотношения бытия и сознания.

Следует обратить внимание на то, что суждение о философском характере методологических проблем не является в данном случае следствием теоретического исследования, а приписывается понятию методологии по определению. Тем не менее введение такой взаимосвязи представляется обоснованным в силу особого характера марксистско-ленинской теории, выступающей

как единство диалектики, логики и теории познания.<sup>10</sup>

Что же касается основных направлений в понимании сущности процесса юридического толкования, то можно сослаться на соответствующую классификацию, предложенную Н.Н. Вопленко. Таким образом, основные концепции толкования разделены на три группы:

а/ "толкование есть уяснение смысла правовых норм" /А.И. Денисов, С.И. Вильнянский, Б.В. Шетинин/;

б/ "сущность толкования составляет разъяснение норм права" /Ю.Г. Ткаченко, С.А. Галунский, М.С. Строгович/;

в/ "толкование представляет собой уяснение и разъяснение норм права" /Н.Г. Александров, С.С. Алексеев, А.С. Пиголкин.<sup>11</sup> /Сам Н.Н. Вопленко соглашается с последней точкой зрения, объединяющей первые две концепции/.

Не идя дальше к проблемам разграничения процедур уяснения и разъяснения, можно отметить, что налицо определенная познавательная деятельность, ставящая своей задачей "юридическую квалификацию" и "устранение неясностей".<sup>12</sup> А.Ф. Черданцев справедливо указывает, что характер познавательного процесса является одним из главнейших атрибутов всякой интерпретации.

Можно сказать, что толкование включает в себя по меньшей мере два момента:

а/ создание наряду с текстом-оригиналом нового содержательного текста, отличающегося от первого, причем:

<sup>10</sup> Единство, разумеется, не означает тождества. Скорее даже наоборот - единство могут составлять лишь явления нетождественные друг другу. Но известно, что проблемы соотношения философии и гносеологии представляли и представляют поныне особый, чрезвычайно сложный комплекс собственно философских проблем /см. напр., Б.М. Кедров. Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963; Проблемы научного метода. М., 1964; М.Ф. Воробьев. Совпадение диалектики, логики и теории познания в свете специфики философского знания.- В кн.: Материалистическая диалектика как философская наука, Л., 1976, и др. В данной работе эти вопросы специально не рассмотрены.

<sup>11</sup> См. Н.Н. Вопленко. Официальное толкование норм права. М., 1976, с. 5.

<sup>12</sup> Р.С. Рез. Толкование гражданско-правовых актов. Автореферат. М., 1958, с. 8.

<sup>13</sup> А.Ф. Черданцев. Основные проблемы теории толкования советского права. /дисс./. Свердловск, 1972, с. 17.

б/ текст толкования должен в принципе быть адекватным тексту-оригиналу.

Вероятно, именно это диалектическое противоречие тождества и отличия и является одной из основ возникновения всей философско-методологической проблематики, связанной с процессом толкования.

Философско-методологическое значение проблемы толкования обусловлено и определенными общесоциологическими моментами. Материалистический подход к истории развития человеческого познания показал, что вся человеческая практика /в том числе и познавательная/ немыслима вне развитой формы языкового общения.<sup>14</sup>

Современным материалистическим обществоведением однозначно доказано, что язык выполняет важную роль не только в повседневной орудийной практике человеческой деятельности, но и в процессе социализации личности, в формировании научных представлений, в фиксации добытых знаний и логических процедур.<sup>15</sup> Язык оказывается таким образом одним из средств социально-исторической детерминации познания. Отражение объективной реальности в нашем сознании достигается не только путем чувственных восприятий, а неизбежно преломляется через концептуальную призму, призму языковых построений.<sup>16</sup> Язык, тем самым, выступает как своеобразное средство познания, что придает проблемам интерпретации языковых форм непосредственно философско-методологическое значение.<sup>17</sup>

Таким образом, целый ряд проблем, связанных с интерпретацией правовых текстов, тождествен с теми, которые присущи философским проблемам языка и текста вообще, и рассматриваются рядом специальных общеправовых дисциплин - семиотикой, семантикой, прагматикой /например, проблема смысла и

<sup>14</sup> Ф. Э н г е л ь с. Диалектика природы. Соч., т. 20, с. 489.

<sup>15</sup> В этом отношении особый интерес представляет, например, концепция "социальной памяти", выдвинутая Я.К. Р е б а н е /см., напр., - Принцип социальной памяти. - "Философские науки", 1977, № 5/.

<sup>16</sup> Ф. Э н г е л ь с. Анти-Дюринг. Соч., т. 20, с. 85.

<sup>17</sup> Последнее утверждение хотелось бы подчеркнуть особо в связи с тем, что язык, как и любой другой объект реальности, может быть предметом специальной научной рефлексии /например, для филологии/. Здесь же идет речь о специфической роли языка, выполняемой им в процессе познания.

значения/.<sup>18</sup> В качестве одного из наиболее интересных следствий развития семантической проблематики являются доказательства того, что, с одной стороны, вопросы смысла и значения словесных образований не тривиальны, и, с другой стороны, решения этих вопросов не могут быть найдены путем внутритекстуального изучения, а необходимо предполагают переход к анализу соотношения языка и внеязыкового контекста.

Именно этот последний фактор дает по крайней мере на начальном этапе исследования возможность выделить из общей совокупности языков и текстов специальную подгруппу юридических текстов и языков.<sup>19</sup> Основой этого выделения может служить концепция права, базирующаяся на материалистической теории общественной жизни - на историческом материализме, согласно которой правом является возведенная в закон воля господствующего класса, которая "определяется материальными условиями жизни".<sup>20</sup> В этом определении существенны в данном случае два момента:

1/ содержанием права является воля господствующего класса, обусловленная объективными закономерностями общественного развития;

2/ эта воля становится правом лишь тогда, когда она принимает форму закона, то есть получает государственную гарантию.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> В качестве работы, подводящей своего рода итог нынешнему состоянию проблем семантики и дающей марксистский анализ ее основных проблем, можно указать монографию чешского ученого Ладислава Тондла "Проблемы семантики". М., 1975.

<sup>19</sup> Слова "на начальном этапе" употреблены в данном случае в связи с тем, что до сих пор нами еще не рассмотрен вопрос о внутритекстуальных критериях вычленения правовых текстов.

<sup>20</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии. Соч., т. 4, с. 443.

