

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Ф.Х.Кессиди**

**ИДЕИ И ЛЮДИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ  
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ**

Москва  
2003

УДК 10(09)  
ББК 87  
К 36

**В авторской редакции**

**К 36**      **Кессиди Ф.Х.** Идеи и люди: историко-философские и социально-политические этюды. — М., 2003. — 228 с.

В настоящий сборник, составленный самим автором, включены статьи по античной философии и истории, написанные в разные годы, и ряд статей, посвященных проблемам современности.

ISBN 5-201-02137-9

© Ф.Х.Кессиди, 2003  
© ИФ РАН, 2003

## Об авторе

Феохарий Харлампиевич Кессиди — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Академии Афин, выдающийся современный философ-гуманист, гражданин мира, родился 13 марта 1920 г. в с. Санта Цальского р-на Грузии, в одном из многоэтнических регионов Кавказа, где и начал свою трудовую деятельность: библиотекарем, учителем, завучем, директором Сантийской средней школы; продолжил учебу на философских факультетах Тбилисского госуниверситета и МГУ им. М.В. Ломоносова. В 1950 г. окончил аспирантуру МГУ и защитил кандидатскую диссертацию по теме «Философия Гераклита Эфесского», а в 1968 г. докторскую диссертацию «Раннегреческая философия и ее отношение к мифу, искусству и религии» в Институте философии АН СССР (ныне РАН).

Ф.Х. Кессиди многие годы преподавал философию в вузах Москвы. С 1970 по 1992 гг. он работал в Институте философии АН СССР, а с 1992 г. переехал жить в Грецию.

*Д. В. Джохадзе*  
*03.03.03 г.*

## Предисловие

В предлагаемом сборнике статей, написанных автором в разные годы, речь идет как об античном мире, так и — независимо от него — о проблемах современности. Может показаться, что автор, будучи антиковедом, совершает некую «дерзость», вторгаясь в область проблем, далеких от античности. Однако грандиозные процессы, происходящие в мире, — глобализация, связанная с образованием единого мирового рынка и возросшим преобладанием Запада на международной арене, информационная революция и демографический взрыв, сопровождающийся перемещением огромных людских масс из многих неблагоприятных (если не сказать нищих) стран в многие благополучные (хотя и не без собственных проблем), межэтническая напряженность и конфликты, не говоря о международном терроризме, и т.д., — побуждают порой «выплыть из тихой заводи» антиковедения и окунуться в омут проблем современности.

Что же происходит в мире? Куда идет человечество? Действительно ли стихийность (самодвижение событий) берет верх над сознательностью (влиянием людей на ход истории)? Не пора ли признать, что в переживаемый нами период идет напряженная борьба за «выживаемость» и этническую идентичность? Являемся ли мы свидетелями «столкновения цивилизаций»? Не обнаружила ли, наконец, свой мифический характер известная заповедь: «нет ни эллина, ни иудея»? Имеет ли история смысл? Словом, хотим мы того или нет, но человеку, «окопавшемуся», так сказать, в античности или же занятым изучением особенностей хазарского орнамента, от современности не уйти. Перефразируя Юма, можно сказать: будь антиковедом (или изучай законы Хаммурапи), но оставайся гражданином! Да и, вообще говоря, какой смысл в изучении глубокой древности или даже сравнительно недавнего прошлого, если оно не проливает свет на современность? И наоборот, анализ современности оправдан, помимо всего прочего, когда он в состоянии осветить давно прошедшие времена.

В жизни многих стран Запада имеет место поразительное совмещение ошеломляющих успехов в области науки и техники и удручающие проявления так называемой «массовой культуры», основанные на культе супермена, секса, жестокости и насилия. Масскультура (точнее, антикультура) заменяет разум инстинктами, любовь — сексом, человека — неодикарем. Причем названный кризис современного общества касается, по преимуществу стран, ориентирующихся, казалось бы, на христианские ценности.

Вызывает тревогу и разительный контраст в экономическом развитии стран, наряду с явным политическим преобладанием одних над другими. При таком положении дел трудно избежать межэтнических, межконфессиональных и т.п. столкновений и конфликтов, а также событий, аналогичных случившимся 11 ноября 2001 г. в Нью-Йорке и Вашингтоне. Все вышеотмеченное, не говоря уже о загрязнении среды обитания и обострении экологичес-

ких проблем, ставит старый и вечно новый вопрос о должном и сущем, желаемым и реально возможным, идеалом и действительностью. Изначальное расхождение между должным и сущим, лежащее в «метафизической основе» мировой культуры, особенно динамичной европейской, придает жизни людей трагическую окраску, во всяком случае делает их бытие драматически напряженным.

Один из примеров такого рода — провал грандиозного коммунистического эксперимента в бывшем СССР. Последний был основан на попытке силового насаждения (путем установления «диктатуры пролетариата») субъективно привлекательного социального проекта по установлению земного рая. Неосуществимый на практике, он привел к крушению грез, надежд, утопий.

Человек — не ангел, но и не животное. Он не лишен «искры Божией» — идеальных и возвышенных помыслов и стремлений. Человек — существо биосоциальное. И для постижения его истинной природы необходимо преодолеть и поныне существующий разрыв между гуманитарными и естественнонаучными знаниями (в нашем случае — биологическими и особенно нейрофизиологическими).

В 1981 г. американскому ученому Р.Сперри (Sperry) была присуждена Нобелевская премия за открытие функциональной (полушарной) асимметрии головного мозга, которая во многом объясняет особенности менталитета как отдельного человека, так и целых народов и этносов. Без учета этого открытия любые дискуссии об интеграции, унификации и идентичности культур в период глобализационных процессов лишены смысла.

Не отрицая определенного влияния сложившихся социально-политических режимов, экономических условий, особенностей традиций, образа жизни и т.п. на судьбы народов, автор придерживается методологической установки, согласно которой участь данного народа или этноса определяется по преимуществу его внутренним миром, а именно: особенностями присущего ему менталитета, интеллектуального и психического склада. С этой точки зрения демократия древних эллинов являлась внешним выражением их внутренней свободы, а парадокс России (см. «Вопросы философии», 2000. № 6), которому посвящена одна из статей сборника, объясняется по преимуществу характером («цивилизационными особенностями») русских, являющихся государственнообразующим народом, проживающим в многоэтнической и многоконфессиональной стране.

Статьи данного сборника опубликованы в различных периодических изданиях, таких, как: «Вопросы философии», «Философские науки», «Философские исследования», «Философская и социологическая мысль», «Философия и общество» и т.д. Доклад «Изучение философии Демокрита в СССР», прочитанный на Международном конгрессе, посвященном Демокристу; опубликован в «ПΡΑΚΤΙΚΑ ΤΟΥ Α΄ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΙΝΕΔΡΙΟΥ ΓΙΑ ΤΟΝ

ΔΗΜΟΚΡΙΤΟ (6ῶ9 οκτωβρίου 1983). ΞΑΝΘΗΝ- ΧΑΝΤΗ 1984 (Греция). Статья «В.Ф.Асмус как историк античной философии» опубликована в книге «Вспоминая В.Ф.Асмуса...» (М., 2001).

Многие статьи из разд. III опубликованы в русскоязычных еженедельных газетах («Омония», «Афины плюс», «Афинский курьер»), выходящих в Афинах. Исключение составляют: статья «З.Я.Белецкий, его феномен» («Философские науки», 1997. № 2) и «Письмо Александру Зиновьеву» (газета «Московские новости» от 29 октября 1989 г.).

Краткие статьи почти обо всех именах, названных в упомянутом разделе, представлены в 5-томном «Философском и социологическом словаре» (на греч. яз., Афины. Изд-во К.Капопулос, 1994–1995). Учитывая малое знакомство греческой общественности с российской философской и научной мыслью, редколлегия указанного издания предоставила автору этих строк возможность включить в словарь свыше шестидесяти имен российских и советских философов, социологов, ученых XIX–XX вв.

По техническим причинам ударение в греческих словах ограничивается острым.

*Январь 2003 г.*

## РАЗДЕЛ I ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

### Сократ, его поиск идеального в человеческом мире

**Предварительные замечания.** Если бы кто-то потребовал от нас определить одним единственным словом XX-й век, то вряд ли бы мы ошиблись, указав на слово (термин, понятие) «революция». Оно является ключевым для характеристики находящегося на исходе нашего столетия, полного революций — социальных, политических, экономических, культурных, научных, технических, промышленных, компьютерных. Говорят также о геологических революциях и «революциях цен», революционных скачках, «демографических взрывах» и опасных экологических последствиях, вызванных научно-технической революцией, и т.д. «Революция» означает глубокое изменение, коренной переворот, резкий скачкообразный переход из одного качественного состояния в другое какого-либо явления природы, общества и сознания, духовного мира вообще. Вместе с тем революции испытывала и испытывает также окружающая людей природа.

Существенные сдвиги, происшедшие во всемирной истории в I тысячелетии (между 800 и 200 гг. до н.э.), особенно в его середине (около 500 лет до н.э.), немецкий философ Ясперс назвал «осевым временем». Последнее ознаменовалось коренным изменением образа жизни и мышления людей, возникновением новых идей и ценностных ориентаций, изменением бытовых и политических норм поведения. Распространение железа («железная революция») и связанное с ним массовое изготовление орудий и оружия усилило социальные коллизии, вызвало демографическое перепроизводство, умножило военные конфликты, придавая им все более ожесточенный характер. В самых различных регионах планеты на исторической арене почти

одновременно и независимо друг от друга появились фигуры Заратустры (Заратуштры) в Иране, Будды в Индии, иудейских пророков в Палестине, Конфуция в Китае и Сократа в Греции.

Идейные сдвиги и духовные прозрения, охватившие преобладающую часть цивилизованного мира, приняли везде, за исключением Греции, характер религиозных или религиозно-философских преобразований. Можно сказать, что Восток дал религиозных реформаторов, пророков и явил миру современные великие религии, а Греция — философов, эпических поэтов и трагиков, историков и ученых. В целом же в результате культурного переворота как на Древнем Востоке, так и в античной Греции, появился, по словам Карла Ясперса, «человек такого типа, какой сохранился и по сей день» (*Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32*).

Главной особенностью обществ, непосредственно предшествовавших «осевой эпохе», явилось тотальное (полное, всеохватывающее) господство традиций: унаследованных религиозно-мифологических представлений, общественных установлений, обычаев, обрядов и т.д. Человек этой эпохи почти всецело находился во власти коллектива и его традиций, был чужд самостоятельного мышления и какого-либо критического отношения к сложившимся нормам жизни и представлениям о мире.

Однако ничего вечного и раз навсегда данного в истории нет. Наступает кризис традиций, происходит ломка старого образа жизни и мышления, смена норм поведения. Из коллектива и рутины начинает выделяться отдельный человек, формироваться личность с ее собственными взглядами, интересами и стремлениями.

Надо полагать, что наиболее общая причина как социальных кризисов, так и прогресса, т.е. исторических потерь и приобретений, изначально заложена в человеческой природе. Человек всегда недоволен своей жизнью и стремится к лучшей доле. (Самодовольство — разновидность комплекса неполноценности, самообман, восполнение в воображении и с помощью воображения того, что не существует.) Более непосредственными обстоятельствами, вызвавшими социальный и культурный переворот, в частности в Древней Греции, можно назвать следующие: рост материальных и духовных потребностей, технические и технологические новшества, интенсивные торговые и культурные контакты с другими народами, знакомство с их традициями, обычаями и нравами. Это порождало представление об относительно (условном) характере решительно всех образов жизни людей, их нравственных и религиозных представлений, государственных устройств и правовых норм. На исторической арене греческих



полисов появились софисты, проповедовавшие эту идею, — платные учителя красноречия и философии, точнее, разнообразных областей знания, особенно диалектики — искусства доказывать и опровергать какой-либо тезис.

**Софисты.** Первоначально слово «софист» было почетным и применялось в отношении лиц, отличившихся своими способностями и талантом в какой-либо области деятельности (государственной, военной, интеллектуальной, художественном творчестве и вообще в высоком уровне мастерства). Но с конца V века это слово приобрело одиозный смысл и стало означать «лжеумудреца», «шарлатана», «фокусника», «способного», по словам Платона, делать «слабый довод сильным, а сильный довод — слабым» (проще говоря, выдавать «черное» за «белое», и наоборот). Поводом для этих прозвищ послужило именно провозглашение условного характера человеческих установлений (правовых и нравственных норм, представлений о добре и зле, справедливом и несправедливом и т.д.). Этот тезис приводил к выводу, согласно которому никакой объективной истины нет: «истин» столько, сколько голов. То же можно сказать относительно справедливости, нравственности и т.д.

Однако на зыбкой почве относительности (условности) человеческих установлений нельзя что-либо строить, созидать в общественной жизни. Поиск твердой основы, как и следовало ожидать, привел к противопоставлению человеческих законов («установлений») законам природы. Последние, в отличие от изменчивых человеческих «установлений», постоянны и неизменны; они не знают искусственных ограничений и поэтому подлинно истинны и вечны.

По законам естества, «природы», говорил софист Калликл (первосоздатель идеи сверхчеловека, супермена), сильный господствует над слабым, а человеческие «установления» — изобретения слабых против сильных; ограничения и запреты, сковывающие одаренных и смелых, подчиняют последних интересам посредственного большинства. Софист Фразимах (Тразимах), исходя, как и Калликл, из противоположности «природы» и «установлений», приходил к диаметрально иному выводу, а именно: человеческие законы — это установления, полезные немногим сильным в их господстве над слабым большинством; пользуясь простодушием последних, сильные манипулируют их сознанием, осуществляют свою власть над ними. При всей противоположности позиций Калликла и Фразимаха их объединяет ориентация на «природу», т.е. трактовку нравственных и правовых норм как «искусственных» (надуманных, условных, навязанных). В этой связи профессор А.П. Назаретян замечает: «Обе версии

иммoralизма легко «узнаваемы», поскольку сохранили притягательность и спустя тысячелетия. В терминах нового времени первую из них можно условно назвать «садо-ницшеанской»: маркиз Ф. де Сад, Ф. Ницше и их многочисленные эпигоны требовали презреть все человеческие законы, противоречащие естественным законам... Вторую логично назвать «робеспьеровско-ленинской»: большевики, творчески усвоив опыт якобинцев, объявили лживые буржуазные мораль и право орудиями классового угнетения...» (Назаретян А. П. Совесть в пространстве культурно-исторического бытия // Общественные науки и современность. М., 1994. № 5. С. 154).

Деятельность софистов (исключая, впрочем, тех, которые делали крайние выводы из противопоставления «природы» и «установлений») нельзя расценивать как сугубо негативную, отрицательную и разлагающую. Достаточно сказать, что они, подвергнув решительной критике традиционные и в значительной степени изжившие себя религиозно-мифологические представления, правовые и нравственные нормы, противоречивые оценки добра и зла, справедливого и несправедливого и т.д., открыли простор для проявления человеческой индивидуальности, формирования личности, обретения человеком свободы выбора, а также ответственности за сделанный выбор. Отсюда и знаменитый тезис софиста Протагора о том, что человек есть мера всех вещей. Однако, если в мире нет абсолютов (Абсолюта) и лишь человек является мерой (критерием) всего, т.е. если для каждого истинным (нравственным, справедливым, законным и т.д.) является то, что ему представляется таковым, то отсюда с неизбежностью следует, что каждому, говоря словами Ф. М. Достоевского, «все позволено». В самом деле, если представления о добре и зле, справедливости и несправедливости, совести и бессовестности и т.д. условны, это значит, что между ними нет никакой разницы. Более того, можно сказать, что нет ни того, ни другого, ни правых, ни виноватых. Прав тот, кто победил. Победителей не судят. Право есть сила, а сила — право. Отсюда вывод о разрушительном, дезорганизирующем и разлагающем характере распространения релятивистских идей софистов, о подрыве ими прежде всего нравственных устоев как отдельной личности, так и общества в целом. Общество и его «культура», в которых все позволено, обречены на вымирание.

Наиболее активным идейным противником софистов выступил Сократ. Он стал на путь поиска объективного источника (абсолюта) нравственных и правовых норм, религиозных, мифологических, эстетических и других человеческих представлений. На этом пути он пришел к выводу, что в человеке есть «даймонион» (совесть, боже-

ственная искра), и потому, если человек поступает дурно, то это результат его неведения, а не злой воли. Сократ — сын своего века и народа, в культуре которого главной категорией являлся Разум (Знание, Познание, Логика).

**Сократ** (470–399 гг. до н.э.) — знаменитый философ, одна из главных фигур греческой и мировой философии. Его имя и по сей день остается синонимом мудрости, мужества мысли и героизма. Сократ — афинянин по происхождению, сын заурядного скульптора Софрониска и повивальной бабки Финареты. Его деятельность приходится на «век Перикла» и период Пелопоннесской войны, в которой он принимал личное участие. Был привлечен к суду по обвинению во введении «новых божеств и развращении молодежи». Приговорен к смерти. Отказавшись от бегства из тюрьмы, принял чашу с ядом.

Сократ ничего не писал, не оставил письменного наследства. Главными источниками наших знаний о нем являются сочинения его учеников — Платона (особенно ранние его диалоги) и Ксенофонта, а также более поздних авторов, прежде всего Аристотеля. По сложившейся традиции считается, что так называемые досократики были заняты проблемами природы, а Сократ обратился к анализу чисто антропологических проблем, сделал дельфийское изречение «познай самого себя» (gnwq... sautín) центром своего учения. Это, однако, не совсем так. Приоритет в изучении антропологических проблем принадлежит по преимуществу софистам. Знаменитое же дельфийское изречение, ориентирующее человека на его разум и внутренний мир, явилось, как уже было сказано, фундаментальной установкой всей греческой культуры, а не только учения Сократа. Великая заслуга Сократа состояла в том, что, следуя дельфийскому призыву, он стремился открыть сферу идеального (разумного, целесообразного) в мире и самом человеке, провозгласить бытие идеального в качестве реальности не менее подлинной и действительной, чем бытие чувственно воспринимаемых вещей.

Согласно Аристотелю, Сократ первым направил свою мысль на поиск общих этических определений (см.: *Met.*, XIII 4, 107 b 27–30). Определение понятий позволяет переходить от текущей действительности к познанию сущности каждой вещи. Древний философ был убежден, что на пути проникновения в свой внутренний мир, в свое «я» (то, что я семь), человек самосовершенствуется, совершает правильный выбор нравственных ценностей и соответствующих ему образа мышления и действия. Философия в понимании Сократа не ограничивается чистой теорией, она включает в себя благие поступки, то, что ксенофоновский Сократ определил термином *euprax...* а (*Ксе-*

*нофонт*. Воспоминания, III 9, 14). Иначе говоря, мудрость есть добродетель, т.е. знание о добре, которое включает в себя внутреннее переживание добра и потому побуждает к благим поступкам и удерживает от дурных. Именно сократовский даймонион подсказал ему, чего не должен делать, избегать. Бог, о котором говорил Сократ (см.: *Платон*. Апология Сократа. 23а), ассоциировался с традиционными религиозно-мистическими представлениями о богах, их бессмертии, могуществе и вечности, но не сводился к ним. Сократовский бог не обладает индивидуальным обликом, не имеет собственного имени. Иначе говоря, он еще далек от личного Бога монотеистических религий. Бог Сократа — это безличный вселенский разум, а отдельные боги, о которых также говорил афинский философ, представляли собой явление этого универсального разума. В боге как высшем Разуме Сократ видел источник наблюдаемой в мире целесообразности, которую никак нельзя объяснить ссылкой на случайность, ибо в таком случае придется допустить, что этот огромный мир «пребывает в таком стройном порядке благодаря безумию» (*Ксенофонт*. Воспоминания, I 4, 8). В этике Сократ отстаивал тезис о добродетели как знании, исходя из того, что поступки человека определяются степенью его осведомленности: никто не делает зла по своей воле, а лишь по неведению.