<sup>21</sup> "Содержанием права является государственная воля, внутренней формой ее - общеобязательная структура, а внешней формой - акты, установленные или санкционированные государством" /Л.Я. Явич. Диалектика формы и содержания в праве. - В кн.: Философские проблемы государства и права. Л., 1970, с. 33/. Здесь уместно указать на интересную мысль Л.И. Спиридонова о том, что объективное содержание права и его нормативные формулировки далеко не всегда совпадают. Тем самым непосредственная задача права заключается в том, чтобы "привести поступки людей

Тем самым форма закона служит вполне достаточным основанием для выделения определенного круга текстов, как правовых.<sup>22</sup>

Вся проблема толкования приобретает тем самым наряду с философско-методологическим, общесоциологическим и третье измерение - юридическое. Тут, однако, необходима одна существенная оговорка. Понятие правового текста весьма многозначно и объемно, включая в себя целый ряд структурных подразделений, обладающих существенными различиями. В самом общем смысле все правовые тексты /в западной литературе иногда они обозначаются термином "юридическая проза"/ разделяются на две крупные категории - тексты действующих нормативных актов и метаязычные тексты, включающие "язык науки права, язык юридической практики государственных органов, обыденные высказывания о текстах действующих законов".<sup>23</sup> Оба эти подразделения включают в свою очередь достаточно разнорядковые явления.<sup>24</sup> Понятия, используемые в собственно правовом языке, могут быть названы категориями права, понятия же, используемые на их метауровне, - правовыми категориями.<sup>25</sup>

Приняв такое деление, мы ограничим наши дальнейшие рассуждения первой группой правовых текстов, то есть текстами, выражающими непосредственно законодательную волю.

При юридическом подходе оказывается возможным выделить определенные технические правила и принципы толкования, применение которых хотя и не дает однозначно правильных интерпретаций нормативного текста, но исключает по крайней мере

---

путем общеобязательных правил поведения в соответствие с функциями занимаемых ими социальных позиций" /Л.И. Спиридонов. Социальное развитие и право. Л., 1973, с. 65-66/.

<sup>22</sup> А.Ф. Черданцев. Указ. соч., с. 38.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Если к текстам правовых актов могут быть отнесены инструкции, законы, кодексы, постановления и т.п., то метатексты включают в себя, по крайней мере, следующие виды: учебные произведения, практические пособия, комментарии, теоретические произведения, критические произведения, научно-популярную литературу 70.С. Иoffee. Развитие цивилистической мысли в СССР. I, Л., 1975, с. II-19/.

<sup>25</sup> А.М. Васильев. Правовые категории. М., 1976, с. 91 и посл.

некоторые особо грубые нарушения в практике применения законодательных положений.

Среди несомненных достоинств такого рода правил можно отметить обстоятельство, что они концентрируют внимание именно на ту специфику, которая превращает обычные словоупотребления в тексты закона, то есть эти правила в какой-то мере принимают во внимание и социальную функцию права. Эти технические правила достаточно формальны и тем самым не могут привести к однозначному решению задачи толкования. В силу этого можно говорить и об их относительной идеологически-философской нейтральности, что привело к тому, что некоторые из них сохраняются в неизменном виде в течение довольно длительного периода и признаются авторами самых разных мировоззренческих убеждений. Так, например, "правило буквальности" в толковании /"если самим автором нормы в ее тексте не указано в каком смысле употреблено какое-либо слово, то ее следует понимать так, как оно понимается в обыденном языке"/ встречается у самих разных авторов - Е.В. Васьяковского /дореволюционная Россия, 1901/, Г. Кокрэма /Южная Африка, 1975/, А.Ф. Черданцева /СССР, 1972/.<sup>26</sup> Однако эта идеологическая нейтральность технических правил может быть названа мнимой, так как "единодушие" во взглядах теряется сразу же, как только эти технические правила начинают применяться хотя бы к одному даже абстрактно-воображаемому случаю.

Возьмем, например, понятие пределов необходимой обороны, встречающееся в той или иной форме в разных законодательных системах. При толковании встает вопрос - являются ли конкретные действия необходимой обороной в юридическом смысле слова или следует применить какую-нибудь иную правовую квалификацию?

Тот же Кокрэм, исходя из абстрактного принципа справедливой воли законодателя, ответил бы на этот вопрос так: конкретное деяние является необходимой обороной в том случае, если такая квалификация в наибольшей мере соответствует идеалам справедливого правосудия.<sup>27</sup> Такой же была и точка зре-

<sup>26</sup> Е.В. Васьяковский. Цивилистическая методология. Одесса, 1901, с. 48; А.Ф. Черданцев. Основные проблемы..., с. 176. G.M. C o s k r a s. Interpretation of statutes. Cape Town: Juta, 1975, p. 19.

<sup>27</sup> Для Кокрэма справедливость действующего закона является аксиомой. Высшим критерием оценки справедливости закона является действующая конституция страны. Таким образом, и расистский режим оказывается справедливым в той мере, в какой он получает законодательное подтверждение.

ния буржуазно-либерального юриста Е.В. Васьяковского, предлагавшего исходить из общего принципа "милостивости законодателя".<sup>28</sup> Не касаясь в данном случае непосредственно политических последствий таких взглядов, отметим, что марксистская точка зрения принципиально иная. Не абстрактная идея справедливости, а понимание исторической обусловленности права и ее функций в обществе являются основой применения технических приемов толкования права. Решение же о подчиненности конкретных фактов определенным общеправовым понятиям выносится согласно учению В.И. Ленина о конкретном характере истины на основе всестороннего анализа конкретных обстоятельств конкретного дела. Применимость термина "необходимая оборона" для отдельного случая не может быть предсказана абстрактно, а требует квалифицированной объективной оценки фактов законоприменителем. Тем самым марксистская теория толкования законов необходимо ведет к тому, что толкование нелегитимно без учета общих социологических закономерностей. Они учитываются в процессе толкования как непосредственно /путем знания этих закономерностей и конкретных фактов, их выражающих/, так и опосредованно - через существующую правовую систему.

Таким образом, обнаруживается, что и при чисто юридическом подходе /например, при применении юридических технических правил толкования закона/ в ходе углубления исследования встают вопросы мировоззренческо-философского характера.

Итак, процесс толкования правовых текстов, являющийся сплетением целого ряда аспектов его возможного исследования, допускает выделение, по крайней мере, следующих моментов:

1/ философско-гносеологический момент, обусловленный тем, что

/а/ процесс толкования является познавательной процедурой;

/б/ процесс толкования связан с языковой формой знания, необходимой для любого вида научного познания;

/в/ проблема толкования представляет возможность дальнейшего развития диалектики тождества и отличия.

2/ общесоциологический момент, обусловленный тем, что

/а/ процесс толкования связан с языковой формой знания, которая в свою очередь является продуктом длительного исто-

<sup>28</sup> Е.В. Васьяковский. Указ. соч., с. 192.

рического развития;

/б/ круг правовых явлений и их сущность раскрываемы лишь на основе определенной общей концепции развития общества.

З/ юридический момент, обусловленный тем, что

/а/ общая концепция толкования тесно взаимосвязана с некоторыми общими представлениями о природе и формах бытия правовых явлений;<sup>29</sup>

/б/ существует ряд общих технических правил толкования правовых текстов, учитывающих ряд реальных потребностей функционирования правового механизма;

/в/ на конкретном уровне акта толкования права встают вопросы, связанные с применимостью отдельных юридических норм, т.е. вопросы определения конкретного содержания отдельных юридических положений.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Если, например, право является волей законодателя, то задача толкования заключается в адекватном раскрытии этой воли.

<sup>30</sup> Моменты, указанные в пунктах "2б" и "3а", тесно взаимосвязаны. Проблема об их принадлежности, соответственно, к общесоциологическому и юридическому кругу решается в зависимости от ответа на вопрос - какая наука, исторический материализм или общая теория государства и права дает определение права? Если это делает общая теория государства и права, то требуется ответ еще на один вопрос - является ли эта наука общесоциологической /т. е. частью исторического материализма/ или юридической? Рассмотрение этих проблем, очевидно, представляет самостоятельный научный интерес.

## ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МАРКСИСТСКОЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Ю. Чертин

В условиях идеологической борьбы двух мировых систем - капитализма и социализма - критика буржуазной идеологии является одной из главных задач философов-марксистов. В последние десятилетия все отчетливее выступает общий "антропологический поворот" современной буржуазной философии. Представители последней все чаще обращаются к проблеме человека, провозглашая ее наиболее актуальной. В Советском Союзе написано немало работ, в которых были подвергнуты критике буржуазные концепции человека. Однако, "неослабевающая актуальность проблемы человека в условиях современного идеологического противоборства диктует необходимость дальнейших исследований, более углубленного анализа этой проблематики и характера ее отражения в буржуазном сознании".<sup>1</sup>

Одной из "сквозных" проблем современной буржуазной "философии человека"<sup>2</sup> является проблема специфики собственно человеческого бытия, что, по существу, совпадает с вопросом о сфере человеческой субъективности. Чем же была вызвана актуализация этих проблем? Дело в том, что, окончательно разуверившись в прогрессе, современная буржуазная философия уже не видит смысла социально-исторической деятельности человека. В ее глазах, эта деятельность "отнюдь не является сферой выявления высших потенций человека и его творческого начала".<sup>3</sup> Более того, социальное бытие человека вообще рас-

<sup>1</sup> "Человек и его бытие как проблема современной философии /Критический анализ некоторых буржуазных концепций/" М., 1978 г., с. 4. /В дальнейшем - для краткости - эта книга будет обозначаться: "Человек и его бытие".../.

<sup>2</sup> "Так называемая "философия человека" - не отдельное обособленное направление в буржуазной философии или самостоятельная дисциплина в рамках философского знания. Речь идет о совокупности взаимосвязанных проблем, которые активно обсуждаются западными философами уже более столетия. Эти проблемы касаются сущности и природы человека, его жизненного назначения, смысла его бытия, практической позиции и мировоззренческой ориентации". /"Человек и его бытие ...", с. 4/.

<sup>3</sup> "Человек и его бытие"..., с. 5-6.

сма­три­ва­ет­ся как ле­жа­щее по ту сто­ро­ну его под­лин­но­го бы­тия. Сфе­ра же че­ло­ве­че­ской субъ­ек­тив­но­сти пред­став­ля­ет­ся как "осо­бая ав­то­ном­ная сфе­ра су­ще­ст­во­ва­ния, не вклю­чен­ная в систе­му со­ци­аль­ных, ре­аль­ных ис­то­ри­че­ских и во­об­ще пред­мет­ных за­ви­си­мо­стей. Че­ло­век в его наи­бо­лее глу­бо­ком "су­щ­но­ст­ном" из­ме­ре­нии тем са­мым вы­клю­ча­ет­ся из со­ци­аль­но-ис­то­ри­че­ской прак­ти­ки".<sup>4</sup> В со­вре­мен­ной бур­жу­аз­ной фи­ло­со­фии че­ло­век вы­сту­па­ет, как пра­ви­ло, в ка­че­стве от­дель­но­го, еди­нич­но­го ин­ди­ви­да, ко­то­рый ут­ра­тил вся­кие со­дер­жа­тель­ные свя­зи с об­ще­ством.

Пря­мым ан­ти­по­дом бур­жу­аз­ной "фи­ло­со­фии че­ло­ве­ка" яв­ля­ет­ся мар­ксизм. В про­тивовес тезису со­вре­мен­ной "фи­ло­со­фии че­ло­ве­ка" об асо­ци­аль­ной в су­щ­но­сти при­ро­де "под­лин­но­го" че­ло­ве­че­ско­го бы­тия, мар­ксизм по­ка­зал, что "дей­стви­тель­ная спе­ци­фич­ность че­ло­ве­че­ско­го бы­тия ... со­сто­ит в его со­ци­аль­но-ис­то­ри­че­ской опре­де­лен­но­сти, вклю­ча­ю­щей пре­жде все­го об­ще­ст­вен­ную прак­ти­ку, пред­мет­ную дея­тель­ность, раз­но­об­раз­ные ис­то­ри­че­ские свя­зи и осо­бые фор­мы ду­хов­ной дея­тель­но­сти - це­ле­по­ла­га­ние, ос­во­е­ние и раз­ви­тие куль­ту­ры про­ш­ло­го, про­ек­ти­ро­ва­ние бу­ду­ще­го, са­мосоз­на­ние и др."<sup>5</sup> С точ­ки зре­ния мар­ксизма, про­бле­мы смыс­ла, на­зна­че­ния че­ло­ве­че­ско­го бы­тия не­от­де­ли­мы от об­ще­ст­вен­ной прак­ти­ки, че­ло­ве­че­ской куль­ту­ры, ис­то­ри­че­ско­го про­цес­са в це­лом. Об­ще­ст­вен­ное бы­тие че­ло­ве­ка не ле­жит по ту сто­ро­ну его "под­лин­ных" ус­тре­мле­ний, а яв­ля­ет­ся еди­но­ст­вен­ной сфе­рой, где толь­ко и мо­жет че­ло­век об­ре­сти сво­бо­ду, са­мо­де­я­тель­ность, твор­че­ство.