Разумеется, Сократу были известны случаи расхождения между правильным знанием и плохим поведением, поэтому он считал, что не может быть (во всяком случае потенциально) противоречия между разумом и поведением. Хотя поиск этических определений и привел Сократа к известному скептическому выводу: «Я знаю, что ничего не знаю», тем не менее его не покидала уверенность в том, что незнание, точнее знание о своем незнании, в конечном счете обернется знанием, пусть и относительном. «О том, что такое добродетель, я ничего не знаю... И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить, что она такое» (*Платон*. Менон, 80 d).

Большая заслуга Сократа в истории философии состоит в использовании им диалога в качестве основного метода нахождения истины. Сократовский диалог — это своего рода лаборатория, в которой действуют по меньшей мере два лица и которым истина не дана в готовом виде и потому предполагает поиск. Диалого-диалектическое (вопросно-ответное) искусство Сократ сравнивал с повивальным искусством своей матери Фенареты и в шутку называл «майевтикой».

В политике Сократ придерживался позиции, согласно которой благополучие государства и нормальное функционирование его учреждений состоит в нерушимости законов и квалифицированном

руководстве. Обвинения Сократа в «антидемократизме» и «аристократизме» следует считать несостоятельными. Совершенно справедливо он считал нелепой «демократическую» практику назначения на важные государственные должности по жребию, т.е. независимо от компетентности данного лица. Крайняя демократия, по верному замечанию Платона, подготавливает «нужду в тирании» (*Платон. Государство* 562 С). Для Сократа рабство было категорией исключительно моральной, а не юридической или расовой. Название «раб», с его точки зрения, применимо к тем, кто не знает «прекрасного, доброго, справедливого» (*Ксенофонт. Воспоминания, IV 2, 22*), кто не воздержан и не властен над своими низменными инстинктами (см. там же, IV 5, 5).

Древний философ придерживался убеждения, что «у людей больше нравственности и справедливости тогда, когда они заняты «полезным трудом», а не тогда, когда они ведут праздный образ жизни (см. там же, II 7, 8). Свободу и счастье он видел в деятельной жизни, а не просто в том, чтобы «есть и спать» и ничего не делать (см. там же, II 7, 7–8).

Согласно Сократу, до тех пор, пока человек не сделает главным вопросом своего бытия вопрос о самопознании, альтернативу добра и зла при сознательном выборе добра, всякие иные знания при всей их полезности не сделают человека счастливым. Более того, они могут сделать его несчастным. Неудивительно, что происходящие в современном мире дискуссии вокруг проблемы «человек — наука — техника» перекликаются с сократовским пониманием задач философии и ценности знания вообще. Вопросы, над решением которых бился древнегреческий философ, не утратили своей актуальности и по сей день. Вот почему Сократ был и остается «вечным спутником» человечества.

1998 г.

## Вечный спутник человечества. Трактовка учения Сократа в советский период (к 2400-летию со времени смерти Сократа)

**Предварительные замечания.** Сократ (469–399 гг. до н.э.) еще в древности стал в сознании людей воплощением мудрости, приобрел ореол легендарной личности. О нем и судьбе его учения во всем мире накопилось огромное, необозримое количество литературы. В данной статье мы ограничимся истолкованием учения древнего философа в советский период.

Трактовка учения и деятельности Сократа на этом этапе распадается на несколько периодов. *Первый* — это, условно говоря, *первые десятилетия* советской власти. В эти годы преобладает положительное отношение к учению и личности Сократа, чего нельзя сказать о *втором периоде*, начало которого можно датировать 1940 г. (выходом в свет 1-го тома «Истории философии»), а конец — 60-ми — началом 70-х годов. *Третий период* охватывает 70-е и последующие годы вплоть до постсоветских времен.

Во втором периоде преобладает субъективизм и негативизм в оценке учения и деятельности афинского философа, особенно его политических позиций и философских воззрений. Более того, в начале 70-х годов мы стали свидетелями оспаривания не только существования учения Сократа, но и самой его личности. В результате вопрос о Сократе приобрел характер сократовской иронии: единственное, что мы можем знать об учении Сократа и о нем самом, так это то, что мы ничего не можем знать. Однако, как говорится, все по порядку.

**Первый период (1917 — конец 30-х гг.).** В первые годы советской власти, а именно в 1919 г., вторым изданием вышла в свет книга известного русского правоведа, философа, социолога и политического деятеля **П.И.Новгородцева** «Политические идеалы древнего и нового мира» (изд-во «Московское научное общество»).

П.И.Новгородцев начинает свое исследование с вопроса об отношении идеалов (мысли) к действительности. «В наше время, — пишет Новгородцев, — не думают более, чтобы ход истории можно было подчинить какому-либо заранее начертанному плану. Однако нельзя утверждать, чтобы усилия мысли преобразовать общественные отношения оставались бесплодными... Попытки до конца рационализировать жизнь, устроить всю ее на основе неизменной гармонии, не достигали цели; но свет разума все же проникал в судьбы людей и вносил в них начала справедливости и добра» (*Новгородцев П.И. Полити-*

ческие идеалы древнего и нового мира. М., 1919. С. 5). По-видимому, сказанное надо понимать в том смысле, что, хотя общественный ход истории преобладает над планами и помыслами людей, их идеалами и надеждами, тем не менее их стремления к лучшей доле не остаются тщетными: элементы разума, добра и справедливости постепенно проникают в исторические судьбы народов. Отсюда, по Новгородцеву, так значительна роль идеалов в истории человечества. Добавим, что истории не чужды и крушение надежд и горькие разочарования.

Характеризуя школу Сократа (преимущественно политическое учение Платона), автор утверждает: «В противоположность демократической вере в правду большинства и законность народного правления, здесь выдвигается первенство правды, основанной на знании, и необходимость законности, утверждающейся на согласии с законами божественными. Демократическому империализму противопоставляется совершенная автаркия, свободному самоуправлению народа — правление мудрых и знающих»<sup>1</sup>.

На наш взгляд, П.И.Новгородцев излишне доверяет Ксенофону («Воспоминания о Сократе», III, 7, 7), который приписал Сократу свои антидемократические позиции. «Народное собрание, — пишет Новгородцев, — представляется Сократу прежде всего невежественной толпой ремесленников и торговцев, главные помыслы которой обращены на суетные заботы о выгоде и барыше..., никогда не размышлявшей о государственных делах» (С. 99). Впрочем, автор оговаривается, что Сократ более всего осуждал афинскую демократию по частному вопросу, а именно по поводу «замещения должностей посредством жребия», то есть независимо от компетентности данного лица.

Для Сократа знание — великая ценность, а истина объективна, достоверна. Она доступна человеку, причем независимо от многообразия мнений и суждений, нередко произвольных и шатких. Софисты же, как известно, ссылаясь на разнообразие мнений, в том числе на диаметрально противоположность высказываний об одном и том же предмете, утверждали субъективный (условный) характер любых определений и оценок, то есть невозможность достоверной истины о чем-либо. Напротив, Сократ, согласно Новгородцеву, «искал в познании постоянные и прочные основы, и нашел эти основы в понятиях, в которых, по его учению, раскрывается сущность явлений, их общая и непреходящая основа» (С. 83). Из сказанного следует, что знание непреходящих основ явлений делает человека просвещенным существом. В этой связи П.И.Новгородцев пишет: «Сократ думал, что добродетели можно научиться, что разум и познание приводят к ней как к своему естественному результату» (С. 90).

Отсюда тезис: *добродетель есть знание*. Она определяется степенью осведомленности человека. И никто из людей не совершает зла по своей воле, а лишь по неведению. Далее П.И.Новгородцев замечает: «В убежденной проповеди Сократа, [что] разум и познание являются силами..., которые побеждают всякое сопротивление страстей и пороков..., было известное преувеличение. Еще Аристотель заметил, что Сократ упустил из вида неразумную часть души» (С. 91). Тем не менее автор, как мы знаем, не сомневается в значительном влиянии человеческого разума на действия людей. «Но разве познание, — спрашивает он, — проникновенное и углубленное познание, образуя ум, не влияет также на сердце? Разве расширение нашего умственного взора, разве пребывание в чистой атмосфере мысли не воспитывает нашу волю?» (там же). Между тем ныне раздаются иные оценки разума в деятельности людей: «Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе, интуитивном прозрении» (Гуревич П.С. *Философия человека*. М., 1999. С. 9)<sup>2</sup>.

**Второй период (1940 — конец 60-х — начало 70-х гг.)**. В 1940 г. вышел в свет I-й том «Истории философии» (М., Политиздат при ЦК ВКПб), посвященный философии античного и феодального общества. Хотя в данной коллективной работе не указаны авторы глав, тем не менее, судя по всему, глава «Сократ и сократические школы» написана проф. **М.А.Дынником**.

Методологическая позиция, которой руководствовались редакторы и авторы этого труда, заключалась в политизации истории философии, в наложении на нее жесткой схемы борьбы материализма и идеализма, причем с заведомо негативным отношением к последнему. Отсюда и квалификационные оценки в отношении Сократа вроде следующих: «Сократ — представитель идеалистического религиозно-нравственного мировоззрения, открыто враждебного материализму. Впервые именно Сократ сознательно поставил перед собой задачу обоснования идеализма и выступил против античного материалистического миропонимания, естественнонаучного знания и безбожия» (История философии. М., 1940. Т. I. С. 133. См. также: С. 138). Кроме того, «Сократ выступил на арену общественной деятельности как принципиальный враг демократических слоев, идеологами которых были старшие софисты. Для Сократа, так же как и для большинства софистов, характерны... антропоцентризм, чисто субъективное применение диалектики» (Там же. С. 137. См. также: С. 142). Словом, Сократ — один из софистов, с той лишь разницей, что, в отличие от некоторых из них, он выступал как «принципиальный враг изучения природы»: Сократу «нужны гадания, а не научные



исследования, чтобы получить указания богов относительно их воли. И в этом отношении Сократ ничем не отличался от любого невежественного жителя Афин» (С. 137–138). Однако непонятно, почему Сократ, столь чтивший народную религию и неукоснительно исполнявший ее предписания, был обвинен именно в *безбожии*.

Столь неадекватное, мягко говоря, истолкование учения и деятельности Сократа объясняется, помимо предвзятой методологической установки, также тем, что М.А.Дынник, некритически ориентируясь на «сократические сочинения» Ксенофонта, счел их единственным источником наших знаний о Сократе. Между тем общепризнано, что названные сочинения Ксенофонта считаются, за некоторыми исключениями, менее надежным свидетельством по сравнению с ранними диалогами Платона. Автор главы о Сократе игнорировал информацию как Платона, так и Аристотеля. В то же время Стагирит четко определил грань, отделяющую учение Сократа от идеализма Платона.

Переходя от общих негативных оценок учения Сократа к конкретному изложению различных аспектов его философии, М.А.Дынник более или менее верно трактует этическое учение афинского философа, его метод, «иронию» и т.п. «Разработка идеалистической морали, — читаем мы, — составляет ядро философских интересов Сократа. Особое значение Сократ придавал познанию добродетели... Мораль и знание, с этой точки зрения, совпадают» (С. 139). Сократу приписывается также идея, согласно которой «только «благородные люди» (kalo... kagaqo...) могут претендовать на знание... Рабочему, ремесленнику, земледельцу, т.е. всему демосу (не говоря уже о рабах), недоступно знание» (С. 142).

Итак, «Сократ был непримиримым врагом афинских народных масс. Он был идеологом аристократии, и его учение о незыблемости, вечности и неизменности моральных норм выражает идеологию именно этого класса» (там же).

В пресловутой дискуссии по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии» (М.-Л., 1946), которая состоялась в июне 1947 г., был взят курс на дальнейшую политизацию философии, на показ, так сказать, извечной борьбы материализма и идеализма и толкования философских учений как политики (классов и государств), перенесенной в область общих представлений.

Запоздалым ответом на результаты обсуждения (точнее, осуждения) названной книги Г.Ф.Александрова явился I том академического издания «Истории философии» (М., 1957). В этом издании «Истории философии» (от древности до конца XVIII — начала XIX в.) всей

античной философии была отведена всего лишь одна глава (правда, сравнительно большая)<sup>1</sup>. За исключением двух небольших параграфов, глава была написана тем же проф. М.А.Дынником. Трактровка учения Сократа — краткий (неполных две страницы) вариант того, что было высказано автором в адрес греческого философа 17 лет назад, то есть в «Истории философии» 1940 г.

В злополучной книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии», рекомендованной в качестве учебного пособия для студентов университетов и гуманитарных факультетов вузов, Сократу отведено 20 строк. Автор указал на некоторые главные моменты учения Сократа. В частности, отметил тот факт, что «крупный поворот в сторону идеалистической философии был сделан Сократом... В теории познания Сократ впервые указал на значение *понятия*..., впрочем, в области одной лишь *этики*» (Александров Г.Ф. Ук. соч. С. 63).

Даже незначительные сведения о Сократе, которые не были, так сказать, обрамлены в квалификационные («классово-партийные») оценки, вызвали явное недовольство (а порой негодование) некоторых участников так называемой дискуссии. Так М.В.Эмдин подсчитал, что из 69 выдающихся философов, взгляды которых освещаются в книге, «нет указаний на классовые корни 48 философов..., среди них — Сократ» (Дискуссия по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии» // Вопросы философии. М., 1947. № 1. С. 7). Другой участник «дискуссии», а именно Г.М.Гак, упрекнул Александрова в том, что «о Сократе сказано им немного, но ни звука критики» (там же. С. 23. См. также: С. 20).

«Глубокие» мысли относительно Сократа и Платона высказал В.П.Егоршин: «Сократ и Платон уже поняли, что их общество антагонистическое, что оно нуждается в идеологическом обруче, — иначе сопротивление рабов может быть усилено *примкнувшими* к ним низами «свободных граждан», и поэтому они придают философии *резко выраженную политическую тенденциозную направленность*... Либеральные историки философии до небес превозносят Сократа... за его якобы «моральную чистоту», но они не подчеркивают при этом, что он был осужден рабовладельческой демократией как реакционер» (С. 360. Курсив мой. — Ф.К.).

Л.О.Резников вынес краткий приговор и Сократу, и Александрову: «Говоря о Сократе, автор не разоблачает его реакционных взглядов и деятельности» (С. 41). А вот гневная филиппика В.А.Фоминой в адрес той же книги: «Правильно говорят: книга беззубая, в плохом смысле профессорская, в ней нет большевистского огонька, нет не-

поддельной страсти, нет наступательного духа, нет убийственного сарказма и иронии по адресу врагов марксистско-ленинской философии. Это видно и там, где излагается Сократ и Платон...» (С. 473). Таким образом, даже из глубины веков Сократ и Платон стали лютыми врагами неведомого им учения — марксизма-ленинизма.

Итак, говоря словами Г.Л.Фурмана, «на каждом шагу автору (Александрову. — Ф.К.) мстит за себя нарушение марксистского принципа раскрытия в истории философии борьбы партий, классовой борьбы» (С. 475).

Складывается впечатление, что Г.Ф.Александров, во избежание отклонения от «марксистского принципа», каждый раз, касаясь учения любого философа прошлого, был обязан напоминать в качестве рефрена следующее: «В конечном счете философ, выполняя определенную роль в общественном движении, также добивается своими средствами общей победы партии и класса, представителем которых он выступает» (Александров Г.Ф. История западноевропейской философии. М., 1946. С. 11); «исторический материализм рассматривает философское развитие и борьбу различных направлений в философии как отражение в конечном счете борьбы общественных классов» (там же. С. 13) и т.д.

Шумная кампания, связанная с философской «дискуссией» по названной книге, значительно спала вместе с кончиной Сталина (март 1953 г.). Кроме того, разработка проблем античности, будь то филология, история или философия, во все периоды советской власти, включая сталинский, обладала некоторой автономией, относительно «суверенитетом» по отношению к принципу «классового и партийного» подхода и толкования почти всех областей научного знания. Сказанное подтверждается книгой известного антиковеда проф. **С.Я.Лурье** «Очерки по истории античной науки. Греция эпохи расцвета» (М.-Л., Изд-во АН СССР, 1947).

Минуя марксистский постулат об определяющей роли общественного бытия в возникновении новых идей, С.Я.Лурье выдвинул тезис, согласно которому заимствование идей — «это общий закон всякого культурного прогресса, на что справедливо обратил внимание знаменитый итальянский математик Кавальери уже в 1647 г.» (Лурье С.Я. Очерки... С. 26). Сообразно с выдвинутым тезисом возникновение греческой науки и философии С.Я.Лурье объясняет влиянием древневосточной научной мысли, в частности вавилонской: «Нет сомнения, что вавилонская наука, благодаря посредству персов, была доступна грекам, и остается непонятным, почему не все завоевания вавилонской науки были использованы греческой наукой»

(С. 27). Если учесть тот факт, продолжает автор, что малоазийские греческие полисы непосредственно прилегали к Персидской империи, тогда «станет чрезвычайно соблазнительным объяснить разницу в развитии не только практически-научной, но и философской мысли между Востоком (в Малой Азии) и Западом (в Италии) близостью Персии к Малой Азии. И, однако, это верно только в очень незначительной степени» (там же.) Последняя фраза в этом отрывке лукава, высказана, как говорится, «для отвода глаз». Дело в том, что для С.Я.Лурье решительно все «западные» греческие мыслители (не только в Италии, но и в Греции), так сказать, нехорошие. Например, оказавшись по рождению или роду своей деятельности на географически греческом Западе, т.е. вдалеке от Персии, «Платон и Аристотель только по недоразумению попали в число творческих деятелей естествознания» (там же. С. 6). Случайность рождения Сократа на греческом Западе обрекла его быть «реакционером». Или, говоря словами С.Я.Лурье, «с именем Сократа (470—399) связано открытое введение в Афинах реакционного идеалистического мировоззрения...» (С. 317).