За­да­ча на­сто­я­щей ста­тьи за­клю­ча­ет­ся в том, что­бы про­де­мон­стри­ро­вать - хо­тя бы в са­мом об­щем ви­де - про­тиво­по­лож­ность ин­тер­пре­та­ций об­ще­ст­вен­но­го бы­тия че­ло­ве­ка в мар­ксиз­ме, с од­ной сто­ро­ны, и в од­ном из от­ветв­ле­ний со­вре­мен­ной бур­жу­аз­ной "фи­ло­со­фии че­ло­ве­ка", ка­ким яв­ля­ет­ся фран­цуз­ский эк­зи­стен­ци­а­лизм, - с дру­гой.

При этом с са­мо­го на­ча­ла не­об­хо­ди­мо опре­де­лить зна­че­ние, в ка­ком здесь упо­треб­ля­ет­ся по­ня­тие "об­ще­ст­вен­ное бы­тие че­ло­ве­ка". Имея в ви­ду дис­кус­сию, раз­вер­ну­вую­щую­ся у нас в кон­це 50-х - на­ча­ле 60-х го­дов и по су­ще­ст­ву про­дол­жа­ю­щую­ся по сей день, дис­кус­сию о ка­те­го­рии "об­ще­ст­вен­ное бы­тие", сле­ду­ет сразу о­го­во­рить­ся, что мы упо­треб­ля­ем это по­ня­тие не в ка­те­го­ри­аль­ном зна­че­нии, т.е. не как со­от­вет­ст­вую­щую ка­те­го­рию

<sup>4</sup> "Че­ло­век и его бы­тие"..., с. 6.

<sup>5</sup> Там же, с. 10.

исторического материализма, а скорее в том некатегориальном значении,<sup>6</sup> в каком оно неоднократно употреблялось основоположниками марксизма.<sup>7</sup> В этом же своем значении "общественное бытие человека" можно определить как сферу человеческой предметной деятельности, понятой как диалектическое единство опредмечивания и распредмечивания; как мир культуры, теоретически и практически освоенной природы, мир "человеческой действительности".

В общественном бытии человека представляется важным выделить по крайней мере два аспекта: "динамический" и "статический". В "динамическом" аспекте общественное бытие человека совпадает с предметной деятельностью, ибо "бытие людей есть реальный процесс их жизни",<sup>8</sup> а "что такое жизнь, если она не есть деятельность?"<sup>9</sup> Нет сомнения в том, что "социальное бытие человека по своему существу есть практика".<sup>10</sup> И если метафизический материализм берет бытие в форме объекта, как мир слепых, автоматически действующих законов, то для марксизма бытие предстает как бытие историческое, как "чувственно-человеческая деятельность, практика."<sup>11</sup>

С другой стороны, в "статическом" аспекте, общественное бытие совпадает с "человеческой действительностью". Это - мир опредмеченной деятельности человека, "все то, что создано за время существования общества".<sup>12</sup> Это - мир культуры, теоретически и практически освоенной природы. Человек, с одной стороны, осваивает прежнюю культуру, а, с другой, - выражает себя в новых предметных формах, подлежащих затем рас-

<sup>6</sup> О необходимости некатегориального значения понятия общественное бытие для марксистской социологии см.: В.И. Чернов. Анализ философских понятий. М., 1966, с. 53-65, 76-84.

<sup>7</sup> В дальнейшем мы будем употреблять как равнозначные понятия "общественное бытие человека" и "социальное бытие человека".

<sup>8</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, с. 29.

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 42. М., 1974, с. 91.

<sup>10</sup> А.П. Огурцов. Практика как философская проблема. /Обзор литературы/. - "Вопросы философии", 1967, № 7, с. 100.

<sup>11</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах..., с. 102.

<sup>12</sup> С.М. Ковалев. О человеке, его порабощении и освобождении. М., 1970, с. 48.

предмечиванию и т.д. <sup>13</sup>

Разумеется, оба эти аспекта являются лишь различными абстрактными подходами к одной и той же конкретной реальности. Но будучи таковыми, они обладают относительной самостоятельностью, значительно облегчая изучение такого сложного феномена, каким является общественное бытие человека.

Прежде чем приступить к анализу интерпретаций социально-го бытия человека в марксизме и французском экзистенциализме, имеет смысл рассмотреть, каким образом решалась эта проблема в философии Гегеля. Дело в том, что "философия человека" вообще, и французский экзистенциализм в частности, ведут "непрекращающуюся борьбу прежде всего с классической философией нового времени и классическим рационализмом,"<sup>14</sup> постоянно его "преодолевают", подвергают критике или радикальному пересмотру. При этом в марксизме /не без основания, разумеется/ видят восприемника и продолжателя традиций классического рационализма. Однако, марксизм является не просто восприемником и продолжателем рационалистической традиции, но "представляет собой и действительное преодоление узости и ограниченности домарксистской философии /в первую очередь это относится к пониманию социально-исторического бытия человека/<sup>15</sup> между тем как в современной буржуазной философии "преодоление" "классики" зачастую носит декларативный характер.

Сказанное в полной мере распространяется на отношение французского экзистенциализма к философии Гегеля вообще, и к гегелевскому принципу субстанциального развития в частности. Как будет показано в дальнейшем, лишь марксизм на деле преодолевает этот принцип.

Принцип субстанциального развития был, как известно, основным в гегелевской философии. С точки зрения Гегеля, истинным субъектом развития является субстанция, понятая им

<sup>13</sup> Ср.: А.П. Огурцов. Бытие. - В/кн.: БСЭ, т. 4, М., 1971, с. 185 /541-542/; С.М. Ковалев. О человеке, его порабощении и освобождении, с. 22-23; О.Г. Дробницкий. Природа и границы сферы общественного бытия человека. - В кн.: "Проблема человека в современной философии". М., 1969; "Проблемы теории культуры". М., 1977 /статьи Н.С. Злобина, Н.Н. Талызиной, Г.С. Батищева/.

<sup>14</sup> "Человек и его бытие...", с. 4-5.

<sup>15</sup> Там же, с. 8.

одновременно и как субъект. В сфере истории абсолютная идея принимает форму мирового духа, который и выступает у Гегеля как истинный субъект исторического процесса. Для Гегеля, таким образом, развитие абсолютной идеи, мирового духа является субстратом эмпирической истории.

"Субстанцией, сущностью духа является свобода"<sup>16</sup> Более того, "она является для себя целью, и притом единственной целью духа, которую он осуществляет. Эта конечная цель есть то, к чему направлялась работа, совершавшаяся во всемирной истории..."<sup>17</sup> С точки зрения Гегеля, история есть движение от свободы как субстанции, сущности мирового духа к действительной свободе как достоянию каждого человека. "Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю"<sup>18</sup> Всемирная история, таким образом, есть "прогресс в сознании свободы... Восточные народы знали только, что один свободен, а греческий и римский мир знал, что некоторые свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т.е. человек свободен как человек..."<sup>19</sup>

Но этот "прогресс в сознании свободы" вовсе не сопровождается возрастанием ценности отдельной человеческой личности. И хотя целью духа является свобода, - претворение ее в действительность, переход от субстанциальной свободы к действительной, субъективной - оборачивается для людей подлинной трагедией и несчастьем. Ради этой цели "приносились в течение долгого времени всевозможные жертвы на обширном алтаре земли."<sup>20</sup> Ради этой цели мировой дух "заставляет действовать для себя страсти"<sup>21</sup> людей. Притом дух столь же хитер, сколь и расточителен: он "делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело en grand., у него до-

<sup>16</sup> Гегель. Соч., т. VIII. М., -Л., 1935, с. 17.

<sup>17</sup> Там же, с. 19.

<sup>18</sup> Там же, с. 18.

<sup>19</sup> Там же, с. 19.

<sup>20</sup> Гегель. Соч., т. VIII, с. 19.

<sup>21</sup> Там же, с. 32.

статочно народов и индивидов для такой траты".<sup>22</sup> В жертву приносятся "индивидуальности, их цели и их удовлетворение".<sup>23</sup> Счастье индивида представляется воле случая, и всемирная история, по Гегелю, вообще "не есть арена счастья".<sup>24</sup> Великая личность - это "доверенное лицо мирового духа"<sup>25</sup> - бывает "вынуждена распотпать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути".<sup>26</sup> С точки зрения Гегеля, "индивидуумы вообще подводятся под категорию средств ..."<sup>27</sup>

Как видим, гегелевская концепция свободы имеет в качестве своего основания философский принцип субстанциального развития. Действительная свобода не является, по Гегелю, принципом индивидуального развития, а представляется как сознательное единение индивида с субстанциональностью. Отсюда становится вполне понятным, почему у Гегеля именно общество и государство являются "положительною действительностью и обеспечением свободы",<sup>28</sup> являются "такими состояниями, в которых осуществляется свобода,"<sup>29</sup> "индивидуум обладает своей свободой и пользуется ею..."<sup>30</sup>. Таким образом, с точки зрения Гегеля, "именно общество и государство есть обнаружение существенной природы индивидов, наличное бытие их неосознаваемой субстанциальной сущности, их общих целей, их высшее бытие..."<sup>31</sup>.

Однако, гегелевский "закон свободы" как внутренний закон исторического процесса оказался на поверку отвлеченным, абстрактным принципом, так и не воплотившимся в реальность.

<sup>22</sup> Гегель. Соч., т. IX. М., -Л., 1932, с. 39.

<sup>23</sup> Гегель. Соч., т. VIII, с. 32.

<sup>24</sup> Там же, с. 26.

<sup>25</sup> См. там же, с. 30.

<sup>26</sup> Там же, с. 31-32.

<sup>27</sup> Там же, с. 32.

<sup>28</sup> Там же, с. 37.

<sup>29</sup> Там же, с. 40.

<sup>30</sup> Там же, с. 37.

<sup>31</sup> А.К. Можева. Проблема человеческой субъективности в свете марксовой теории исторического процесса. - В кн.: "Человек и его бытие...", с. 262-263 (подчеркнуто мною. - Ю.Ч.).

"Субстанциальная свобода" так и не возвысилась до уровня действительной свободы индивидов. Современная действительность капиталистического общества с неизбежностью порождает у людей иллюзию субстанциального развития. Человек не ощущает себя субъектом истории, а быть объектом он не хочет. И у него возникает естественное стремление самоотстраниться, уйти в себя, в свой мир, замкнуться, чтобы только сохранить свою самоценность и внутреннюю свободу. Общество представляется такому индивиду в виде гигантского механизма, устройства, назначения и смысл которого ему неизвестны. Современный человек остро ощущает "неподлинность" именно своего общественного бытия. И ему кажется, что только принципиальное самоотстранение от общества позволит добиться личностной подлинности, ощутить устойчивость и утраченное единение с миром.

Современная буржуазная "философия человека" и, в частности, французский экзистенциализм по-своему чутко реагируют на положение человека в современном мире. В своих произведениях экзистенциалисты отразили самые различные ситуации и состояния своих современников: их одиночество, отчуждение, овеществление, чувства тоски, отчаяния, страха и т.д. и т.п. Но для всей буржуазной философской мысли характерно неумение адекватно ставить проблемы и предлагать возможные пути их решения. Дело зачастую так и ограничивается уровнем феноменологического описания, а теоретические размышления часто представляют собой лишь рационализацию иллюзии обыденного сознания.

Так, например, экзистенциализм постоянно воспроизводит иллюзию "субстанциального" существования общества. "...Общество в экзистенциализме выступает как противостоящая индивиду, "вне" его находящаяся система твердо установившихся социальных отношений и социальных институтов"<sup>32</sup>. Отсюда, согласно логике экзистенциализма, только самоотстранение от общества позволит человеку обрести свою "подлинность", сохранить самоценность, восстановить целостное мировосприятие и т.д.

До конца следуя своей логике, экзистенциализм дошел "до беспрецедентного в истории философии разрыва между д в у м я

<sup>32</sup> Г.М. Тавризян, "Экзистенциальный мир" как антипод социального бытия во французском экзистенциализме. - В кн.: "Человек и его бытие ...", с. 136.

формами человеческого существования - "неистинной" и "подлинной"... между двумя мирами - "объективным" и "экзистенциальным"...<sup>33</sup> При этом социальный мир - или мир "объективности" - как сфера предметной деятельности человека, как мир созданной им культуры оказался по ту сторону истинно человеческого существования.<sup>34</sup> Его антиподом стал так называемый "экзистенциальный мир" как сфера подлинного бытия человека. Он строится по всем правилам утопического сознания, и все, что экзистенциалистам представляется как несовместимое с их идеалом человеческого существования, отбрасывается ими в мир "объективности", социального.