С.Я.Лурье пишет: «Сократ впервые обосновал самодовлеющую рационалистическую этику, не опирающуюся на религию и веру в загробную жизнь; но именно эти выводы, как будто чисто рациональным путем, служили для него доказательством безошибочности его «внутреннего чувства», т.е. внушений, которые он якобы получал от высших сил (С. 320). Между тем, согласно свидетельствам древних авторов, Сократу был неведом источник этого «внутреннего чувства» (даймониона). К тому же большинство историков философии считают «даймонион» Сократа развитой интуицией, совестью и т.п. О пресловутом «антидемократизме» Сократа мы читаем следующее: «Жребий, который применялся в Афинах для занятия *неответственных* государственных должностей и давал, таким образом, каждому афинскому гражданину возможность хоть на короткое время принять непосредственное участие в управлении страной, он (Сократ. — Ф.К.) считал нелепостью. Никто не выбирает по жребию кормчего или кузнеца; так же бессмысленно, по его мнению, и выбирать по жребию людей на государственные должности» (С. 321—322). Забавно, но автор убедительно опровергает самого себя: «В 406 г., будучи по жребию избран председателем народного собрания, он (Сократ. — Ф.К.), не обращая внимания на ярость масс, отказался поставить на голосование противозаконное предложение относительно казни стратегов, начальствовавших в битве при Аргинусах» (С. 139. Курсив мой. — Ф.К.). И при всем желании невозможно отнести должность *председателя народного собрания*, которая примерно аналогична должности *премьер-*

*министра* в современном государстве, к разряду «неответственных государственных должностей». И не имеет существенного значения тот факт, что должность председателя народного собрания ограничивалась одним днем. Напомним также, что многочисленные государственные должности, в том числе ответственные (500 членов Совета, 6 тысяч гелиастов, то есть судей, 10 астиномов, своего рода комиссаров полиции, городских надзирателей) замещались по жребию. Лишь стратеги в количестве 10 человек избирались голосованием. По большей части таким же образом назначались и финансовые чиновники.

По С.Я.Лурье, привлечение Сократа к суду и вынесение ему смертного приговора связаны с его «антидемократизмом». «Мы, — пишет Лурье, — приходим к выводу, что афиняне справедливо увидели в Сократе опасного врага демократического государства. Казнь Сократа, этого благороднейшего мыслителя, являвшаяся величайшей несправедливостью с точки зрения личной его вины, тем не менее может быть оправдана с точки зрения государственных интересов демократических Афин» (С. 323). Догадываетесь, читатель, о чем идет речь? Правильно: личной вины у благороднейшего мыслителя, Сократа, не было, но высшие интересы государства требовали его крови (простите, умерщвления его ядом)<sup>4</sup>.

В книге С.Я.Лурье «Очерки по истории античной науки» учение Сократа (а также других творческих деятелей «Запада» Греции) представлено попутно, в связи с исследованием обширного (энциклопедического) научного наследия Демокрита — представителя «Востока» Греции. Главы, посвященные творчеству Демокрита, его учению об атомах и познании, его механике, психологии, биологии, социологии и другим областям научного знания, — одни из лучших, которые были написаны в советское время. Напомним также, что капитальный труд С.Я.Лурье «Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования» (Л., 1970) до недавнего времени был наиболее полным и комментированным собранием фрагментов Демокрита, не имевшим аналога в мире.

Значительный интерес представляет характеристика учения и личности Сократа, данная проф. **А.Ф.Лосевым**. Совмещение православия с марксизмом, присущее методологической позиции А.Ф.Лосева, поставило перед ним сложную задачу: как быть с «язычником» Сократом, который разум поставил выше веры, мышление — выше иррационального и мистического, словом, сознание и знание — выше бессознательного и интуитивного? В то же время Сократ, став на путь идеализма, призывал человека к изучению своего внутреннего мира, более того, он сделал дельфийское изречение «Познай самого себя» центром своего учения. Не случайно историки античной

философии нередко сравнивают Сократа с Христом. Исключая такого рода сравнения, А.Ф.Лосев истолковывает учение Сократа и его личности так или иначе в духе Ф.Ницше, на которого, впрочем, и ссылается. Правда, в отличие от последнего, А.Ф.Лосев не хулит Сократа, во всяком случае воздерживается от этого. Но сказанное верно лишь в той мере, в какой такие эпитеты, как «декадент» и «разложенец», используемые А.Ф.Лосевым при характеристике Сократа, не считать хулой.

Говоря о Сократе как об одном из самых загадочных явлений античного мира, А.Ф.Лосев, как и Ф.Ницше (Полн. собр. соч. М., 1912. Т. I. С. 109), отмечает, что деятельность Сократа есть «поворотный пункт во всей истории греческого духа» именно потому, что *«этот человек хотел понять и оценить жизнь»* (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 51). Считая, что стремление понять и оценить жизнь есть противоречие, автор ссылается на следующее высказывание Ф.Ницше: «Если философ смотрит на жизнь как на проблему, то самый взгляд этот представляет собою уже возражение на его мысль, знак вопроса, поставленный перед его мудростью, признак неразумения» (там же).

Разумеется, стремление понять и оценить жизнь, выяснить смысл и назначение человека — занятие неблагодарное, если не сказать безнадежное. Однако человек по своей природе — философ, для которого неосмысленная жизнь — не жизнь. Лишь отчаявшись понять и оценить жизнь, человек «восстает» против собственного разума, превознося слепые инстинкты, надежды и упования.

На наш взгляд, парадоксальное высказывание Ф.Ницше понадобилось А.Ф.Лосеву для того, чтобы представить Сократа «декадентом», если не сказать «рenegатом». «Досократовская философия, — пишет А.Ф.Лосев, — не могла и не хотела обнимать жизнь логикой. Тем более она не хотела *исправить* ее логикой... *Сократ захотел перевести жизнь в царство самосознания...* Отсюда это странное, так несовместимое со всем предыдущим, почти негреческое, неантичное учение о том, что *добродетель есть знание, ...храбр тот, кто знает...* благочестив тот, кто *знает, ...прекрасное то, что разумно, что имеет смысл»* (С. 52).

Возникают вопросы: «Можно ли логикой бороться с инстинктами? Можно ли утверждать прогрессирование нравственности? Можно и нужно ли всегда быть обязательно разумным, осмотрительным, осторожным? Для Сократа не существует этих вопросов. Он раз навсегда решил, что надо быть разумным. И он разумен, разумен до конца. До ужаса разумен» (С. 80).

Далее: «Если стоять на почве ранней и строгой классики, на почве гераклитовской афористики, то можно сказать, истина вообще не доказывается и не нуждается в доказательствах... Доказательства — неаристократичны, общедоступны; в них есть пошлость, самодовольство рассудка... Кто владеет истиной, тот приказывает, а не приводит доводы... Такова была в основном точка зрения ранней и строгой классики. Но Сократ был разрушителем этой последней» (там же).

Более того, «Сократ считался вырождением старого благородного, дионисийско-аполлонийского трагического эллинизма. Действительно, черты вырождения были свойственны ему даже физически. Кто не знает этой крепкой приземистой фигуры с отвисшим животом и заплывшим коротким затылком?.. Как бы навывкате глаза, смотревшие вполне по-бычьему,.... этот плоский и широкий, но вздернутый нос... эти толстые губы... Да подлинно ли это человек? Это какая-то карикатура на человека и грека, это вырождение...» (С. 81). «Сократ, как и любой софист его времени, это — декадент. Это первый античный декадент, который стал смаковать истину как проблему сознания... Жуткий человек! Холод разума и декадентская возбужденность...» (С. 81). Тем не менее «Сократ — это, может быть, самая волнующая, самая беспокойная проблема из всей истории античной философии» (Курсив мой. — Ф.К.).

Действительно, проблема Сократа, как ее охарактеризовал А.Ф.Лосев, вызывала и вызывает много волнений и хлопот у историков античной философии. В том числе у исследователей, гиперкритически настроенных в отношении источников наших сведений о Сократе. По примеру таких западных гиперкритиков, как Олоф Гигон, советский исследователь **И.Д.Рожанский** решил снять проблему Сократа и связанную с ней «головную боль» очень просто: объявить, что «никакого учения Сократа... вообще не существовало» (*Рожанский И.Д. Загадка Сократа // Прометей. 1972. Т. 9. С. 81*). Ежели так, то ставится под сомнение и само существование человека по имени Сократ, афинянина, сына Софрониска. (Невольно на память приходит зловещая формула времен Большого Террора: «Нет человека — нет и проблемы».) Словом, И.Д.Рожанский, вслед за западными гиперкритиками, решил подвергнуть исторического Сократа повторной казни, на этот раз литературной, виртуальной.

Основной вывод гиперкритиков о «легендарном» или «мифическом» Сократе сводится к следующему: всякая попытка установить, кем был и чему учил Сократ, в действительности наталкивается на сильнейшие разногласия авторов сократической (правильнее, сократовской) литературы; каждый из них видел свою задачу «отнюдь не в

воспроизведении высказываний, которые фактически делал или мог делать исторический Сократ, а прежде всего в пропаганде своих собственных воззрений» (Рожанский И.Д. Там же. С. 79; см. также С. 81, 88, 90).

Гиперкритики признают подлинными лишь те высказывания о Сократе, которые *полностью совпадают* у всех писавших о нем (Платон, Ксенофонт, Аристофан и др.). Следуя этому требованию, мы лишаемся возможности узнать что-либо не только о Сократе, но и о любом другом историческом деятеле, который не оставил письменного наследства. Более того, мы подчас лишаемся возможности вполне достоверно знать об исторической роли тех государственных и общественных деятелей, которые оставили документальные сведения (сочинения) о своих замыслах, достижениях и просчетах.

Дело в том, что исследователь, поставивший своей задачей установление роли данного исторического деятеля, будет нередко наталкиваться на значительные, порой сильнейшие разногласия среди авторов, писавших и пишущих об этом историческом деятеле. Ведь люди различаются по возрасту, темпераменту, складу мышления, ценностным ориентациям, профессии и по многим другим признакам. И требовать одинаковых, к тому же полностью совпадающих сведений, оценок и трактовок деятельности любой исторической личности — дело практически невозможное.

За примерами далеко ходить не надо. Вот сборник статей «Суровая драма народа. Ученые и публицисты о природе сталинизма» (М., 1989). Да будет позволено нам привести большой отрывок из статьи Юрия Буртина, одного из авторов сборника. Констатируя, что «образ Сталина еще до сих пор как бы двоятся в общественном сознании», Ю.Буртин указывает на два произведения художественной литературы, создававшиеся «почти одновременно, в 70-е годы, оба... людьми примерно одного возраста: «Дети Арбата» А.Рыбакова и «Глазами человека моего поколения» К.Симонова. Там и тут Сталин. Но при некоторых точках соприкосновения (в стиле поведения, речевой манере) это, в сущности, два разных человека. У Рыбакова — узурпатор, который с маниакальной неутомимостью и поистине дьявольской изобретательностью, расчетливостью, коварством плетет сеть интриг, имеющих целью создание и укрепление режима личной власти... Этаким зловещий паук, который, никого не любя, никому не веря, тклет свою паутину, чтобы затем методически душить в ней всех, кто прямо или косвенно стал сейчас или в будущем когда-нибудь может стать для него опасен... А у Симонова (хотя и его отношение к Сталину нельзя назвать некритическим) — умный и твердый власте-



лин, внимательный к мелочам, но в то же время мыслящий и действующий по государственному масштабно, скорее доброжелательный и уступчивый (от спокойного сознания своей силы), чем грубый и капризный; слегка играющий перед собеседником, заботящийся о создании определенного своего «образа», но в целом достаточно естественный; интересующийся литературой...» (*Буртин Ю. Суровая драма народа. М., 1989. С. 8.*)

Отмечая, что в обоих случаях «Сталин — живой», его «образ нарисован с такой степенью художественной убедительности, которая, кажется, просто не оставляет места для каких-то иных литературных интерпретаций», Ю.Буртин спрашивает: «Где же правда: там или здесь? А если здесь и там, то как совместить эти две правды между собою, как привести их к какому-то общему знаменателю?» Отвечая на эти вопросы, автор пишет: «В рамках «личностного» подхода задача, по-видимому, не имеет решения»; оценка исторической роли Сталина, по-видимому, возможна «на основе такого решающего и вполне объективного критерия, как характер созданной под его руководством системы общественных отношений» (там же). Будет ли эта система именоваться, говоря словами Ю.Буртина, «казарменным коммунизмом», «казарменным социализмом», «Административной Системой», «военно-бюрократическим репрессивным режимом» и т.п., не имеет значения.

Однако вернемся к Сократу. Прежде всего отметим, что сторонники идеи о Сократе как о «литературном персонаже» и «легендарной личности» ограничились чисто филологическим анализом дошедших до нас сведений о древнем философе. При этом они приравнивали созданный комедиографом Аристофаном карикатурный образ Сократа (заядлого софиста, плута, бродяги, развратителя юношества и т.п.) к свидетельствам Платона и Ксенофонта. Более того, гиперкритики игнорировали свидетельства Аристотеля, по словам которого (в отличие от Платона) «Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения» (*Met., XIII, 4, 1078 b 30*). Неудивительно, что на избранном гиперкритиками пути «изысканий» Сократ оказался «поэтическим вымыслом» (*Socratesdichtung*, по Гигону).

Концепция Гигона — Рожанского была подвергнута решительной критике в статье автора этих строк «Новая «апология» Сократа», опубликованной в журнале «Вопросы философии» (1975. № 5).

**Третий период: 70-е и последующие годы советской эпохи.** Этот период характеризовался сменой предвзято-негативного отношения к наследию Сократа научным анализом и объективной оценкой воззрений, деятельности и личности древнего философа. Можно ска-

зять, что перестройка в области истории философии и в некоторых других областях философского знания произошла раньше, чем перестройка и гласность, официально провозглашенные «сверху» (власть имущими) во второй половине 80-х годов.

Подтверждением сказанному служит, в частности, глава «Сократ», принадлежащая перу проф. **В.Ф.Асмуса** в сборнике статей «История античной диалектики» (М., 1972). В.Ф.Асмус прежде всего обращает внимание читателя на свидетельства Ксенофонта и Платона о Сократе, который, как известно, не оставил письменного наследства. Первый ставил главным образом апологетические цели — опровергнуть обвинения в безбожии и развращении юношества: получалось, что в случае с Сократом произошла грубая ошибка. Второй же (т.е. Платон), особенно в зрелый период своего творчества, подчас приписывал Сократу собственные идеи и воззрения. Тем не менее, пишет В.Ф.Асмус, к историческому Сократу ведут «ранние диалоги Платона, непосредственно примыкающие к «Апологии» и «Критону»» (Асмус В.Ф. Сократ // История античной диалектики. М., 1972. С. 147). Сказанное означает, что «...диалектика, как ее понимает Сократ (на уровне сократических диалогов Платона), есть исследование сложного явления нравственной жизни, способное привести к определению понятия об этом явлении, точнее говоря, его сущности. Сократовская диалектика есть усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в ее проявлениях» (Там же. С. 149).

Сложность определения понятий, с которой столкнулся Сократ (и его собеседники), заключалась в том, что он требовал непротиворечивого определения данного понятия, будь то мужество, благоразумие или справедливость. Но выдвинутое требование невозможно удовлетворить в силу многообразия (подчас противоречивого) проявлений данного явления, выраженного в том или ином понятии. Например, определение мужества (диалог «Лахес») как пребывание в боевом строю и стремление отражать атаки неприятеля, а не бежать от него, оказывается недостаточным, так как бывают случаи, когда воины убегают от противника, с тем чтобы расстроить его ряды, а затем, вернувшись, атаковать его.

Согласно В.Ф.Асмусу, Сократ приближается к определению сущности исследуемого явления. Однако в противоречивом единстве сущности и ее проявления афинский философ подчеркивает «не столько то, что это единство есть единство различных или даже противоположных определений, сколько то, что все эти различия или противоположности образуют единство» (С. 155). Тем не менее заслуга Со-

крата состояла в том, что «Платон призывает «видеть единое во многом или многое в едином». Другими словами, Сократ предвосхитил то, что впоследствии Платон и Аристотель описали как двойной путь диалектического процесса — расчленение единого на многое и соединение многого в единое» (С. 160).

Весьма важно отметить, что В.Ф.Асмус, используя свидетельства Аристотеля о Сократе, раскрывает отличие воззрений последнего от учения Платона. Согласно Аристотелю, Сократ, сделав исследование этических проблем главным, в отличие от Платона, не интересовался космологическими проблемами (см. там же. С. 162). Относительно же общих определений, поиском которых был занят Сократ, Платон пришел к выводу, что чувственным вещам нельзя дать общих определений в силу их нахождения в постоянном движении. На пути определения понятий Платон создал теорию о бытии мира идей как самостоятельных сущностей, первичных по отношению к материальному миру вещей (см. там же. С. 163). Сократ же не приписывал общему (в вещах) самостоятельного существования (см. там же. С. 164).

Приведенные сообщения Аристотеля есть лишнее доказательство несостоятельности сторонников идеи о Сократе как о «поэтическом вымысле», или, что то же, «литературном персонаже». В.Ф.Асмус, полемизируя с Гигоном и Рожанским (хотя и не называет их имен), в своей книге «Античная философия» (М., 1976, издание второе, дополненное) пишет следующее: «Философия Сократа — не загадка, к которой нельзя подобрать ключи. В изображениях Ксенофонта и Платона может быть обнаружено нечто согласное, общее обоим, что обрисовывает Сократа как историческую личность, как мыслителя и диалектика» (там же. С. 106—107). Трактовка учения Сократа, данная в книге В.Ф.Асмуса «Античная философия», во многом аналогична тому, что тем же автором изложено в главе «Сократ» в сборнике «История античной диалектики». Поэтому мы ограничиваемся представленной информацией.

Во второй половине 70-х годов почти одновременно выходят в свет две работы о древнем философе, а именно «Сократ» (М., 1976) автора этих строк и «Сократ» (М., 1977) В.С.Нерсисянца.

Одна из главных задач моей книги о Сократе состояла в, так сказать, реабилитации личности и учения Сократа, критическом исследовании главных источников (Платона, Ксенофонта, Аристотеля) об афинском философе, в показе необоснованности вынесения ему смертного приговора. В работе уделяется большое внимание диалогу и диалектике Сократа, его пониманию философии. Всесторонне исследуется этическое учение древнего философа, в частности его те-

зис о добродетели как знании и критика Аристотелем этого тезиса. То же можно сказать о других аспектах учения Сократа, его телеологии, учении о благе и душе, проблеме отношения гражданина к закону и т.п. Всесоюзное общество «Знание» в 1977 г. удостоило книгу, посвященную философу-идеалисту и «реакционеру» (по оценкам публикаций предыдущих десятилетий), Поощрительным Дипломом Всесоюзного конкурса на лучшие произведения научно-популярной литературы. Книга о Сократе получила высокую оценку также на страницах журналов «Вопросы философии» (1977, № 4), «Природа» (1977, № 2), «Философские науки» (1979, № 2) и др. Монография была переведена на чешский (1980), греческий (1984, 1-е изд.), эстонский (1987) языки, а также со значительными дополнениями на французский (1982). Газета «Юманите» (от 8 октября 1984 г.) оценила монографию в качестве одной из лучших в мире, посвященных Сократу. Второе, третье и четвертое дополненные издания книги «Сократ» вышли в свет соответственно в 1988, 1999 и 2001 гг. Издание книги «Сократ» на греческом языке (2001 г.) осуществлено с последнего русского издания.