В глазах французских экзистенциалистов, социальное бытие - это обособившийся, живущий своей непроницаемой жизнью мир объектов и представлений, сложившийся как бы помимо человека. Это - мир вещей и овеществленных отношений, перенасыщенность застывшими конструкциями, одним словом - средоточие негуманного. Столкновение с ним порождает "тошноту" /Сартр/ или "абсурд" /Камю/. "Из конфронтации между человеческим зовом и безрассудным молчанием мира возникает абсурд".<sup>35</sup> Он рождается из общего присутствия человека и мира как "единственная связь, что их соединяет".<sup>36</sup> "Чуждый", "беспристрастный", лишенный всякого значения для человеческой жизни - этот мир и является достоянием современной науки.

Наряду с ним, но на принципиально иных основах существует "экзистенциальный мир", недоступный сциентистскому мышлению, несовместимый с миром "объективности". Это - индивидуальный "жизненный мир" - *Lebenswelt*, мир неотчужденных и неотчуждаемых человеческих возможностей. "... Ощущение само по себе, до последующей рефлексии, до границы, которая отделяет непосредственность впечатления от обобщающей, "объективирующей" работы мысли, - вот путь в экзистенциальный мир, вот, согласно экзистенциалистам, единственная возможность

<sup>33</sup> Г.М. Тавризян. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977, с. 73.

<sup>34</sup> Ср.: Т.А. Кузьмина. Человеческое бытие и личность у Фрейда и Сартра. - В кн.: Проблемы человека в современной философии, с. 314.

<sup>35</sup> A. Camus. Le mythe de Sisyphe (Essai sur l'absurde). Paris, 1972, p. 44.

<sup>36</sup> Ibid, p. 48.

для переживающего свою отчужденность современника вновь обрести уверенность в своей врожденной причастности миру".<sup>37</sup> "Экзистенциальный мир" - это мир человеческой интимности с бытием, мир непосредственных эмоций, чувственных переживаний. Здесь "различие между тем, что во мне и тем, что передо мною, теряет свое значение и свою первоначальную ценность".<sup>38</sup> Границы между субъектом и объектом становятся зыбкими, и "мое собственное тело испытывает влечение к вещам".<sup>39</sup> Это - "сосуществование" с вещью, как бы "растворенность" человека в ощущении, в чувстве своей причастности к окружающему. Вот как описывает это состояние Г. Марсель: "... Я плотно прилегал (j'adhère reclement) ко всему, что существует - к универсуму, который становится моим и центром которого становится мое тело".<sup>40</sup> "Экзистенциальный мир" - это мир реальной полноты чувственного существования, сродни жизни большого художника и имеющий искусство в качестве идеала.<sup>41</sup>

Два мира - социальный и экзистенциальный - принципиально несовместимы. Более того, социальное бытие, мир "объективности", враждебен "экзистенциальному миру". Но, по существу, они оба правомерны, ибо каждый из них, с точки зрения экзистенциализма, уже дан, есть, существует, оба обладают равным онтологическим статусом. Пока существует один, существует и другой, а существуют они, как это часто выходит у экзистенциалистов, вечно и неизменно. Социальное бытие человека как сфера его предметной деятельности, как мир созданных им предметных форм был, есть и будет сферой отчуждения, сферой, где он утрачивает свои человеческие свойства, свою свободу, самодеятельность, творчество. У экзистенциалистов нет и намека на возможность, необходимость изменения самого

<sup>37</sup> Г.М. Тавризян. "Экзистенциальный мир" как антипод социального бытия во французском экзистенциализме. - В кн.: "Человек и его бытие ...", с. 141.

<sup>38</sup> G. Marcel. Être et avoir. Paris, 1935, p. 169.

<sup>39</sup> G. Marcel. Journal métaphysique. Paris, 1927, p. 265.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ср.: Г.М. Тавризян. Проблема человека во французском экзистенциализме, с. 73-102; Г.М. Тавризян. "Экзистенциальный мир" как антипод социального бытия во французском экзистенциализме. - В кн.: "Человек и его бытие ..."; В.А. Карпушин. Философская антропология Габриэля Марселя. - В кн.: "Проблема человека в современной философии", с. 317-325.

социального бытия. Человек может /и должен, если он хочет сохранить в себе человеческое/ лишь покинуть его, уйти. Порой даже возникает "искушение отождествиться с камнями, слиться с этим сверкающим и невозмутимым миром, который противостоит истории с ее суетой и волнениями".<sup>42</sup> Итак, единственный выход для человека - это самоотстраниться от всего социального, и, культивируя новые чувства, ощущения и отношения с окружающей природой и близкими людьми, построить свой "жизненный мир" и жить в нем. Получается, таким образом, "на одной стороне - "голая" трансцендентная субъективность, нечто из реального мира невыводимое и в реальном мире нереализуемое, метафизическое; на другой стороне - лишенная субъекта и распавшаяся на ряд существований история".<sup>43</sup>

Экзистенциалисты, таким образом, считают свойства исторически возникшего и исторически преходящего общества - в данном случае капиталистического - неизбежными, истинными свойствами всякого социального бытия вообще. В этом объективно выражается известная апологетическая позиция буржуазной философии по отношению к капиталистическому обществу. Причем эта позиция может быть вообще никак не связана с субъективной социальной ориентацией того или иного мыслителя.<sup>44</sup> Ее корни лежат гораздо глубже, в особенностях самого капиталистического производства.

Как писал Маркс, "для людей, захваченных отношениями товарного производства, эти специальные особенности последне-

<sup>42</sup> А. Самуэ. L'Êté. Paris, 1954, p. 61.

<sup>43</sup> А.К. Можева. Проблемы человеческой субъективности в философско-исторической концепции К. Маркса. - "Вопросы философии", 1976, № 10, с. 90.

<sup>44</sup> В свое время Маркс "разбирал ту апологетическую позицию, которую буржуазная политэкономия занимала по отношению к устоям капиталистического способа производства, ту вульгарную форму идеологического сознания, которая проникла в экономическую науку и приобрела в ней устойчивое существование. Причем он вовсе не сводил эту позицию к выражениям какой-либо личной корыстной заинтересованности, злонамеренного умысла лиц, строящих идеологические общественные отношения из материала функционально - фетишистского сознания. Не возлагая ответственности за такой подход к идеологии на лиц, Маркс тем не менее рисует подобных "идеологов" далеко не в розовом свете, но беря их именно как усредненных общественных индивидов, типичных для массовых общественных связей" /М.К. Мамардашвили. Анализ сознания в работах Маркса. - "Вопросы философии", 1968, № 6, с. 25/.

го ... кажутся имеющими всеобщее значение.<sup>45</sup> В условиях господства товарного производства мир становится мистическим, наполняется чудесами и привидениями. Продукты труда, приобретая товарную форму, становятся загадочными, превращаются в вещи, полные "причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений".<sup>46</sup> Даже обыкновенный стол, "как только он делается товаром, ... превращается, - по словам Маркса, - в чувственно-сверхчувственную вещь".<sup>47</sup> В мире товаров продукты человеческих рук "представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью. стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом".<sup>48</sup> Маркс называет это явление "фетишизмом", который "присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства".<sup>49</sup>

В глазах самих людей их определенное общественное отношение принимает фантастическую форму отношения между вещами. Другими словами, людям, захваченным отношениями товарного производства, "общественные отношения их частных работ кажутся именно тем, что они представляют собой на самом деле, т.е. не непосредственно общественными отношениями самих лиц в их труде, а, напротив, вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей".<sup>50</sup> Отсюда, "общественно значимые, следовательно объективные мыслительные формы",<sup>51</sup> в которых находят свое отражение капиталистические отношения, с необходимостью оказываются формами фетишистского сознания. В условиях, когда "их собственное общественное движение принимает форму движения вещей, под контролем которого они находятся, вместо того чтобы его контролировать",<sup>52</sup> свойства их социального бытия кажутся людям вполне "естественными", а потому от века данными, непреходящими.

<sup>45</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, с. 84.

<sup>46</sup> Там же, с. 81.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Там же, с. 82.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же, с. 83.

<sup>51</sup> Там же, с. 85.

<sup>52</sup> Там же.

Возвращаясь к французскому экзистенциализму, видим, что его картина социального бытия есть не что иное, как некритическое воспроизведение иллюзий обиденного фетишистского сознания. С другой стороны, становится очевидным, что в своем отношении к общественному бытию человека и Гегель и французские экзистенциалисты исходят "из готовых результатов процесса развития"<sup>53</sup> и пытаются "дать себе отчет не в историческом характере этих форм /человеческой жизни - Ю.Ч./, - последние уже, наоборот, приобрели для них характер непреложности, - а лишь в их содержании".<sup>54</sup>

И Гегель и французские экзистенциалисты исходят из различных условий социального бытия. Последние представляются им неизбежными. Однако, отношение этих условий к отдельному единичному человеку оценивается ими по-разному. Для уяснения истоков этого различия весьма плодотворным, на наш взгляд, является общий методологический принцип "антиномии" "политиков" и "социальщиков" ..., характерной для социального поведения и ориентировки классов, социальных групп и даже отдельных личностей".<sup>55</sup>

Выдвинувший этот принцип Р.Н. Блюм применяет его к исследованию проблем теории революции и истории общественной мысли.<sup>56</sup> Им показана тесная связь антиномии "политиков" и "социальщиков" с такими важными философскими категориями как свобода и необходимость, сущее и должное, всеобщее и единичное, субстанция и самосознание. В столкновении этих противоположностей "политики" и "социальщики" занимают диаметрально противоположные позиции.

<sup>53</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 23, с. 85.

<sup>54</sup> Там же, с. 86.

<sup>55</sup> Р.Н. Блюм, О понятиях "политическая" и "социальная" революция. - В кн.: "Уч. зап. Тартуского госуниверситета. Труды по философии, XVII". Тарту, 1974, с. 84 /подчеркнуто мною - Ю.Ч./.

<sup>56</sup> См., напр.: Р.Н. Блюм, О понятиях "политическая" и "социальная" революция. - В кн.: "Уч. зап. Тартуского госуниверситета. Труды по философии, XVII". Тарту, 1974; Р.Н. Блюм, Проблемы революции в ранних работах К. Маркса и Ф. Энгельса /1840-1844 гг./ - В кн.: "Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по философии, XVIII". Тарту, 1975; Р.Н. Блюм, Понятия политической и социальной революции в домарксистской и марксистской общественной мысли. - В кн.: "Проблемы теории социальной революции". Изд-во МГУ, 1976.

"Политик" - прежде всего реалист. Он ориентируется на сущее, исходит из того, что уже есть. Для него характерно "выдвижение на первый план исторической необходимости, субстанциональности, принципа реальности".<sup>57</sup> "Социальщик" же в первую очередь - "романтик", не очень считающийся с исторической реальностью. Он ориентируется на должное. Для него "особенно важен факт несоответствия существующего с принципами подлинной свободы человека...".<sup>58</sup> При этом "на первый план выдвигается "самосознание" индивида, свободно творящего действительность...".<sup>59</sup> Свобода для "социальщика" - это "свобода индивида, не абстрактного, а именно реального индивида, свобода творческой личности."<sup>60</sup>

Разумеется, что это - идеальные типы, крайне редко встречающиеся в "чистом" виде. Однако, будучи своего рода моделями, они могут оказать весомую помощь в исследовании и изучении таких сложнейших феноменов, какими являются социальное поведение и общая мировоззренческая ориентация классов, социальных групп и отдельных личностей.

Рассмотренный нами гегелевский принцип субстанционального развития, а также точка зрения Гегеля на государство и общество как сферу воплощения свободы и нравственности явно указывает на принадлежность философа лагерю "политиков". И хотя Гегель был величайшим диалектиком, пытавшимся синтезировать в своей системе все противоположности, однако, будучи "политиком", он все же ориентировался на сущее, необходимость, субстанцию, всеобщее. При этом не надо думать, что в системе Гегеля, к примеру, нет места свободе. Но как у всех "политиков" эта его свобода "в конечном счете оказывается "всеобщей" свободой, свободой абстрактного индивида...".<sup>61</sup> Что касается общественного бытия человека, то его оценка как высшего, подлинного бытия, оценка, органически вытекающая из

57 Р.Н. Блюм. О понятиях "политическая" и "социальная" ре-  
волюция. - В кн.: "Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды  
по философии, XVII", с. 78.

58 Там же.

59 Там же.

60 Там же.

61 Там же.

философской системы Гегеля, - на наш взгляд, является, в конечном счете, результатом общей "политической" и классовой позиции самого философа.