Одна из главных идей, проходящая через эти издания, состоит в том, что *переориентация Сократа с космологических проблем на антропологические, в особенности на исследование этических понятий (мужества, справедливости и т.п.), ознаменовала собой открытие* (во всяком случае возможность открытия) *сферы идеального в качестве реальности не менее подлинной и действительной, чем бытие чувственно воспринимаемых вещей.*

Книга **В.С.Нерсисянца** «Сократ», вышедшая в свет двумя изданиями в советский период, написана по преимуществу в жанре жизнеописания, в биографическом ключе. В заключительной части своего труда автор справедливо отмечает: «Современное обращение к Сократу — это не просто академическая дань уважения к общечеловеческому авторитету античного мыслителя, но и неподдельный интерес к его любопытной и привлекательной личности, к его продолжающемуся в наши дни духовному влиянию» (*Нерсисянц В.С. Сократ. 2-е издание, переработанное и дополненное. М., 1984. С. 184–185*). Далее автор высказывает мысль о том, что каждая эпоха, «беседуя» с Сократом, по-своему толкуя и споря о нем, по сути дела занимается не только прошлым, но и современностью (см. там же. С. 185).

Один из спорных вопросов, рассматриваемых В.С.Нерсисянцем, известным ученым-юристом, — это политические взгляды Сократа, точнее, его отношение к афинской демократии периода его жизни и деятельности. В этой связи мы читаем: «Основной принцип сократовской моральной философии, согласно которому добродетель — это

знание, в сфере политико-правовой формулируется следующим образом: «Править должны знающие», т.е. компетентные в «полисном управлении» (Там же. С. 37).

Не будучи сторонником «господства старой родовой аристократии или новоявленных богачей», не говоря уже о тирании, Сократ видел главный недостаток демократии его времени в «некомпетентности должностных лиц, избравшихся путем жребия, то есть случайным образом» (С. 38). Словом, согласно В.С.Нерсесянцу, Сократ говорит не о насильственной замене демократии какой-либо иной формой власти, а скорее о «необходимости совершенствования демократии, о необходимости иметь компетентное правление» (С. 39).

Известный историк Э.Д.Фролов считает «неудачными все попытки [В.С.Нерсесянца] защитить Сократа от обвинений в антидемократизме», ибо В.С.Нерсесянц «лишь повторяет аргументы древних защитников Сократа» (Фролов Э.Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. Л., 1991. С. 249). Любопытный читатель может спросить, почему повторение аргументов древних защитников Сократа — это заведомо плохо? Интуитивно сознавая опротивость своего высказывания, Э.Д.Фролов меняет, так сказать, курс своих соображений. Он пишет, что «...общая направленность рассуждений Сократа, исполненных интеллектуального аристократизма и антидемократизма, ... может быть, не столько прямо, сколько исподволь подтачивала веру слушателей в целесообразность существования в Афинах полного демократического строя» (там же).

«Интеллектуальный аристократизм» не обязательно означает сторонника родовой аристократии, плутократии или тирании. Перикл был исполнен «интеллектуального аристократизма», оставаясь вместе с тем вождем афинского демоса. Иначе говоря, компетентность («интеллектуальный аристократизм», по Э.Д.Фролову) правителей очень желательна для демократического строя, не стремящегося выродиться в охлократию. При отсутствии знающих (компетентных) правителей их место в Древней Греции занимали демагоги (в одиозном смысле этого слова), а в нынешних демократиях, являющихся, как было сказано, «властью некомпетентного большинства, именем которого манипулирует элита» (Зубков В.А. Ук. соч. С. 147), т.е. властью разного рода олигархов и магнатов, у которых лучше поставлено «информационное обеспечение» — манипуляция общественным мнением. Отсюда и потребность в совершенствовании демократических режимов, в особенности усиления в них роли знающего и компетентного меньшинства, будь то в древности или в современности.

Таким образом, Сократ был не так уж неправ, предлагая совершенствовать демократический строй Афин, рекомендуя прежде всего при назначении на государственные должности заменить практику *жребия* практикой *выборов* на эти должности знающих (компетентных) людей.

Безвременно скончавшийся **А.С.Богомолов** (1927—1983) лишь в последние годы своей жизни и творчества занялся исследованием проблем античной философии. Но он успел (вопреки тяжелому недугу), благодаря своей одаренности, трудолюбию и феноменальной памяти, стать одним из лучших авторов по древнегреческой (и древнеримской) философии. Его посмертная монография «Античная философия» (М., 1985) переведена на английский и греческий языки. В «Античной философии» А.С.Богомолова Сократу отведен небольшой параграф (С. 122—126), но лаконично выраженные суждения о древнем философе, преимущественно о его диалектике, ясны и содержательны. Обращает на себя внимание критическое отношение автора к основным источникам наших знаний о Сократе, а именно к Ксенофону, Платону и Аристофану, комедия которого «Облака», по словам А.С.Богомолова, «это очевидная карикатура на интеллектуальную моду — софистическое просвещение и образование» (С. 123).

Согласно А.С.Богомолову, Сократ «не пошел дальше простейшего «наведения», позволяющего строить элементарные определения... на основе перебора различных определений и отбрасывания тех из них, которые ведут к противоречивым следствиям. Однако здесь перед нами открываются и новые перспективы. Сократ по существу вводит в оборот понятие *гипотезы*... Опираясь на это открытие, он (Сократ. — Ф.К.) приходит к важному выводу о том, что общее не сводимо к отдельным его проявлениям, к единичному» (С. 125). Особенно удачна трактовка, данная А.С.Богомоловым сократическим (сократовским) школам.

**В постсоветский период** вышли в свет третьим (дополненным) изданием книги «Сократ» В.С.Нерсисянца и автора этих строк. Была издана также «Античная философия» **А.Н.Чанышева** в качестве учебного пособия для студентов вузов. В названной работе жизнь и учение Сократа представлены ярко и содержательно. На наш взгляд, учебное пособие, написанное общедоступным и живым языком, причем опирающееся в основном на первоисточники, вполне отвечает своему назначению. Мы солидарны с автором в том, что «стремление к понятийному знанию, к мышлению понятиями — само по себе еще не идеализм. Однако в методе Сократа была заложена возможность

идеализма» (С. 289). На наш взгляд, телеология Сократа означала, в сущности, открытие идеальной сферы действительности. И, наконец, следует отметить, что в издательстве «Алетейа» опубликован интересный сборник свидетельств о древнем философе под названием «Суд над Сократом» (СПб., 2000). Составитель сборника — **А.В. Кургатников**.

Хотя со времени суда над Сократом прошло 2400 лет, тем не менее его жизнь, учение и деятельность и поныне остаются предметом исследований, различных трактовок и споров. Сказанное относится и к советскому периоду изучения наследия великого философа. Духовное наследие Сократа, неотделимое от его личности, навсегда останется в истории человечества.

*Сентябрь 2001 г.*

## Гераклит и диалектический материализм (к третьему Российскому философскому конгрессу)

Исследования, посвященные жизни и деятельности Гераклита Эфесского, обычно завершаются разделом «Гераклит в истории мысли», т.е. кратким обзором судьбы и трактований учения эфесца в последующих веках, начиная с классической античности и до наших дней. Вопрос об отношении диалектического материализма к воззрениям Гераклита, как и трактование его учения в марксистской философии, антиковедами не рассматриваются. Отдельные же ссылки на высказывания Маркса, Энгельса, Ленина в адрес древнего мыслителя не меняют положения дел. Возникла потребность восполнить этот пробел. Сказанное прежде всего относится в «ядру» диалектики, а именно к закону единства и борьбы противоположностей, который еще в наивной форме, но в высшей степени живых и впечатляющих образах выразил Гераклит. К последнему восходит также проблема так называемой «диалектической логики», т.е. вопрос о допущении противоречий в суждениях. Ниже мы ограничимся рассмотрением этих двух проблем.

Судьба Гераклита (ок. 540—480) сложилась довольно необычно. Речь идет о принципиально различных интерпретациях его мировоззрения. Одни исследователи трактуют воззрения Гераклита как религиозно-мистические, другие — как идеалистические или материалистические, третьи — как экзистенциалистские и т.д. Известно, что Ф.Ницше восторгался Гераклитом, считая его предвестником собственных идей, а Гегель говорил, что «...нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял бы в свою «Логику».

Как известно, Гераклит сетовал на то, что большинство людей воспринимают вещи не так, «как они есть» в своей основе, в своем объективном «логосе» (см. 22 В 1, Diels-Kranz). Отсюда его призыв: «Не мне, но логосу внимая, мудро согласиться, что все едино» (В 50). Единство всего сущего Гераклит усматривает в том, что мир (космос) и все многообразие вещей в нем представляют собой согласованность, тождество, совместимость противоположностей. В Гераклите Ленин видел родоначальника диалектики как «учения о единстве противоположностей» (Ленин В.И. Философские тетради. М., 1969. С. 203).

Действительно, одно из главных открытий Гераклита состояло в установлении единства, тождества противоположностей. Этого положения вещей, согласно эфесцу, не понимают многие, в том числе «учителя большинства». Так «Гесиод считается очень много знающим. Между тем он не уразумел дня и ночи — того, что они суть одно»



(В 57); «И добро и зло [одно, тождественны], ведь, как говорит Гераклит, «врачи, режущие и прижигающие... требуют незаслуженную плату..., вызывая то же самое [то есть боль, зло] (В 58); «Путь вверх и вниз — один и тот же» (В 60); «Связи: целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучное и несозвучное, из всего — одно, из одного — все» (В 10); «Бог: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод [противоположности едины, они суть одно. — Ф.К]; «Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно признали несправедливым, а другое — справедливым» (В 102); «Человеческая природа не обладает разумом, а божественная обладает» (В 78); (ср. русское: «Человек предполагает, а Бог располагает»).

Приведенные отрывки, как мы видим, вполне определенно дают повод для различного толкования высказываний эфесца. В самом деле, если трактовать противоположности (день — ночь, путь вверх — вниз, зима — лето, добро — зло и т.д.) как абсолютное совпадение и неразличение, то учение Гераклита становится настоящей мистикой. Приравнивание же термина «бог» к мироправящему «логосу» (В 1) делает Гераклита теологом, религиозным мыслителем. Наконец, если понимать «тождество» противоположностей как их «гармонию», а термин «бог» истолковывать в смысле бессмертного и вечного миропорядка (космоса), то учение Гераклита оказывается разновидностью пантеизма. Открытие же единства противоположностей делает Гераклита, как уже отмечалось, родоначальником диалектики в гегелевско-марксистском понимании этого термина.

Для пантеиста Гераклита космос — это своего рода одушевленный организм, представляющий собой единство противоположностей вечно живого («одушевленного») огня и огненного логоса («огненной души»), согласно которым «все происходит», в том числе мера превращений космического огня. «Этот космос, один и тот же для всего сущего, не создал никто из богов и никто из людей, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерно возгорающимся и мерно угасающим» (В 30). Как известно, этот фрагмент эфесца Ленин оценил как «очень хорошее изложение начал диалектического материализма» (*Ленин В.И.* Там же. С. 311). (В скобках заметим, что профессор Кембриджского университета У.Гатри в первом томе своего 6-томного труда «История греческой философии» — *Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Vol. I. Cambridge, 1967. P. 403* — приводит высокую оценку Лениным указанного фрагмента эфесца, но при этом многозначительно добавляет, что «хорошо известно, что и Ницше восхищался Гераклитом». В отличие от Гатри, профессор Сорбонны Костас Акселос одобрительно ссылаясь на

оценку Лениным 30-го фрагмента Гераклита, приводя одновременно сталинское определение диалектического материализма. — *Акселос Костас*. Гераклит и философия. Афины, 1976. С. 290 (на греч. яз.)

Разумеется, можно, вслед за Лениным, усмотреть сходство между содержанием приведенного фрагмента и «началами» диалектического материализма, если, правда, исключить существенные различия, такие, например, как пантеизм, гилозоизм, логос и т.п.

В процессе написания монографии «Гераклит» (М., 1982) меня смущала оценка, данная В.И. Лениным указанному фрагменту в контексте общепринятого в бывшем СССР «постулата», согласно которому «диалектический материализм есть мировоззрение марксистско-ленинской партии» (*Сталин И.* Вопросы ленинизма. М., 1952. С. 574). Получается абсурд, нелепость: Гераклит оказывался своего рода родоначальником большевизма, давшим (перефразируя Ленина) «очень хорошее изложение начал мировоззрения марксистско-ленинской партии». Нелепость не перестала быть таковой и при замене сталинской формулы следующей: «Марксистская философия составляет мировоззренческую и методологическую основу программы, стратегии, тактики, политики коммунистических и рабочих партий, их практической деятельности» (Основы марксистско-ленинской философии. Учебник для студентов высших учебных заведений. Издание четвертое, переработанное. М., Политиздат, 1978. С. 23).

В данной идеологической ситуации мне ничего не оставалось, как умолчать относительно суждений Ленина о Гераклите, а также воздержаться от ссылок на высказывания Маркса и Энгельса о древнегреческих философах.

В своем фрагменте «К вопросу о диалектике» Ленин, рассматривая «ядро» диалектики (закон единства и борьбы противоположностей) и иллюстрируя этот закон примерами из математики («плюс» и «минус», «дифференциал» и «интеграл»), из механики («действие» и «противодействие») и из физики («положительное и отрицательное электричество»), оказался в затруднительном положении. Термин «борьба противоположностей» предполагает, что дифференциал «борется» с интегралом, электрон «сражается» с позитроном и т.д. В стремлении избежать антропоморфизма и одушевления природы Ленин в одном случае взял слово «борьба» в кавычки, в другом обошелся без них (см. Философские тетради. С. 317). Затруднения Ленина вполне объяснимы, ибо нередко, говоря о неживой природе, мы «оживляем» ее, прибегая к антропоморфным терминам вроде «действие» и «противодействие», «сила притяжения», «борьба противоположностей» и т.п.

Понятно, что для гилозоиста Гераклита подобных трудностей не существовало. Говоря об открытом им всеобщем законе борьбы («войны») противоположностей, он пророчески провозглашает: «Следует знать, что война всеобща и справедливость — распря и что все происходит через распря и по необходимости» (В 80). Судя по всему, в приведенном фрагменте термин «война» использован как в прямом, так и в переносном смысле, т.е. как метафора слов «распря», «борьба». Философ также решительно заявляет: «Враждующие соединяются, из разнящихся происходит прекрасная гармония» (В 8); «Они не понимают, что расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры» (В 51).

Лук и лира — это образы-понятия (смыслообразы), которыми эфесец пользуется для изображения всеобщей картины мира. Понятно, что для него как гилозоиста (и пантеиста) гармония расходящихся («борющихся») противоположностей есть универсальный закон бытия. В наше время, разумеется, трудно доказать и показать действие закона единства и борьбы противоположностей в неорганической природе. Тем не менее этот закон скрыто, так сказать, заложен в самом фундаменте бытия. Иное дело органическая природа — животный мир и социальная жизнь, где этот закон действует явно.

Конрад Лоренц, один из основателей этологии (науки о поведении животных), назвавший учение Гераклита о всеобщем течении и изменении «великим» открытием, мог, на наш взгляд, дать еще более высокую оценку гераклитовскому закону единства и борьбы противоположностей, их гармонии и «вражде», в применении к этологии. Так он пишет: «... все организмы данного жизненного пространства приспособлены друг к другу. Это относится и к тем их ним, которые на первый взгляд друг другу враждебны, как, например, хищник и его жертва, пожирающий и пожираемый. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что эти организмы — рассматриваемые не как индивиды, а как биологические виды — не только не вредят друг другу, но часто даже объединены общностью интересов. Совершенно ясно, что пожиратель жизненно заинтересован в дальнейшем существовании вида, служащего ему пищей, будь то животное или растение... Когда плотность популяции добычи опускается ниже известного уровня — хищник гибнет» (*Лоренц К. Агрессия (так называемое Зло) // Вопросы философии, 1992. № 3. С. 40*).

Иллюстрацией к сказанному служит также модель «волки — зайцы». «С увеличением численности волков на территории сокращается количество зайцев, влекущее за собой массовое вымирание волков, лишившихся кормовой базы, что, в свою очередь, обуславлива-

ет рост заячьего, а за ним и волчьего поголовья и т.д. При переселении этологи наблюдают у животных (даже растений) нечто, отдаленно напоминающее «политический кризис»: обостряется внутривидовая конкуренция, опасно усиливается взаимная агрессивность» (*Назаретян А.П.* Агрессия, мораль в развитии мировой культуры. М., 1996. С. 25–26).

Конкуренция и агрессивность, как известно, имеют место и в социумах. Они проявляются в различных формах борьбы, вплоть до открытых столкновений — войн. Имеются сведения, согласно которым примерно за 5 тысяч лет существования цивилизации на Земле было около 15 тысяч войн и всего лишь около 300 лет люди жили в условиях полного мира (см. *Общественные науки и современность.* 1993. № 2. С. 102). Создается впечатление, что Гераклит был близок к истине, говоря о месте войны в жизни народов, обществ и государств. Вместе с тем мы знаем, что у эфесца борьба противоположностей в сфере космоса и жизнь полисов в равной мере предполагает их гармонию (единство, согласованность, В 8, 51, 43, 44). В сфере же международных отношений «война» (борьба вообще) — «отец всего, царь всего» (В 53). Эта идея об определяющей роли войны во взаимоотношениях между народами была навеяна поражением малоазийских полисов в их восстании (500–494) против господства могущественной Персии.

К сожалению, со времен Гераклита в области военных столкновений мало что изменилось. Согласно «Энциклопедии войн XX века», подготовленной Институтом стратегических исследований, в общей сложности число военных конфликтов на протяжении этого века составило около 160 (*Общественные науки и современность.* 2002. № 1. С. 109). В упомянутой энциклопедии отмечается также, что конфликты века «не дали человечеству ни одного года «передышки» между войнами в какой-либо части света... По сравнению с предыдущими веками картина не очень изменилась: на XIX век приходится 35 млн. жертв на 3 млрд. населения (см. там же).

По существенно иным мотивам, но идея преобладания борьбы противоположностей над их единством (гармонией, согласованностью) имеет место у Ленина: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» (*Ленин В.И.* Философские тетради. С. 317). В этом ленинском положении, абсолютизирующим борьбу противоположностей и расценивающим их единство как условное, временное, Л.Г.Скворцов усматривает

«прямолинейность» и «примитивизм» (см.: *Скворцов Л. Г. О диалектическом единстве // Вестник Российского философского общества. М., 2001, № 1. С. 23*).

На наш взгляд, ленинские приоритеты объясняются не столько его прямолинейностью и примитивизмом, сколько тем фактом, что В.И.Ульянов-Ленин был прежде всего политиком, революционером и государственным деятелем, а уж потом мыслителем. Отсюда и его политизация философских категорий и самой философии. Неудивительно поэтому, что, придя к власти, он перенес акцент с борьбы противоположностей на их единство. Так в марте 1921 г. по предложению Ленина X съезд РКП (б) принял специальную резолюцию «О единстве партии», предписывающую недопустимость фракционности и незамедлительный роспуск любой фракционной группы, т.е. оппозиции, ежели таковая возникнет. В дальнейшем, с установлением в СССР тоталитарного режима, стало насаждаться насильственное единство советского общества, систематическое подавление борьбы мнений и свободы критики, да и любой инициативы. Как справедливо отмечает Л.Г.Скворцов, «тоталитарное единство, силой уничтожающее противоречие, ведет к всеобщему рабству, застою и национальной катастрофе» (Цит. соч. С. 24–25). Иначе говоря, измена диалектики обернулась развалом советской страны.