Экзистенциалисты же с их явной ориентацией на должное, свободу, самосознание, единичное примыкают к лагерю "социальщиков". И именно эта их общая ориентация оборачивается, в конце концов, нигилизмом по отношению к обществу, истории, социальному бытию человека в целом. Современная действительность капиталистического общества несовместима с экзистенциалистским "должным". В ней нет места главному для "социальщиков", а именно: свободе реального единичного человека, "самосознанию" индивида, свободно творящего действительность. Общественное же фетишистское сознание, некритическим воспроизведением которого является экзистенциализм, не связывает также и с ходом истории никаких надежд на разрешение человеческих проблем. В результате подлинное бытие человека оказалось по ту сторону его социального бытия, что для "социальщиков", в общем-то, - логический и неизбежный вывод.<sup>62</sup>

Маркс был первым мыслителем, кому "удалось вырваться из иллюзий современного ему мира, преодолеть "объективные мыслительные формы" эпохи и рассмотреть современные формы социальной жизни с их преходящей стороны".<sup>63</sup> Это позволило Марксу оценить социальное бытие человека с его "сущностной" стороны и открыть в нем сферу "подлинного" существования человека, сферу, где он только и может обрести действительную свободу, самостоятельность, творчество. Точка зрения Маркса, в противоположность и гегелевской и французских экзистенциалистов, - это "точка зрения практического преобразования действительности, и высший пафос его философии заключается в том, чтобы открыть способ "сделать обстоятельства человеческими".<sup>64</sup> Отсюда прямо вытекает "центральная задача философ-

62 Здесь имеются в виду персоналистски ориентированные "социальщики". Но есть и такие, что ориентируются на свободу масс. У них отношение к социальному бытию человека может быть иное, примером чего служит один из последних этапов философской эволюции Ж.-П. Сартра, связанный с его произведением "Критика диалектического разума". Но рассмотрение этого вопроса должно стать предметом специального анализа.

63 А.К.Можеева. Проблема человеческой субъективности в свете марксовской теории исторического процесса. - В кн.: "Человек и его бытие...", с. 264.

64 Там же.

ско-социологического учения Маркса - разработать научную теорию борьбы за революционное изменение общества, теорию революционной практики ...".<sup>65</sup> Тем самым Маркс на деле преодолевает как гегелевский субстанционализм, так и гегелевскую точку зрения вообще, тогда как нигилистическая позиция современной "философии человека" по отношению к обществу и историческому процессу ставит ее в положение морализирующего критика, столь же красноречивого, сколь и бессильного что-либо изменить в действительности.

Эта новая, более высокая точка зрения Маркса стала возможной благодаря открытию соответствующего философского принципа, - принципа деятельной сущности человека. Направленный прежде всего против Гегеля и младогегельянцев, этот принцип знаменует собой преодоление узости и ограниченности всей домарксистской философии, в первую очередь по отношению к социальному бытию человека. Ибо, "при всей общей ориентации рационалистической философии на социально-историческую деятельность человека сама практика в основном сводилась к духовно-рациональной или чувственной /как у Фейербаха/ деятельности сознания. Общественно-историческая активность человека, торжественно санкционируемая этой философией, играла роль, скорее всего, лишь общего смыслового фона, она постоянно имела в виду, но в своих реальных чертах почти не вовлекалась в ткань философско-теоретических построений, обычно выступая, так сказать, в снятом виде".<sup>66</sup> Марксизм же с самого начала исходит из предметной деятельности, общественной практики как предпосылки своей философии.<sup>67</sup>

На место мистических субъектов исторического процесса, на место "субстанции", "самосознания", "среды", основоположники марксизма поставили вполне реальный субъект, а имен-

<sup>65</sup> Р.Н. Блюм. Проблема революции в ранних работах К. Маркса и Ф. Энгельса /1840-1844 гг./ - В кн.: "Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по философии XVIII," с. 60.

<sup>66</sup> "Человек и его бытие...", с. 8-9.

<sup>67</sup> См., например: Э.В. Безчеревных. От мысли к действию. М., 1964; Э.В. Безчеревных. Проблема практики в процессе формирования философии марксизма. М., 1972; Ф.В. Цанн. Проблема деятельности и становления марксистской концепции человека. - Вестник МГУ. Серия: "Философия", 1972, № 3; Е.А. Самарская. Понятие практики у К. Маркса и современные дискуссии. М., 1977.

но: деятельного человека, человеческую предметную деятельность. Представление о человеке как предметном существе, действующем предметным образом, разрушает как иллюзию субстанционального развития истории, так и иллюзию субстанционального существования общества. Общество целиком исчерпывается деятельными индивидами в их отношениях и связях друг с другом. История же есть "н е ч т о и н о е", как деятельность преследующего свои цели человека".<sup>68</sup> Единственной пружиной, движущей вперед всемирную историю, является развитие самого человека в процессе деятельности. Как писал Маркс, "...Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет".<sup>69</sup> Таким образом, социальное бытие человека как сфера предметной деятельности, практики и есть та сфера, где разыгрывается драма всемирной истории. Открытие "человеческого измерения" социального бытия позволило Марксу научно доказать, что эта драма - со счастливым концом.

---

<sup>68</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, с. 102.

<sup>69</sup> Там же, т. 27, с. 402.

## С о д е р ж а н и е

А. А р е л а й д - Т а р т. Детерминация отражения человеком времени как историко-философская проблема	3
А. П о р к. К вопросу о "рациональном" объяснении в истории .....	23
А. П о р к. К вопросу об историческом объяснении .....	49
Е. Г о л и к о в. К вопросу о категориальном каркасе некоторых противоречий в философии И. Канта .....	62
В. П а п е р н ы й. К вопросу о системе философии Л. Толстого .....	105
И. Г р я з и н. Толкование нормативно-юридического текста как философско-методологическая проблема	129
Ю. Ч е р т и н. Противоположность марксистской и экзистенциалистской интерпретации социального бытия человека .....	140

Ученые записки Тартуского государственного университета.  
Выпуск 542.

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ ПОЗНАНИЯ.

Труды по философии - XXI.

На русском языке.

Тартуский государственный университет.

ЭССР, 202 400, Тарту, ул. Пиллоси, 18.

Ответственный редактор Л. Столович.

Корректор Н. Чикалова.

Подписано к печати 25.09.1980.

МВ 05498.

Формат 30 x 45/4.

Бумага печатная № 1.

Машиннопись. Ротапринт.

Учетно-издательских листов 10,05. Печатных 9,75.

Тираж 400.

Заказ № 1035.

Цена 1 руб. 50 коп.

Типография ТГУ, ЭССР, 202400, Тарту, ул. Пилсона, 14.