Обратимся к так называемому диалектическому противоречию, которое также восходит к стилю мышления Гераклита. Стремясь выразить в языке открытое им единство противоположностей, Гераклит нередко нарушал законы логики: «... не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит» (Аристотель. *Мет. IV. 3, 1005 b 24*).

Сторонники формальной логики утверждают, что совмещение противоречащих суждений означает распад мысли, при котором, так сказать, путаются понятия «противоречие» и «противоположность». Одно дело сказать «белое» и «не белое», а другое — «белое» и «черное». В первом случае «не белое» полностью, абсолютно исключает «белое» и предполагает любое «небелое», в то время как во втором случае «белое» не полностью исключает «черное» (и наоборот). В ответ на эти возражения сторонники изобретенной Гегелем «диалектической логики» (учения о законах развития всех «природных и духовных вещей») утверждают, что допущение противоречий в мышлении есть не распад мысли, а, напротив, ее утверждение, осуществление.

По-видимому, учитывая многолетние бесплодные дискуссии и «головную боль» от этих дебатов, редакционная коллегия «Философского энциклопедического словаря» (1989) отказалась от обычного выделения «диалектической логики» в качестве самостоятельного понятия и включила ее в статью «Диалектика», написанную А.Ф.Лосевым и А.Г.Сpirкиным. Согласно последним «диалектическая логика находится в сложном диалектическом соотношении с формальной логикой» (Там же. С. 166). «Сложностью» в данном случае является «равенство» — равная взаимоподчиненность одной логики другой.

В «Новой философской энциклопедии» (М., Т. 1, 2000) термин «Диалектическая логика» не фигурирует, в том числе и в обширной статье «Диалектика», где мы, однако, находим замысловатые пассажи, в которых слышится отзвук о «равенстве» формальной и диалектической логик (см., например, с. 650).

Вот одно из такого рода загадочных высказываний: «... логика Гегеля — неформальная логика. Прежде всего потому, что, раскрывая смысловое противоречие в каждом их двуединых всеобщих понятий (категорий) — этих смысловых опор и всеобщих мер живого процесса мышления, она не затрагивает правил формального непротиворечивого следования возможного перехода от несущей смысл структуры (формы) одного мысленно состоявшегося высказывания к структуре другого, призванной сохранить правильность и непротиворечивость самого перехода (что было и остается прерогативой формальной логики), и все же логика Гегеля — это логика» (С. 650).

Среди советских философов и логиков, имевших смелость заявить, что есть одна логика — формальная, был Константин (Котэ) Спиридонович Бакрадзе, который писал: «Не существует двух логик **о формах и законах правильного мышления**; существует одна наука, и эта наука — логика или формальная логика» (*Бакрадзе К.С.* Логика. Тбилиси, 1951. С. 79). Аналогичное читаем и у Синцова: «... диалектическая логика существовала (а для кого-то продолжает существовать). Но она никогда не была и не могла быть логикой» (*Синцов В.* Существует ли диалектическая логика? // *Общественные науки и современность*, 1995. № 2. С. 109).

Древнему Гераклиту, жизнь и деятельность которого приходится на период становления философии, простительны попытки выразить в противоречивых суждениях интуитивно открытое им единство (и борьбу) противоположностей. Допущение же противоречивости суждений современными приверженцами «диалектической логики» означает распад мысли, т.е. ее отсутствие.

Бесспорно, Гераклит является родоначальником диалектики как учения о единстве и борьбе противоположностей. Однако неоспорим и тот факт, что диалектический материализм в идейном плане возник преимущественно из «шинели» Г.В.Ф.Гегеля, хотя и пришлось поставить его диалектику «с головы на ноги». Последнее обстоятельство дает повод утверждать, что диалектика Гераклита в известном смысле ближе к диалектическому материализму, чем диалектика «Егора Федоровича», т.е. Гегеля. Дело в том, что диалектика первого основана на ярких фактах жизни, а диалектика второго — на отвлеченных понятиях, с помощью которых он конструировал действительность.

В заключении хотелось бы привести следующий отрывок из статьи Дж.Агасси и Р.Коэна «Влияние Гераклита на современную математику»: «Из всех греческих философов самое значительное влияние на XX век оказал Гераклит. Когда Мао Цзедун говорил о «единстве противоположностей» как о «законе противоречивых вещей», он исходил непосредственно из идей Гераклита...

Гегель, немецкий философ XIX века, использовал идеи Гераклита для построения собственной теории. При этом он уподобил вселенную своего рода уникальному дискуссионному клубу, в котором борьба идей завершается их синтезом. Маркс и Энгельс переработали гегелевскую диалектику на материалистический лад. Сравнивая в своей докторской диссертации философию Демокрита и Эпикура, Маркс упоминал имя Гераклита только на полях рукописи. Однако как Энгельс, так и Ленин признавали, что диалектический материализм исходит в своей основе из идей Гераклита. Именно этот факт вполне достоверно и аргументированно показал в своей работе Кес-сиди» (Agass J., Cohen R. The Influence of Heraclitus on Modern Mathematics // Science Philosophy today. London, 1981. Vol. 67. P. 111).

И, наконец, напомним, что в условиях коммунистического режима не было возможности гласно заявить о политизации философии, в том числе диалектики, со стороны основоположников марксизма-ленинизма, особенно Ленина. Поэтому автор этих строк отказался, как уже говорилось, ссылаться на Маркса, Энгельса и Ленина в своей книге о древнем философе («Гераклит». М., 1982).

*Январь 2002 г.*

## Аристотель в оценке Маркса: проблема теоретического воспроизведения действительности

21 декабря 1857 г. К.Маркс писал Ф.Лассалю: «Благодарю за «Гераклита». Я всегда питал особую любовь к этому философу, которому я из древних предпочитаю только Аристотеля»<sup>5</sup>. Вполне понятен повышенный интерес Маркса к Гераклиту Эфесскому — мыслителю, который в метких изречениях и впечатляющих образах и понятиях выразил зачатки материалистической диалектики и диалектической логики. Но, казалось бы, отношение Маркса к Аристотелю — в целом идеалисту и метафизику (антидиалектику) — должно быть иным.

### Диалектика бытия и логика мышления

В письме Энгельсу от 1 февраля 1858 г. К.Маркс, оценивая книгу Лассаля о Гераклите как ученическую, писал вместе с тем, что с помощью образов и образных сравнений «Гераклит уясняет себе единство утверждения и отрицания»<sup>6</sup>. Гераклит, «желая пояснить превращение всех вещей в свою противоположность, говорит: «Так золото превращается во все вещи, а все вещи превращаются в золото»<sup>7</sup>.

Судя по всему, Маркс, говоря о диалектике («единстве утверждения и отрицания») Гераклита, имел в виду такие его высказывания, которые в «Истории философии» Гегеля звучат так: «Бытие и небытие есть одно и то же, все есть и не есть»<sup>8</sup>. Однако известно, что Аристотель, сформулировавший закон противоречия, считал это утверждение Гераклита и такие заявления его последователей, как «то, что есть, вместе с тем и не есть», явными несуразностями: «...не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит» (*Аристотель. Мет., IV 3, 1005 в 22–25., М., 1975. Т. I*).

Критика Аристотеля, сохранившая свою актуальность и поныне в связи с продолжающимися дискуссиями об отношении логического мышления к диалектике бытия (речь идет, в частности, о проблеме отображения движения в логике понятий), заслуживает того, чтобы остановиться на ней несколько подробнее. Согласно Аристотелю, во-первых, невозможно, чтобы один и тот же признак был присущ и не присущ одному и тому же предмету в одном и том же смысле, т.е. в одно и то же время и в одном и том же отношении (см. там же, IV 4, 1006 а 1–5), во-вторых, приписывание одной и той же вещи противоположных признаков или свойств (см. там же, 1011 в 21 сл.) делает невозможным ни утверждение, ни отрицание чего-либо: человек,



приписывающий вещи (одновременно и в одном и том же отношении) противоположные свойства, «не говорит да или нет, а говорит и да и нет...» (там же, 1008 а 33); в-третьих, тот, кто в теории придерживается правила «и да и нет», не придерживается его в жизни, на практике. Ведь никто не бросается в пропасть на том основании, что считает падение туда одинаково благоприятным и неблагоприятным для себя (см. там же, 1008 в 15). Было бы нелепо утверждать, что (говоря в духе аристотелевского возражения) падающий с высоты человек одновременно и падает и не падает.

Ошибку Гераклита и его последователей Стагирит усматривает в неразличении понятий «противоречие» и «противоположность» (см. там же, 1005 в 25–30), т.е. в смешении контрадикторных и контрарных понятий. Иначе говоря, «противоречие» — это такое противоположение понятий (например, «белое» и «не белое»), между которыми исключается, в отличие от «противоположности» («белое» и «черное», «добро» и «зло»), что-либо промежуточное. Другими словами, между противоречивыми понятиями решительно нет ничего общего.

Однако возникает вопрос, насколько противоречивые понятия адекватно отражают действительность. Кто больше искажает (и даже извращает) реальную жизнь и бытие: тот, кто придерживается тезиса о «тождестве» противоположностей и их переходе друг в друга, или же тот, кто навязывает вечно живому и динамичному миру-космосу «мертвые» понятия и «безжизненные» (т.е. формальные) правила и их сочетания? Гераклит мог бы возразить Аристотелю следующим образом: никакое «многознание», даже столь обширное, как твое, Стагирит, «уму не научает»; подумал ли ты, сын Никомаха, что если мышление (формы мысли) не сообразуется с формами бытия, представляющего собой противоречивое (противоборствующее) единство противоположностей, то где гарантия от дуализма (идеального и материального) Платона, которого ты критикуешь?

Проблема отображения в мышлении диалектической природы вещей, с которой столкнулся Гераклит, и поныне волнует философов и ученых. Сегодня она формулируется так: «Если любой объект есть живое противоречие, то какой должна быть мысль (суждение об объекте), его выражающая? Может ли и должно ли объективное противоречие найти отображение в мышлении и в какой форме?»<sup>9</sup>. В нашу задачу не входит анализ различных точек зрения, высказанных по поводу этой проблемы за последние десятилетия. Заметим лишь, что для выражения диалектики бытия Гераклит находил слова, обозначающие противоположные понятия, совмещал смысл слова с его контр-смыслом, прибегал к игре слов и парадоксам, к ярким аналогиям,

сравнениям и противопоставлениям. Если можно считать справедливым замечание, сделанное Платоном в диалоге «Федр» (266 b), согласно которому людей, способных охватить мыслью одновременно единое и множественное, следует назвать «диалектиками», то Гераклит из Эфеса является одним из самых выдающихся диалектиков в истории философской мысли. В этой связи неудивительно признание Гегеля о том, что нет ни одного положения Гераклита, которого он не принял в свою «Логику»<sup>10</sup>.

Итак, если Гераклит является великим диалектиком, то возникает не лишенный остроты вопрос: почему К.Маркс ставит не Гераклита выше его решительного противника — Аристотеля, а, напротив, последнего выше первого? Быть может, замечание К.Маркса: «Я из древних предпочитаю только Аристотеля» — случайно брошенная фраза, которой не следует придавать особого значения? Однако общеизвестные и многочисленные высказывания Маркса об Аристотеле, та высокая оценка, которой удостоивается последний в ранних и зрелых сочинениях Маркса, свидетельствуют, что это не так. Представляется справедливой точка зрения Г.Зейделя, согласно которой для К.Маркса Аристотель всегда был «первым среди великих философов античности»<sup>11</sup>. Указанное исследование Г.Зейделя является едва ли не единственной (по крайней мере в марксистской литературе) работой, в которой предпринята попытка установить «внутреннюю связь Маркса с Аристотелем»<sup>12</sup>. Правда, доводы автора в пользу выдвинутого им положения, на наш взгляд, не всегда убедительны. Так Г.Зейдель пишет: «Прежде всего в гении Аристотеля Маркса восхищает его универсальность»<sup>13</sup>. Это верно, но недостаточно, чтобы, скажем, предпочесть Аристотеля Демокриту. Ведь и Демокрит отличался универсальными познаниями, пусть несколько меньшими, чем у Аристотеля, но зато первый был самым выдающимся материалистом древнего мира, а второй — в общем и целом идеалистом, хотя и с заметными элементами материализма.

Г.Зейдель считает «весьма сомнительным ставшее уже привычным подведение аристотелевской логики под разряд формальной логики»<sup>14</sup>. «Действительно, если каждое исследование форм, выражающих всеобщее и необходимое, — пишет он, — называть формальным, тогда аристотелевская логика — формальная логика. Но в таком случае и теория Маркса о капиталистическом процессе производства и воспроизводства формальна. В ней же прежде всего идет речь не о *материальной* (stoffliche), а об *общественной* (gesellschaftliche) форме этого процесса»<sup>15</sup>. Нам представляется неправомерным проводить аналогию между *всеобщими* (принадлежащими всем людям) формами мысли, т.е. законами мышления, и теорией Маркса о *специфическом* (т.е. характерном для определенного пе-

риода истории) капиталистическом процессе производства и воспроизводства, не говоря уже о некорректности противопоставления «материальной» стороны этого процесса ее «общественной» стороне. Далее, Аристотель подвергал критике Гераклита именно с позиций сформулированных им законов мышления, исключая суждения типа: «В одну и ту же реку [мы] входим и не входим».

Как известно, в онтологии Стагирит, говоря о началах сущего, проводил различие между бытием в возможности и бытием в действительности (см.: *Аристотель*. *Мет.*, III 1, 996 a 10; VI 2, 1026 b 2; IX 1, 1045 b 33–34). Он утверждал, что в аспекте возможности в отличие от аспекта действительности одной и той же вещи в одно и то же время присущи противоположности: «...в возможности одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, но в действительности нет» (Там же, IV 5, 1009 a 35–37). Например, в действительности «невозможно быть [в одно и то же время] и здоровым и больным» (Там же, IX 9, 1051 a 13). Между тем в возможности «то, что обозначается как способное, одинаково способно к противоположностям... Ведь способность быть здоровым и быть больным, находиться в покое и находиться в движении, строить и разрушать... одна и та же» (Там же, 1051 a 5–8). Отсюда следует: когда речь идет о сфере актуального сущего, т.е. бытия в действительности, то «противолежашие друг другу высказывания не могут быть вместе истинными» (Там же, IV 6, 1011 b 13–14).

Казалось бы, проблема решена. Но это не совсем так. Сознвая ее трудность, Аристотель говорил, что факт движения и изменения дает гераклитовцам некоторое основание считать изменяющийся предмет «несуществующим» (точнее, существующим и несуществующим). «В самом деле, — отмечал он, — то, что утрачивает что-нибудь, имеет [еще] что-то из утрачиваемого, и что-то из возникающего уже должно быть» (Там же, IV 5, 1010 a 18–20). Другими словами, изменяющийся предмет хотя и равен самому себе, но не абсолютно. Тем самым Стагирит вынужден молчаливо признать, что сформулированные им законы мышления не обладают абсолютной «властью» в отношении реальной действительности. Согласно З.Н.Микеладзе, «...правомерность основного закона диалектики, в смысле Гераклита или Гегеля, не оспаривается Аристотелем, но лишь ограничивается областью потенциально сущего... Иначе говоря, для Аристотеля ни закон противоречивости, ни законы противоречия и исключенного третьего не суть универсальные законы всего сущего»<sup>16</sup>.

Аристотель был прав, отстаивая сформулированный им закон недопущения противоречия в суждениях. Однако в полемике с Гераклитом и его последователями он утверждал, что «существует не-

которая неподвижная сущность (фюсис)» (Там же, 1010 а 33), и оспаривал «тождество» (единство) противоположностей в сфере актуально сущего, бытия в действительности.

Таким образом, противоречивое мышление — это распад мысли, ее отрицание, нонсенс. Формы мышления (законы логики) не полностью совпадают с формами бытия, с «логикой» (диалектикой) объективной реальности. На вопрос о возможности выражения объективности бытия и движения в непротиворечивом понятийном мышлении имеется следующий ответ: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, огрубив, не разделив, не омертвив живого»<sup>17</sup>.

Прогресс на пути философского осмысления и научного познания жизни и окружающей действительности состоял в переходе от метафоры, афоризма и образно-понятийного мышления, характерных для первых греческих мыслителей, и особенно для Гераклита, к понятийному мышлению и созданию категориального аппарата познания, т.е. к формализации (логизации) познания. Одним из наиболее впечатляющих результатов этой формализации явилось построение Аристотелем силлогизма, формулировка им умозаключения<sup>18</sup>. Как и всякий прогресс, этот прогресс был противоречивым: формализация познания была достигнута за счет утраты единичного, конкретно-чувственного и живого. Весьма симптоматично, что М.Хайдеггер, увидев в формализации познания один из главных источников кризиса современной западной цивилизации, призвал вернуться к досократикам, стилю мышления которых было присуще единство конкретно-чувственного и абстрактно-всеобщего, человека и бытия, существования и сущности.

### **Восхождение от абстрактного к конкретному**

Казалось бы, для ответа на вопрос о мотивах, побудивших К.Маркса определить особое место Аристотеля среди древних мыслителей, проще всего обратиться к многочисленным высказываниям основоположника марксизма о Стагирите. Так общеизвестно, что для молодого Маркса Аристотель — это Александр Македонский греческой философии<sup>19</sup>; для зрелого Маркса, автора «Капитала», Аристотель — исполин мысли, величайший мыслитель древности<sup>20</sup>. Можно было бы сослаться и на прямые высказывания Маркса о заслугах Стагирита в истории общественно-экономической мысли. Тем не менее такой способ исследования вопроса об отношении Маркса к древним мыслителям (в данном случае к Аристотелю) мы считаем недо-

статочным. Представляется более плодотворным вести анализ поставленного вопроса, так сказать, на теоретическом уровне, на уровне выявления некоторых сходных идейных и общеметодологических установок, позволивших Марксу предпочесть Аристотеля всем остальным греческим мыслителям. Разумеется, при этом необходимо учитывать принципиальные философские и вообще мировоззренческие расхождения между Марксом и Аристотелем, обусловленные различными историческими обстоятельствами, в которых Маркс и Аристотель жили и в рамках которых проходило их творчество. На указанных различиях сказались также личностные особенности этих учителей человечества.

Общеизвестно, что К.Маркс при анализе капиталистического общества использовал метод восхождения (т.е. перехода) от абстрактного к конкретному. Так он писал: «Экономисты XVII столетия, например, всегда начинают с живого целого, с населения, нации, государства, нескольких государств и т.д., но они всегда заканчивают тем, что путем анализа выделяют некоторые определяющие абстрактные всеобщие отношения, как разделение труда, деньги, стоимость и т.д. Как только эти отдельные моменты были более или менее зафиксированы и абстрагированы, стали возникать экономические системы, которые восходят от простейшего — как труд, разделение труда, потребность, меновая стоимость — к государству, международному обмену и мировому рынку. Последний метод есть, очевидно, правильный в научном отношении»<sup>21</sup>.

Вместе с тем в письме Энгельсу от 14 января 1858 г., а также в «Предисловии» ко второму изданию «Капитала» К.Маркс признает свою известную зависимость от Гегеля, от его диалектики и метода восхождения от абстрактного к конкретному. Мы говорим: «...свою известную зависимость», ибо, в сущности, метод восхождения от абстрактного к конкретному Маркса принципиально отличен от аналогичного гегелевского метода и, более того, составляет его противоположность. В самом деле, для Гегеля этот метод состоял в чисто логическом саморазвертывании объективной идеи, точнее, в возникновении действительности (природы и общества), в процессе саморазвития (саморазличения, самопознания) исходного абстрактного понятия. Проще говоря, по Гегелю, процесс мышления порождает конкретные предметы. По Марксу же, конкретные предметы и мир в целом существуют до всякого мышления и познания, т.е. до всяких представлений и понятий о них. Это значит, что для Гегеля «абстрактное» — это нечто отвлеченное, источником чего является сам же разум, в то время как для Маркса «абстракция», будучи от-

влечением, выделением существенных сторон предмета, имеет своей предпосылкой действительность. Следовательно, для К.Маркса теоретическое осмысление конкретной действительности на основе восхождения от абстрактного к конкретному — «это ни в коем случае не продукт понятия, размышляющего и саморазвивающегося вне созерцания и представления, а переработка созерцания и представлений в понятия»<sup>22</sup>.

По Марксу, конкретное, будучи синтезом многих определений, т.е. единством многообразного в теоретическом мышлении (посредством восхождения от абстрактного к конкретному), выступает как «процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления»<sup>23</sup>. Это положение К.Маркса перекликается с представлениями Аристотеля о процессе мышления, являющимся процессом перехода от «отвлечения», т.е. выделения в форме понятий свойств вещей, к «присоединению» этих свойств. Согласно Аристотелю, предшествование в понятии (т.е. в логическом плане не означает предшествование реальному). Он отмечает: «Ведь поскольку свойства не существуют отдельно от сущностей, скажем, движущееся или белое, — белое предшествует белому человеку с логической точки зрения, но не — по сущности: оно не может существовать отдельно, но всегда дается вместе с составным целым (под составным целым я разумею белого человека); и потому ясно, что ни то, что получается в результате отвлечения, нельзя считать идущим раньше, ни то, что получается в результате присоединения, — более поздним. Ибо через присоединение к белому (другого определения) оказывается возможным говорить о белом человеке» (*Аристотель. Мет.*, XIII 2, 1077 b 3–11. М.-Л., 1934). Итак, конкретное у Аристотеля, так же как у Маркса, есть синтез многих определений, единство многообразия.

Обращает на себя внимание и аристотелевская трактовка абстракции. «Так называемое отвлеченное ум мыслит так, — пишет Аристотель, — как мыслят курносое: то как курносое в виде чего-то неотделимого [от материи], то как вогнутое, если бы кто действительно его помыслил без той плоти, которой присуще вогнутое; так ум, мысля математические предметы, мыслит их отделенными от тела, хотя они и не отделены от него» (*Аристотель. О душе*, III 7, 431 b 13 сл. М., 1975; см. также: *Аристотель. Мет.*, XIII 2, 1077 b 12 сл. М., 1975).

Думается, не будет преувеличением сказать, что в решении вопроса о воспроизведении конкретного в теоретическом мышлении и в понимании природы абстракций основоположник марксизма стоит ближе к Аристотелю, чем к Гегелю. В этой связи уместно напомнить слова К.Маркса о том, что Гегель понимал «реальное как результат...

из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»<sup>24</sup>.

В соответствии с принятым методом восхождения от абстрактного к конкретному К.Маркс начинает исследование капиталистической экономической системы с анализа ее исходной «клеточки» — товара (товарных отношений), т.е. товарной формы продукта труда, или формы стоимости товара. Известно также, что при этом в работах «К критике политической экономии» и «Капитал» К.Маркс неоднократно ссылается на Аристотеля не только как на мыслителя, заслугой которого является открытие некоторых экономических категорий, но порой даже как на своего предшественника. Так Маркс приводит мысль Аристотеля о двояком употреблении благ: по присутствию им назначению, т.е. как потребительной стоимости, и по назначению, которое им не присуще, т.е. как меновой стоимости; например, сандалии могут служить для обувания ног и для обмена<sup>25</sup>. Разумеется, сказанное не означает, что Аристотель открыл двойственную природу товара, но он первым в истории экономической мысли выдвинул идею о полезности вещи для непосредственного потребления и ее полезности для обмена, т.е. первым наметил различие между потребительной и меновой стоимостью.

К.Маркс высоко отзывается и об аристотелевском анализе возникновения денег. «...Аристотель, — отмечает он, — ясно говорит, что деньги в качестве простого средства обращения существуют, по-видимому, только в силу соглашения или закона... деньги в действительности получают свою потребительную стоимость в качестве монеты только от своей функции, а не от какой-нибудь потребительной стоимости, присущей им самим»<sup>26</sup>. Более того, К.Маркс считает Аристотеля первым исследователем форм стоимости. «...Аристотель, — пишет он, — совершенно ясно указывает, что денежная форма товара есть лишь дальнейшее развитие простой формы стоимости, т.е. выражения стоимости одного товара в каком-либо другом товаре...»<sup>27</sup>.

Далее К.Маркс останавливается на аристотелевском понимании обмена как приравнивания разнородных вещей, делая весьма существенное замечание: «...Аристотель сам показывает нам, что именно сделало невозможным его дальнейший анализ: это — отсутствие понятия стоимости»<sup>28</sup>. Иногда из этого высказывания К.Маркса делается вывод о том, что Аристотель не понимал того факта, что в основе обмена товаров лежит труд, и признавал в качестве регулятора обмена лишь потребность в вещи со стороны лица, намеренного обменять ее на свою вещь. Иначе говоря, возможность несоизмери-

мых предметов стать соизмеримыми якобы определяется потребностью людей и ничем другим. Однако это не так. К. Маркс пишет: «Труд кажется совершенно простой категорией. Представление о нем в этой всеобщности — как о труде вообще — является также весьма древним»<sup>29</sup>. У Аристотеля мы читаем: «Итак, воздаяние равным имеет место, когда найдено уравнение, когда, например, земледелие относится к сапожнику так же, как труд сапожника к труду земледельца» (*Аристотель. Никомахова этика*, V, 8, 1133 a 38–40. СПб., 1908).

Аристотель ясно сознавал тот очевидный факт, что предметы обмена создаются трудом земледельцев, ремесленников и рабов. «Но того факта, — пишет Маркс, — что в форме товарных стоимостей все виды труда выражаются как одинаковый и, следовательно, равнозначный человеческий труд, — этого факта Аристотель не мог вычитать из самой формы стоимости...»<sup>30</sup>. Иными словами, Аристотель не имел понятия об источнике стоимости, т.е. был еще далек от идеи о том, что субстанцией товарной стоимости является абстрактно-всеобщий труд, затрата рабочей силы вообще. Согласно Марксу, имеются два вида труда — конкретный и абстрактный, причем конкретные виды труда (труд ткача, сапожника, плотника и т.д.) сводятся к одинаковому человеческому труду — абстрактно-всеобщему.

Говоря об Аристотеле как о великом исследователе, впервые анализировавшем «форму стоимости наряду со столь многими формами мышления, общественными формами»<sup>31</sup>, К. Маркс отмечает: «Гений Аристотеля обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства. Лишь исторические границы общества, в котором он жил, помешали ему раскрыть, в чем же состоит «в действительности» это отношение равенства»<sup>32</sup>.

Хотя Аристотель был еще далек от представления о двух видах труда (как и от идеи о том, что субстанцией товарной стоимости является абстрактно-всеобщий труд), тем не менее автор «Капитала» нередко использует понятия и категории, разработанные Стагиритом, в частности понятия *potentia* и *actus*, в связи с характеристикой двух аспектов рабочей силы — потенциального и актуального<sup>33</sup>.

Ограниченные рамки данной статьи не позволяют остановиться на других весьма важных моментах, связывающих двух величайших мыслителей: на докторской диссертации К. Маркса и влиянии на него Аристотеля; на связи Марксова определения сущности человека как совокупности общественных отношений с аристотелевским определением человека как *ζῷον πολιτικόν*; на понимании природы категорий Аристотелем и Марксом, в частности на Аристотелевой и Марксовой трактовке общего (всеобщего) и т.д. Впрочем, для ответа на поставленный в начале статьи вопрос все эти важные сами по себе проблемы можно, так сказать, вынести за скобки.



Рассматривая разрозненные высказывания К.Маркса об Аристотеле в контексте проблем, анализируемых основоположником научного коммунизма, становится ясным, что для Маркса, столь высоко ценившего понятийно-теоретический анализ и синтез исследуемого объекта, Аристотель является «исполином мысли», величайшим мыслителем древнего (и не только древнего) мира.

Как известно, человечество обязано древним грекам созданием типа умственной деятельности, связанной со «способностью концептуализировать знание и тем самым оперировать не только фактами и их описаниями, но и понятиями, т.е. мыслить теоретически»<sup>34</sup>. Например, теорема, носящая имя Пифагора, в своем простом виде, т.е. в виде геометрически-чертежного искусства и элементарной числовой операции, была известна еще в Древнем Египте. Но Пифагор и его последователи подняли древневосточное чертежное искусство (эмпирический способ построения прямого угла и измерения площадей) до уровня теории, точнее до уровня теоремы  $\eta\acute{\upsilon}\rho\acute{o}\theta\eta\eta$  ), т.е. рассмотрения чего-либо при помощи системы логических доказательств. Пифагорейцы раскрыли всеобщий характер названной теоремы, показав на ее примере точность и обязательность математических суждений.

Гераклит с его образным мышлением менее всего представляется «теоретичным» философом. Однако, как известно, ему принадлежит открытие «логоса» — всеобщего («разумного») закона единства борющихся противоположностей, т.е. диалектической (противоречивой) логики жизни и бытия. Аристотель же, исследовавший «столь многие формы мышления» (Маркс), не только явился отцом логики как систематизированной науки о мышлении и его законах, но и сделал в рамках самой логики фундаментальное открытие — теорию силлогизма, затратив на это, по его собственному признанию, большой труд.

Наконец, как мы попытались показать, Стагирит первым в общей форме выразил метод восхождения от абстрактного к конкретному. Этот метод, правильный, по словам Маркса, «в научном отношении», направляет на путь теоретически и логически непротиворечивого воспроизведения в понятиях и представлениях конкретного во всем богатстве его определений, словом, на путь концептуализации знания.

Аристотель — наиболее «концептуальный» и «теоретический» мыслитель среди греков. Неудивительно поэтому, что глубина и энциклопедичность его знаний позволили К.Марксу считать Аристотеля вершиной древнегреческой теоретической мысли.

*Январь 1984 г.*

# Изучение философии Демокрита в СССР (Доклад на Первом Международном конгрессе, посвященном Демокриту)

## Общие замечания

В прошлом в международном масштабе было не принято отмечать даты, связанные с именами выдающихся творческих деятелей, от которых нас отделяют тысячелетия. Ныне такие юбилеи входят в традицию, о чем свидетельствует настоящий Международный конгресс, посвященный 2500-летию со дня рождения Демокрита.

Необычайно возросший за последнее время интерес к античной философии и культуре подтверждают также интенсивные исследования духовного наследия античности в международном масштабе и многотысячные тиражи изданий древнегреческих и древнеримских авторов. Так в СССР сочинения Аристотеля издаются невиданным в мире тиражом — 220 тысяч экземпляров!

Чем же вызвано такое, казалось бы, неожиданное в век научно-технической революции и покорения космического пространства чувство историзма, столь остро переживаемое современным человеком? Дело в том, что, по-видимому, именно космические полеты заметно изменили обычные представления человека о Земле: непосредственно зрительное восприятие Земли как сравнительно небольшого небесного тела, затерянного в мировом пространстве, породило у человечества глубокое чувство единства всех людей, общности их судеб. Потребность всестороннего исследования античного философского и культурного наследия диктуется также спецификой философии и природой духовных ценностей вообще. Общеизвестно, что философия не может глубоко осмыслить и конструктивно разработать свои фундаментальные проблемы без обращения к истории философии, в частности без основательного изучения греческой философской мысли. К тому же место, которое занимает древнегреческая философия в мировой истории философии, уникально, ибо именно в Древней Элладе философия получила свое название и именно там приобрела исключительное развитие. Короче говоря, изучение разнообразного и оригинального философского наследия древних греков, в частности наследия Демокрита, служит школой философствования, средством воспитания философской культуры. Тем самым складывающаяся традиция отмечать в международном масштабе знаменательные даты, связанные с именами выдающихся деятелей прошлого, объясняется не только историческим интересом, потреб-

ностью воздать им должное, но главным образом тем благотворным влиянием, которое лучшие образцы античной культуры продолжают оказывать на современность.

Подлинные культурные ценности непреходящи, «закону смерти неподвластны». В отличие от серийной дедукции так называемой «массовой культуры», продукты истинной культуры неповторимы. Культура — духовное явление, а не вещь; она творится, а не фабрикуется. Достижения культуры творчески осмысливаются и усваиваются, а не используются как обычные предметы. Перефразируя Платона, можно сказать, что культуру, как и знания, нельзя перелить из сосуда в сосуд, «из одной души в другую». Тем самым творческое проникновение в богатую античную культуру и осмысленное усвоение ее достижений служит надежным заслоном против «абсолютистских» и «колонизаторских» претензий «массовой культуры», ее стремления охватить и подчинить себе мировую культуру. Таковы, на мой взгляд, некоторые общие побудительные мотивы повышенного интереса к проблемам античного мира, его историческим деятелям и культуре.

Значительное внимание, которое уделяется в Советском Союзе исследованиям античного философского и культурного наследства, особенно учению Демокрита, обусловлено, помимо указанных мотивов, еще и тем, что марксизм-ленинизм придает большое значение идейно-теоретическим вопросам и сознательной деятельности людей в общественном-историческом процессе. Общеизвестно высказывание В.И.Ленина о том, что «без революционной теории не может быть и революционного движения». Само же становление и развитие любой социальной теории и отвлеченно-философского мышления в значительной степени определяется, как было сказано, осмыслением социальных и философских течений прошлых веков, уяснением духовного богатства человечества.

Изучение истории философских идей во все периоды Советской власти рассматривалось не как самоцель, а как проблема, тесно связанная с идеологическими, социально-политическими, научно-теоретическими и т.п. задачами социалистического и коммунистического строительства. Поэтому решающее значение для интенсивного исследования наследия Демокрита в СССР имело определение В.И.Лениным идеалистической и материалистической традиций в истории философии как «линии Платона» и «линии Демокрита», т.е. как проявление борьбы партий в философии. Известную роль в изучении наследия Демокрита сыграла также диссертация молодого К.Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (*Über die Differenz der demokritischen und epikurieschen Naturphilosophie*, Jena, 1841).

## Главные труды советских авторов, посвященные анализу учения Демокрита

В работах 20-х годов, особенно в книге Р.В.Никеля «Великий материалист древности (Демокрит)» учение родоначальника материалистической «линии» в философии сближалось с диалектическим материализмом: «В основу организации Вселенной и всякого вещества он (Демокрит. — Ф.К.) кладет движущуюся материю. Возникновение качественных различий объясняет количественными изысканиями, происходящими при группировке атомов. Он отрицает слепую необходимость и во всяком явлении ищет причины... Наконец, свою теорию познания... Демокрит строит на тех же началах, на том же базисе, что и мы, диалектики-материалисты»<sup>35</sup>.

Цикл статей Г.К.Баммеля<sup>36</sup> был посвящен вопросу об источниках изучения Демокрита, дебатировавшимся тогда проблемам о родоначальнике древней атомистики, об отношении Платона у Демокриту и т.п. По его мнению, для атомизма истинно существующим было лишь то, что выражалось числовыми отношениями: «Вот этот количественно логический характер атомизма был заимствован Платоном к Демокриту даже вместе с его терминологией — «идея», «элемент», «логос» (понятие), «синтез» и «диайрезис» (разделение)... Поэтому идеи Платона также являются числами, как у Демокрита, но в отличие от его атомов-идей, эти числа различаются **качественно** как друг с другом «не сравнимые», «идеальные числа», существующие в вечности еще до происхождения нашего мира»<sup>37</sup>. Автор возражал также против включения Демокрита в число «досократиков»: «Демокрит не мог быть «досократиком» уже потому, что его научная деятельность оказывала огромное влияние на группу южно-итальянских ученых во главе с Архитом не только в конце V, но и в течение всей первой половины IV века»<sup>38</sup>.

В 30-х годах советские ученые, подвергнув критике модернизацию прошлых философских учений, выдвинули на первый план гносеологические и онтологические проблемы в учении Демокрита. В этом отношении характерна работа С.И.Данелия «Научное знание в представлении Демокрита», в которой автор подчеркивает моменты, отличающие материализм Демокрита от идеализма Платона, и отстаивает положение о том, что «представление Демокрита о научном знании не приобрело научного или теоретически обоснованного характера»<sup>39</sup>.

В опубликованном в 1940 г. 1 томе «Истории философии» на материале философии античного и феодального общества были реализованы основные принципы марксистско-ленинской трактовки ис-

торий философии. Так, исходя из тезисов Маркса о Фейербахе, формулирования Энгельсом основного вопроса философии, высказывания Ленина о борьбе партий в философии, учение Демокрита было охарактеризовано как механистический (метафизический) материализм с элементами диалектики, идеалистическое понимание истории с отдельными материалистическими суждениями о жизни общества и т.д.

Согласно авторам 1 тома «Истории философии», основная задача науки для Демокрита и других античных авторов состояла в том, чтобы, «признавая движение изначально присущим материи, все естественные явления свести к движению... Благодаря движению атомов в пустоте, которая является не **причиной**, а **условием** движения, слагаются атомные массы, возникают вещи. Разложение атомных масс ведет к гибели вещей... Возникновение, изменение и исчезновение вещей, согласно атомистам, — чисто **механические** процессы, имеющие в основе своей перемещение неделимых частиц неизменной субстанции — атомов»<sup>40</sup>. Иначе говоря, механическое движение — единственная форма движения материи (атомов), известная Демокриту. Поэтому и причинность носит у него «**механистический** характер... Демокрит, отрицая случайность, стирает грань между необходимостью и случайностью и этим неизбежно низводит самую необходимость к случайности. Это, однако, не умаляет исторического значения учения Демокрита о причинности. Учение это было величайшим научным завоеванием»<sup>41</sup>: под случайностью Демокрит имел в виду «отрицание целесообразности, разумной силы, направляющей развитие природы, отрицание провидения»<sup>42</sup>.

Дальнейшее развитие основные принципы марксистско-ленинской трактовки учения Демокрита получили в капитальном труде А.О.Маковельского «Древнегреческие атомисты» (Баку, 1946), работах В.Е.Тимошенко «Материализм Демокрита» (М., 1959), В.Ф.Асмуса «Демокрит» (М., 1960), Б.Б.Виц «Демокрит» (М., 1979), а также в ряде статей и книг, посвященных древним атомистам и античной философии.

Большая ценность труда А.О.Маковельского состоит в том, что в нем впервые в советской истории античной философии были собраны и систематизированы сохранившиеся отрывки из сочинений древнегреческих атомистов (Левкиппа, Демокрита и его школы), биографический и доксографический материалы, а также дополнительный материал, значительно пополнивший ту часть подборки текстов греческих философов и свидетельств о них Германа Дильса, которая касается Демокрита. Кроме того, А.О.Маковельский, впервые рассмотрев древнегреческую атомистику в плане развития ее основных идей, показал Демокрита как энциклопедиста, охватившего все основные области научного знания.

Согласно А.О.Маковельскому, «...Демокрит развивает «квантитативное» мировоззрение, сводящее все качества вещей к математическим отношениям (к геометрическим формам атомов и к разнообразным соединениям их). Подобно пифагорейцам, он распространяет эту точку зрения и на сферу человеческой жизни. Сущность красоты Демокрит усматривает в математической симметрии, сущность счастья человека — в стройном гармоническом состоянии души. И сама этика Демокрита в своей основе есть «моральная арифметика»<sup>43</sup>.

Такова, по словам советского исследователя, одна из отличительных особенностей материалистического мировоззрения древнегреческого атомиста. В целом же «материализм Демокрита является созерцательным, так как его механистический детерминизм, исключая случайность, ведет к фатализму и квиэтизму. Философская система Демокрита в понимании общественных явлений стоит на идеалистической точке зрения («идеализм сверху»): ключ к объяснению общественных явлений она видит в психологии массы, хотя и признает обусловленность этой психологии материальными условиями существования людей. Что касается «второй стороны основного вопроса философии», то проблема познаваемости мира находит в философской системе Демокрита материалистическое решение: источником познания он признает ощущение, которое рассматривает как отражение внешнего объективного мира, и видит в мышлении орган более глубокого отражения объективной реальности, а также отмечает роль чувственной практики как критерия истины. Недостатком же его гносеологии является разделение качеств вещей на первичные и вторичные и неумение разграничить в ощущении объектную и субъектную стороны и выяснить их взаимоотношение<sup>44</sup>.

Видное место в советском (и мировом) демокритоведении занимают исследования С.Я.Лурье, посвятившего изучению наследия древнего философа более сорока лет научной деятельности. В рамках данного краткого научного сообщения мы не имеем возможности останавливаться более или менее подробно на многочисленных работах С.Я.Лурье, связанных с изучением Демокрита<sup>45</sup>. Остановимся на некоторых главных идеях, развитых в трудах советского автора, а также на его исходных установках в трактовке учения Демокрита. Так в работах «Теория бесконечно малых у древних атомистов» (Л., 1935), «Демокрит» (М., 1937), «Очерки по истории античной науки» (М.-Л., 1947) С.Я.Лурье выдвинул тезис, согласно которому Демокрит признавал два вида неделимых: *атомы* и *амеры*, т.е. не имеющие частей геометрические точки. По С.Я.Лурье, атомы, которые могут

быть любой формы и любой величины, складываются из амер. Иначе говоря, материальный мир, согласно этой концепции, состоит из математических абстракций (геометрических точек). Идея об амерах у Демокрита остается предметом дискуссий в среде советских ученых. В работах С.Я.Лурье подчас встречаются несостоятельные (с точки зрения непредубежденного читателя) утверждения, вроде следующего: «...Платон и Аристотель только по недоразумению попали в число творческих деятелей античного естествознания»<sup>46</sup>. Эти и некоторые другие аналогичные суждения С.Я.Лурье относительно древнегреческой науки и философии не нашли положительного отклика в советской научной общественности. В целом не работы С.Я.Лурье о Демокрите и других греческих деятелях теоретической мысли, стимулируя научный поиск, сыграли весьма значительную роль, явились ценным вкладом в советское антиковедение.

Большая заслуга С.Я.Лурье состоит в собирании и критическом исследовании текстов Демокрита, а также в квалифицированном переводе их на русский язык. Посмертно изданный фундаментальный труд С.Я.Лурье «Демокрит» (Л., 1970, 665 с.), явившийся плодом едва ли не всей его многолетней научной деятельности, представляет собой единственный в мире труд по полноте собранных отрывков Демокрита и свидетельств о нем. Эта работа, в которой число текстов, касающихся Демокрита, увеличено в два с лишним раза по сравнению с текстами, собранными Германом Дильсом в его «Die Fragments der Vorsokratiker», получила мировое признание. К сожалению, С.Я.Лурье не успел закончить задуманное им обширное введение к собранию, в котором он хотел обосновать принципы выделения и атрибуции текстов Демокрита.

### **Атомизм Демокрита и современность**

Как известно, число элементарных частиц, открытых современной физикой, перевалило за вторую сотню. И вновь возникла проблема «атома», точнее, необходимость нахождения элементарных среди элементарных частиц, чтобы навести «порядок» в микромире и понять его. Ситуация усугубилась тем, что элементарные частицы разбиты на семейства, которые сопротивляются объединению. Стали раздаваться голоса, согласно которым в современной физике наступил кризис концепции элементарности, т.е. что микрочастицы подтверждают идею не атомизма, а восходящего к буддизму бутстрапа, в соответствии с которым каждая частица состоит из всех остальных.

Однако, развив фундаментальные теории элементарных частиц, в частности квантовую хронодинамику, теорию электрослабых взаимодействий, современная физика отстояла «атомизм» (кварки, партонны, преоны, хромоны и др.). Разумеется, современные представления о корпускулярно-волновой природе микрообъектов, синтезирующие атомистические и континуальные свойства материи, значительно превосходят атомистическую концепцию Демокрита, представляющую собой пройденный этап науки. Тем не менее, как весьма метко выразил отношение к современной физике, к атомной теории лауреат Нобелевской премии Р.Фейнман, «если бы в результате какой-то мировой катастрофы все накопленные научные знания оказались бы уничтоженными и к грядущим поколениям живых существ перешла бы только одна фраза, то какое утверждение, составленное из наименьшего количества слов, принесло бы наибольшую информацию? Я считаю, что это — атомная гипотеза<sup>47</sup>. Памятуя, что пепел Хиросимы — это тоже вежа в истории атомизма, следует надеяться, что мировая катастрофа, о которой говорит Фейнман, не произойдет в результате использования людьми «атомной гипотезы».

*Октябрь 1983 г.*



## Несколько слов о первом номере журнала «Вопросы философии»

Провал грандиозного коммунистического эксперимента заставляет по-новому рассматривать всемирную историю, особенно ее аспект, названный Гегелем «иронией истории», ставить вопросы о благих намерениях и объективных результатах, о должном и сущем, идеалах и действительности; искать новые подходы к пониманию природы человека, народов и наций; он напоминает об исторической ответственности лиц, уверовавших в спасительную роль своих идей и вознамерившихся «осчастливить» человечество. Возникают вопросы об источнике «иронии истории», в частности о том, почему возвышенные стремления при попытке их реализации нередко оборачиваются неожиданными негативными (а порой катастрофическими) социальными последствиями, словом, чем объяснить, что «дорога в ад вымощена благими намерениями»? Конкретно, почему коммунистический эксперимент по осуществлению идеала социальной справедливости и установлению братства между людьми потерпел крах?

Можно с уверенностью заявить, что поставленные вопросы и аналогичные им станут предметом основательных исследований многих грядущих поколений. Дело в том, что неудача 70-летнего советского опыта строительства социализма и коммунизма раскрыла, на наш взгляд, один из важнейших аспектов исторического процесса, на который в прошлом мало обращалось внимания, а именно на тот факт, что жизнь людей, народов и государств протекает не только в сфере сущего, но также и в сфере должного (долженствования, смысла, ценности). Лишь на очень низкой ступени развития человек не ведает о должном, живет исключительно в рамках сущего, действительности. С момента же, когда он осознал себя человеком, он стал жить в русле должного, долженствования. Сказанное означает, что сущее и должное, материальное и идеальное или, образно говоря, земное и небесное составляют необходимые формы бытия человека в мире, содержание его жизни. С этой точки зрения человек — не только часть мира, но также существо не от мира сего. Не хлебом единым жив человек...

Полноценная человеческая жизнь, в отличие от животной, предполагает должное, идеал, представление о том, какой *должна быть* жизнь человека, образ бытия людей. Это значит, что жизнь людей, народов и наций приобретает смысл и ценность в зависимости от степени осуществления идеала, должного, будь то аме-

риканская мечта о великом обществе, русская идея соборности или коммунистическая установка — «от каждого по способностям, каждому по потребностям».

Идеал есть совершенство, абсолютное совершенство. В сфере сущего, действительности, мира явлений он неосуществим. Однако человеческая жизнь, лишенная стремления к идеалу, должному, бесцельна, не имеет смысла, ценности. Так одним из идеалов человека была и остается мудрость, но она, по словам Пифагора, который согласно преданию впервые заговорил о мудрости как идеале, доступна лишь богу, удел же людей — стремление, влечение, любовь к мудрости — философия.

Идеал представляет собой сверхчувственный, метафизический аспект жизни и бытия, служит, говоря в духе Аристотеля, необходимой формой (измерением, как принято ныне говорить) сущего, действительности, изменчивого мира вещей.

Из данного понимания идеала следуют весьма важные выводы.

1. Неудачи и провалы на пути его осуществления могут лишь ослабить тяготение к нему, а не сокрушить его. Подлинный, гуманистический идеал несокрушим, он крепче бронзы. Поэтому провал коммунистического эксперимента в бывшем СССР не означает смерти самого идеала социальной справедливости. Он жив и будет так или иначе жить, особенно в России, где «всегда найдется немало людей, недовольных несправедливостью, оценивающих будущее дороже настоящего и готовых слушать любых мечтателей, пророков, а иной раз и властолюбцев, которые знают простые средства искоренения социальных болезней и готовы ради этого на все. Такой народ, и другим его не сделать» (*Лифшиц А.* Способны ли коммунисты проявить политическую осмотрительность? // *Известия.* 1993. 10 июля. № 128. С. 5).

2. Сказанное вместе с тем означает: каков характер народа, его психологический настрой и ценностные ориентации, такова и его историческая судьба. Перефразируя древнего Гераклита, можно даже утверждать, что характер народа — его судьба. Аналогичную мысль высказывает и современный автор: «Этнический характер не только отражает различные исторические условия, в процессе которых он формируется, но и сам творит историю» (*Чертыхин В.Е.* Этнический характер и исторические судьбы России // *Общественные науки и современность.* М., 1996. № 4. С. 79).

3. В отношении идеала, должного надо избегать крайностей, в частности требовать: либо все, либо ничего. Это значит также, что идеал не выводим из явлений сущего, действительности, будь то польза, счастье в смысле материального благополучия или воля к вла-

сти, ее обретение. Ибо идеал на то и идеал, чтобы возвышаться над действительностью, находиться так или иначе вне области сущего, возвышаться над окружающей нас реальностью, хотя верно и то, что идеал не может полностью быть оторванным от действительности. Польза, материальное благополучие и т.п. — явления по своей природе слишком земные, приземленные и ограниченные, чтобы стать всеобщими идеалами, ценностями. Вместе с тем отказ от земных благ, т.е. исключительная ориентация на духовный мир, являясь монашеским идеалом, ведет к отказу от полноценной человеческой жизни.

Во всяком случае, жизнь людей проходила и проходит между указанными крайностями, но, так сказать, с уклоном в ту или иную сторону. Вспоминается Аристотель, первая фраза его «Метафизики». Отражая по преимуществу интеллектуально-духовную ориентацию древних греков, она гласит: «Все люди от природы стремятся к знанию». Современный философ, пожелавший бы передать мешански-меркантильный дух капиталистической эпохи, выразился бы, надо полагать, следующим образом: «Все люди от природы охвачены жадой наживы».

Повторим: польза, нажива не могут быть идеалом, должным, нравственно оправданным состоянием общества. Так же и капитализм, особенно номенклатурно-криминальный капитализм, сложившийся в наши дни в России и других республиках бывшего СССР. Однако более или менее цивилизованный капитализм экономически эффективен. С этим, как говорил Э.Ильенков, ничего не поделаешь. (Впрочем, в современных развитых странах капитализм стал, если можно так сказать, в известной степени социалистическим, т.е. обеспечивающим так или иначе социальную защиту граждан, прав человека и т.п.)

\*\*\*

Рассмотрим так называемую дискуссию по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии» в контексте предложенной концепции идеала. Прежде всего следует сказать, что названная дискуссия представляет собой один из эпизодов коммунистического эксперимента, в частности опыта по принудительному внедрению в сознание советских интеллектуалов антифилософии, т.е. того, что противоречит духу философии, ее идеалу — мудрости и отысканию истины, которые, как известно, возможны лишь в атмосфере борьбы мнений и свободы критики. Излишне на-

помянуть, что в условиях тоталитарной системы борьба мнений и свобода критики в корне исключались. Имела место имитация дискуссии, например при обсуждении книги Г.Ф.Александрова. Поэтому, называя вещи своими именами, приходится говорить о «так называемой» дискуссии.

Излишне напоминать, что в книге Г.Ф.Александрова (да и во всех публикациях советского периода, за редким исключением) история философии была политизирована и сведена к художочной схеме борьбы материализма и идеализма, а также диалектики и метафизики. Однако верхним эшелонам власти, в частности тогдашнему главному (после Сталина) идеологу ВКП(б) А.А.Жданову, этого показалось мало. Решено было философию, чуть ли не с периода античности, полностью превратить в служанку партии. Словом, философии было предложено каждый раз менять свои ориентиры в соответствии с изменяющимися политическими предпочтениями власть предержащих, а также в связи со складывающимися международными отношениями и внутренней ситуацией в стране. Тем самым на философию были возложены внефилософские проблемы, несвойственные ей функции. В отношении же современной западной философии был объявлен идеологический джихад. Иначе говоря, можно было бы удивляться не вырождению философии, которое следовало бы ожидать в суровых условиях тоталитарной системы, а тому, что она вообще выжила.

Обратимся к некоторым выступлениям при обсуждении книги Александрова, а также к фактам, свидетельствующим о том, что не так просто свернуть философию с пути ее назначения и повернуть на путь деградации. Философия, будучи свободной творческой мыслью, не приемлет над собой насилия, принудительного признания за истину внутренне несостоятельного суждения, тезиса, положения. По поводу нелепой ситуации, в которую были поставлены советские философы, метко заметил Я.А.Милнер, раздаются призывы (разумеется, в руководящих инстанциях) смело ставить вопросы, выдвигать спорные положения. Но стоит кому-нибудь сделать это, продолжает он, как на него обрушиваются обвинения в немарксизме. Тем самым «хотят, чтобы спорные вопросы были бесспорными. Но бесспорных спорных вопросов не бывает, как и круглого квадрата, как и железного дерева» (Вопросы философии, 1947. №1. С. 406).

Внимательное изучение материалов по обсуждению (если не сказать по осуждению) книги Александрова показывает, что среди советских философов не было пресловутого единомыслия, обычно приписываемого им. Так, знакомясь с текстом выступления, представленном грузинским историком философии С.Данелия, нетрудно

заметить, что для него история философии есть логическое развитие («филиация») идей. По его словам, «нельзя историю философии подменять рассуждениями не о философии. История философии должна быть историей развития философской мысли». Это значит, что недостаточен перечень взглядов философа, если «мы не укажем логическую связь между этими взглядами, если мы не сообщим ясно и отчетливо, какую проблему унаследовал философ от своего предшественника, как и при помощи каких средств мышления решал он эту проблему, какие противоречия были допущены при этом решении и что сделал следующий мыслитель для снятия этих противоречий» (Там же. С. 347). Диаметрально противоположную концепцию выдвинул З.Я. Белецкий (и В.И.Светлов). Согласно Белецкому, «задача историка-марксиста сводится не к тому, чтобы показать, как двигались философские идеи от одной школы к другой, а к тому, чтобы показать, как и почему возникли в те или иные эпохи определенные идеи и философские учения, какую общественную роль они играли и в чем был их политический и научный смысл» (Там же. С. 319). Исходя из того, что «философия в прошлом меньше всего была поборником чистой истины, она всегда была стражем политики» (Там же. С. 317), Белецкий шел дальше и выдвигал положение, согласно которому философия марксизма как теоретическое выражение коренных интересов трудящихся не может быть продолжением, «синтезом предшествующих философских учений, а их полным, коренным преодолением» (Там же. С. 319). Совершенно очевидно, что критические стрелы Белецкого были направлены против В.И.Ленина, в частности одной из основополагающих его работ «Три источника и три составные части марксизма». По Ленину, учение Маркса «возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма». (М.А.Наумова в своем выступлении не преминула обратить внимание на ревизию Белецким работы Ленина «Три источника...».)

Хотя многие советские философы были вынуждены на словах поддерживать идеологический курс, взятый руководством партии в 40–50-х годах, на деле же большинство преподавателей философии в высших учебных заведениях, а также преобладающая часть сотрудников Института философии АН СССР и соответствующих республиканских учреждений была, можно сказать, больше озадачена, чем вдохновлена постановлениями ЦК ВКП(б) по идеологии, будь то постановление по III тому «Истории философии» или же «О журналах «Звезда» и «Ленинград».

В своем выступлении при обсуждении книги Александрова один из руководителей «философского фронта» В.И.Светлов недвусмысленно заявил, что постановление ЦК ВКП(б) по III тому «Истории философии» (посвященному по преимуществу классической немецкой философии) было «кое-кем» (мы бы сказали «многими») «встречено с внутренним ропотом, с внутренним несогласием» (Вопросы философии, 1947. № 1. С. 65). Призывая покончить с Гегелем, Светлов заявил: «Я уверен, что если бы не было решения о III томе, то всякого, осмелившегося выступить против Гегеля, освистали бы и оплевали...» (Там же). Светлов, бесспорно, прав.

Уместно напомнить, что несогласие многих советских философов с постановлением по III тому «Истории философии» косвенно выявилось при обсуждении книги Александрова, особенно в многочисленных критических выступлениях в адрес В.И.Светлова за его попытку насквозь политизировать философию. Ряд ораторов в своих выступлениях доказывали, что установка Светлова на отказ от достижений «реакционной» классической немецкой философии означает решительный пересмотр сложившейся марксистской концепции истории философии, неприкрытое игнорирование прямых высказываний Маркса и Энгельса относительно философии Гегеля и других немецких мыслителей.

Вот некоторые из характерных выступлений. В.П.Чертков: «В работе Александрова после французской философии рассматривается немецкая философия и это соответствует не только хронологии, но и тому, что немецкая философия является шагом вперед на пути развития. Если же судить по выступлению т.Светлова, то это не так; т.Светлов с этим не согласен» (Там же. С. 78). М.В.Серебряков: «Если же мы будем рассматривать Гегеля только как реакционера и не больше, мы окажемся в очень затруднительном и даже неловком положении. Как в этом случае объяснить, что такие умные, проницательные, гениальные люди, как Маркс и Энгельс, попались в эту хитроумно расставленную ловушку?» (Там же. С. 102). П.А.Шария в своем выступлении попытался нейтрализовать нигде не опубликованное высказывание Сталина (о классической немецкой философии как аристократической реакции на французскую революцию и французский материализм), которое было использовано В.И.Светловым (а также М.В.Эмдиным, М.Г.Митиным и некоторыми другими идеологами) для придания философии всецело классового и партийного характера. Оспаривая этот курс, Шария заключил: «Если согласиться с положениями т. Светлова, то нужно кое-что вычеркнуть из уже изданного первого тома сочинений товарища Сталина относительно

Гегеля, сделать купюры в новом издании произведений Ленина, не говоря уже о сочинениях Маркса и Энгельса» (Там же. С. 168). С аналогичных позиций выступила М.А.Наумова, по словам которой Светлов «выбросил Гегеля в помойную яму» (Там же. С. 172), а также многие другие ораторы.

Симптоматичен и такой факт: в связи с неожиданной для А.А.Жданова защитой Гегеля со стороны многих участников совещания, Жданов констатировал: «Гегель, видимо, больше всех выигрывает в результате этого совещания» (Там же. С. 199). Но дело заключалось не только (и даже не столько) в Гегеле, а в порочной установке на политизацию истории философии, которая, в сущности, означала отрицание какой бы то ни было логики (преемственности) в истории философии, а тем самым и ликвидацию истории философии как науки. Многие советские философы под флагом защиты Гегеля выступили против взятого Ждановым и другими идеологическими жрецами партии курса на полное превращение философии в служанку политики ЦК ВКП(б).

Итак, несмотря на вербальное признание курса на дальнейшую политизацию философии, многие участники совещания по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии» на деле воспротивились этому курсу. Сказанное подтверждается также публикацией уже во 2-м номере «Вопросов философии» статей М.А.Маркова о природе физической реальности и И.И.Шмальгаузена о целостности в биологии. Обсуждение также показало, что за кажущимся единомыслием советских философов скрываются серьезные расхождения в понимании задач истории философии и философии вообще. Первый номер «Вопросов философии», ставший одним из важных исторических документов, заслуживает всестороннего изучения.

В свое время по моей просьбе аспирант Аркадий Захаров, защитивший диссертацию по античной философии, составил именной указатель к 1-му номеру «Вопросов философии». Указатель довольно любопытен. Для меня, как специалиста по античной философии, явилось приятной неожиданностью «близость» древнегреческой философии философам советского периода, точнее говоря, их частые ссылки на ее представителей. За исключением ссылок на основоположников марксизма-ленинизма, упоминания о Платоне, Аристотеле и Демокрите следуют за Гегелем, Кантом и Чернышевским. Много ссылок на Сократа, Гераклита, Фалеса, Эпикура и других греческих мыслителей.

Судя по указателю, неволью складывается впечатление, что русской идеалистической, в том числе религиозно-идеалистической философии не существовало, была лишь западная. Во всяком случае

из всех русских идеалистов всего один раз упоминается Н.Бердяев, да и то только для того, чтобы обругать его в качестве «матерого белоэмигранта» (Там же. С. 180).

В речах многих участников совещания указывалось на склонность советских философов к шараханью из одной крайности в другую. Надо полагать, что указанная черта является особенностью русского (да и российского) менталитета. Иначе трудно объяснить постоянство, с которым эта особенность сохраняется среди основного состава населения России. За примерами далеко ходить не надо. Начиная примерно с 1990 г. на страницах «Вопросов философии» появилось огромное количество публикаций, посвященных представителям русской религиозно-идеалистической философии. Это, конечно, заслуживает одобрения, ибо более чем за 70 предыдущих лет о них мало что было слышно. Признавались лишь Радищев, революционные демократы и еще кое-кто. За прошедшее же десятилетие на страницах журнала о них почти ничего не публиковалось. Получается, что на Руси были одни религиозно-идеалистические мыслители. Надо ли утверждать, что это обстоятельство есть проявление того самого российского менталитета, которое, по словам Д.С.Лихачева, склонно все «доводить до крайностей, до пределов возможного» (Вопросы философии, 1990. № 4. С. 5). Пожелаем же «Вопросам философии» древней мудрости — соблюдения меры во всем.

*Апрель 1997 г.*



## В.Ф.Асмус как историк античной философии

Начну с запомнившегося эпизода. Где-то в конце 1946 года на заседании Ученого совета философского факультета утверждались темы диссертаций и научные руководители аспирантов. Дошла очередь и до меня, аспиранта кафедры истории западноевропейской философии, заведующим которой по совместительству был профессор В.И.Светлов, заместитель министра высшего образования СССР. Так как темой моей будущей диссертации была «Философия Гераклита Эфесского», то один из членов Совета предложил в качестве моего научного руководителя известного антиковеда Валентина Фердинандовича Асмуса. Однако профессор З.Я.Белецкий, который тогда заведовал главенствующей кафедрой факультета — кафедрой диалектического и исторического материализма, отклонил кандидатуру В.Ф.Асмуса как приверженца «меньшевистствующего идеализма».

В гнетущей политической атмосфере тех лет отклонение проф. Белецким кандидатуры В.Ф.Асмуса, не потребовавшее какого-либо обсуждения, было принято. В результате моим научным руководителем стал профессор Марк Петрович Баскин — человек эрудированный, читавший для старшекурсников курс истории социологических учений, но к античной философии имевший отдаленное отношение.

Как известно, трактовка философии и ее истории в бывшем СССР была крайне политизирована. Иначе говоря, на философию распространялся принцип партийности, т.е. требование рассматривать и расценивать расхождения и борьбу философских направлений, а также течений как выражение борьбы классов, столкновение их политических и экономических интересов.

«Партийность философии» стала стандартной формулой, требовавшей от каждого мыслителя прошлого ответа на вопросы о двух сторонах «основного вопроса философии» (что первично, что вторично, а также — познаваем мир или непознаваем), причем независимо от того, задавался ли, так сказать, «подследственный» философ этим «основным вопросом» или нет. Далее выяснялось отношение данного философа к диалектике и метафизике (в марксистском понимании этих терминов), и — само собой разумеется — устанавливалось и его социальное происхождение, классовая или сословная принадлежность.

Сказанное относительно прокрустова ложа «партийности философии» особенно характерно для сталинского периода истории СССР. В постсталинский же период ориентация на «классовость, партий-

ность» философии сохранилась, но уровень ее соблюдения несколько снизился. В 60-е годы раздавались даже отдельные голоса о неприемлемости дихотомии материализм-идеализм в отношении ранней греческой философии. Но эти голоса тонули в общем хоре политизации философии.

Понятно, что в условиях сурового тоталитарного режима в его коммунистической разновидности философия стала, в сущности, служанкой политики партии ВКП(б)-КПСС во всяком случае, нередко она рассматривалась как политика, перенесенная в область общих представлений и понятий.

Отмеченная политизация сказалась и на истории античной философии, хотя в сравнительно меньшей степени, чем на истории последующих веков, особенно новейшего периода всемирной истории. Тем самым даже в период патологического по жестокости сталинского режима у антиковедов имела известная степень свободы в толковании античной философской мысли, разумеется, в рамках упомянутого трафарета (материализм-идеализм, диалектика-метафизика).

Проиллюстрируем это на примере творчества В.Ф.Асмуса.

Творчество это многогранно. Оно охватывает почти всю историю философии (античность, новое и новейшее время), логику, эстетику, литературу и искусство, культурологию. Мы ограничимся лишь трактовкой В.Ф.Асмусом античной философии, основываясь преимущественно на его труде «Античная философия»<sup>48</sup>.

Рассматриваемый труд, предназначенный в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов философских факультетов и отделений университетов, начинается с констатации того факта, что античная философия интенсивно развивалась свыше тысячи лет, с конца VII в. до н.э. вплоть до VI в. н.э. Вместе с тем отмечается, что античная философия представляет собой единое и своеобразное целое, не изолированное от истории мировой философской мысли. В последнем случае речь идет об известном влиянии на формирование древнегреческой науки и философии достижений древневосточных народов, главным образом вавилонян и египтян, в различных областях научного знания и зачатков философии.

Говоря о научных знаниях народов Древнего Востока, В.Ф.Асмус замечает, что эти знания, возникшие из практических нужд, носили характер рецептов (рекомендаций) без «сколько-нибудь детального теоретического и логического обоснования» («Античная философия». С. 4). Напротив, совершенно иное мы наблюдаем у древних греков, отличавшихся исключительной восприимчивостью и многосторон-

ней природной одаренностью, поразительной склонностью к «*обоснованию*» выдвигаемых или используемых положений» (Там же. С. 4–5; см. также с. 20).

Исходя из национального характера древних греков, их любви к борьбе, состязанию, соревнованию (см. С. 9), а также их умственной одаренности, обусловившей динамичность, «чрезвычайную интенсивность и быстроту философского развития» (С. 11), словом, принимая во внимание талант греков и их любовь к борьбе мнений как оптимальному методу постижения истины, В.Ф.Асмус констатирует следующий исторический факт: «И для науки древних греков, и для античной философии характерно обилие почти одновременно возникавших научных гипотез и типов философских учений» (С. 5).

При этом он дает данному факту следующее толкование: «...при рано возникшей острой научной пытливости древние греки могли удовлетворять ее только в тех условиях и границах, которые представляло им слабое развитие техники и почти полное отсутствие эксперимента» (Там же)<sup>49</sup>. Отсюда и основной способ научного исследования, *наблюдение*, а также исключаящие «экспериментальную проверку *аналогия* и *гипотеза*» (Там же). Сказанное представляется более или менее убедительным, когда речь идет о научных гипотезах и аналогиях, но никак не распространяется на обилие философских учений, гипотез и аналогий, будь то древность или современность. Ведь ни одно из них не сумело экспериментально обосновать (доказать, подтвердить) правильность, истинность отстаиваемых идей, концепций. По-видимому, не удовлетворенный социально-экономическим объяснением феномена многообразия научных и философских гипотез и теорий В.Ф.Асмус предлагает также гносеологическое объяснение этому феномену, более близкое, на наш взгляд, к истине. Он пишет: «Так как при разработке гипотезы мысль идет от действия к его причине, а одно и то же действие может вызываться *различными* причинами, то в условиях невозможности экспериментальной проверки в умах различных мыслителей, принадлежащих к высокоодаренному народу, возникали различные гипотезы об одних и тех же явлениях природы» (Там же), а стало быть, и разнообразие типов философского объяснения мира (безотносительно, добавим мы, к «экспериментальной проверке»). Последнее обстоятельство «сделало античную философию школой философского мышления для всех последующих времен» (С. 6).

Обращает на себя внимание раскрытие В.Ф.Асмусом содержания ритуальной формулы — «Древнегреческая философия как идеология рабовладельческого общества» (С. 18–22), предпосланной в качестве Введения ко всей греческой философии.

В отличие от многих советских историков философии и обществоведов, проф. Асмус едва ли не сводит на нет защиту греческими философами классовых интересов рабовладельцев, к числу которых они обычно принадлежали. Автор «Античной философии» пишет, что хотя в области своих общественно-политических, этических и педагогических учений греческие философы выражали интересы господствующего класса, тем не менее в разработке даже этих учений, а особенно «основ философского мировоззрения, древние греки создали учения, высоко поднимающиеся над тесным историческим горизонтом рабовладельческого общества...» (С. 21).

Придерживаясь умеренной марксистской методологии в исследовании развития философских идей и учений, В.Ф.Асмус стремится выйти за рамки этой методологической догмы. Он неоднократно ссылается на исключительную природную одаренность греков, которая обусловила необычайное развитие их культуры, в том числе философии. В.Ф.Асмус отмечает изначальную ориентацию греков на отвлеченные проблемы (в особенности на космологические), наблюдаемую у ранних греческих философов. Говоря о поисках последними «первоначала» всего сущего, он, следуя сложившейся традиции, называет их «материалистами», хотя приводимый им исторический материал свидетельствует об условном характере деления греческих мыслителей до Демокрита и Платона на «материалистов» и «идеалистов». Так, характеризуя воззрения милетских философов, Валентин Фердинандович пишет, что «они понимали первовещество не как мертвую и косную материю, а как вещество, живое в целом и в частях, наделенное душой и движением» (Там же, С. 24; см. также с. 25, 26).

Характеризуя диалектику Гераклита, его учение о всеобщем движении и изменении, а также борьбе противоположностей, В.Ф.Асмус показал, что из факта движения и непрерывного изменения вещей эфесец сделал вывод о противоречивом характере их существования. Сказанное означает, что о каждом движущемся предмете необходимо утверждать, что «он и существует и не существует в одно и то же время» (С. 33).

Как известно, выдвинутый Гераклитом тезис подверг решительной критике Парменид из Элеи, а затем и Аристотель. Первый назвал Гераклита и его последователей «двуголовыми», а второй считал утверждение Гераклита неправомерным, если не абсурдным. Общеизвестно также, что, в противоположность Гераклиту, Парменид выдвинул постулат, согласно которому лишь бытие, истолкованное в аспекте непротиворечивой мысли, является истинным. И не только истинным, но также единым (чуждым множественности), вечным, неподвижным и неизменным. Этот ход мыслей делает Парменида

первым антагонистом диалектики, говоря словами В.Ф.Асмуса (см. там же. С. 47, 50). Однако автор «Античной философии» замечает, что «развитая Парменидом метафизическая характеристика бытия основывалась на недоверии к той картине мира, которая доставлялась чувствами, и на убеждении о превосходстве ума над ощущениями» (С. 48). И хотя добытые на основе чувств и ощущений «мнения» являются недостоверными представлениями (т.е. лишены подлинной истинности), тем не менее они, согласно Пармениду, заслуживают изучения. Неудивительно, что некоторые «физические» воззрения, будь то догадка о том, что Луна лишь отражает свет Солнца, или же его предположение о зависимости наших чувств и нашего ума от нашей физической природы и от состояния наших телесных органов, сыграли большую роль в дальнейшем развитии научных представлений (см. с. 49).

Далее, попытка Парменида установить строгое различие между истиной и мнением означала, согласно В.Ф.Асмусу, проведение греческим философом различия между «знанием совершенно *достоверным* и знанием, о котором можно сказать, что оно... не лишено вероятности, есть лишь *правдоподобное* предположение» (С. 50).

Проф. В.Ф.Асмус считает, что скорее в наше время, чем в какое-либо другое, стала очевидной ценность мысли Парменида о различии между знанием достоверным и знанием всего лишь вероятным. Говоря, что логика и теория познания уже давно выявили огромное значение вероятностного знания для практики и для логического мышления, автор продолжает: «Ни современная наука, ни современная техника, ни современная логика... были бы совершенно невозможны без вероятностного знания и без умозаключений и рассуждений, приводящих в результате к такому знанию» (С. 51). Понятно, что заслуги Парменида в развитии теоретического знания значительны, и поэтому вышесказанное, согласно проф. Асмусу, «трудно согласовать с категорическими утверждениями некоторых исследователей, будто Парменид был сплошным реакционером в науке и в философии» (С. 49).

Верно, Парменид был первым метафизиком, в смысле антиподом диалектики. Однако то же можно сказать о многих последующих философах, особенно о Левкиппе и Демокрите. У Демокрита (и предположительно Левкиппа) получается, что атомы — это то же истинное бытие Парменида, но раздробленное на далее не делимые материальные частицы, виды («идеи»), формы.

Знаменитые апории Зенона Элейского, вскрывшие противоречивость движения и пространства (т.е. их немыслимость), Демокрит, согласно Аристотелю (Мет. 1, 4, 985 а), просто-напросто игнориро-

вал. Проф. Асмус, не соглашаясь с последним, пишет, что «атомисты не ставят вопрос о *причине* движения атомов... движение атомов представляется им *изначальным* свойством атомов. Именно как изначальное оно не требует объяснения причины. Но учение о движении атомов не есть и *произвольное* утверждение философа», так как «теория атомизма возникла... на основании наблюдений и некоторых аналогий», таких, как наблюдения над «способностью некоторых твердых тел сжиматься» (С. 140).

На наш взгляд, эти суждения В.Ф.Асмуса могут быть оспорены: ведь у Зенона речь идет о *мыслимости* движения в непротиворечивых понятиях, а не о том, изначально движение или нет. Вместе с тем мы солидарны с В.Ф.Асмусом в том, что *научная гипотеза* Демокрита позволила *объяснить* возникновение и гибель вещей (а также бесчисленных миров) соединением и распадением бесконечно-множества атомов, движущихся в различных направлениях и различающихся между собой по форме, порядку и положению в пространстве (см. с. 140–142).

В советских академических и учебных пособиях принято было считать Демокрита «атеистом»: «Демокрит решительно восставал против всякой веры в бога... Атеизм Демокрита приводил в бешенство идеалиста Платона... В высказываниях Демокрита звучит презрение и ирония по адресу ученых, молящихся богам»<sup>50</sup>. Во второй половине 50-х годов наряду с утверждением об *атеизме* Демокрита была принята попытка установления связи между теорией познания Демокрита и его представлениями об обществе, а также *признанием* абдеритом *существования бога (богов)*, хотя и не обладающего бессмертием<sup>51</sup>.

Трактовка В.Ф.Асмусом воззрений Демокрита о богах исключает совместимость «атеизма» последнего с признанием им существования бога (богов). «В учении Демокрита о богах, — пишет Асмус, — сочетаются критика традиционной религии, рационализм с пережитками религиозных и магических представлений» (С. 165).

Некоторые антиковеды считают, что древним грекам была неведома идея развития, как, впрочем, и «чувство истории», говоря словами А.Ф.Лосева. Между тем, согласно В.Ф.Асмусу, Демокрит одним из первых высказал идею развития материальной и умственной жизни, причем движущей силой этого развития он объявил нужду и осознание пользы нововведений в жизни общества<sup>52</sup>.

В этике Демокрит придерживался интеллектуалистической позиции. Или, как пишет В.Ф.Асмус, «все дурное, ошибочное в действиях человека Демокрит склонен объяснять недостатками знания: «причи-

на ошибки, — говорит он, — незнание лучшего» (С. 173). И далее: «Интеллектуалистическая этика Демокрита созерцательна... По Демокриту, наибольшего уважения заслуживает невозмутимая мудрость. Невозмутимость для Демокрита — синоним «эвтюмии», «хорошего расположения духа», в котором он видел «цель жизни»» (Там же).

Решая в соответствии со своей интеллектуальной этикой вопрос о соотношении воспитания и природных задатков в формировании личности, Демокрит отдавал приоритет воспитанию. Отсюда и его высказывание: «Больше люди становятся хорошими от упражнения, чем от природы» (С. 171).

Общая оценка учения Демокрита, данная В.Ф.Асмусом, сводится к следующему: «...хотя для Демокрита знание — средство устранения того, что препятствует достижению «хорошего расположения духа» («эвтюмии»), оно еще не есть рычаг преобразования мира. Материализм Демокрита остается материализмом созерцательным» (С. 174).

Действительно, Демокрит не задумывался над преобразованием мира, ограничиваясь лишь достижением «хорошего расположения духа». Однако ему принадлежит открытие атомной гипотезы, значение которой в истории науки и техники невозможно переоценить. Эта гипотеза преобразовала мир в гораздо большей степени, чем многие восстания и политические революции.

С Сократа, точнее с софистов и Сократа, начинается решительная переориентация греческой философии с проблем космогонии и космологии на проблемы антропологические, в том числе этические, эстетические, социально-политические и т.п.

Проф. В.Ф.Асмус указывает на социально-политические предпосылки, а именно на торжество демократических порядков, в условиях которых появились так называемые софисты, платные учителя мудрости, т.е. люди, обучавшие всех желающих, особенно молодежь, различным областям знания, в том числе ораторскому искусству. Хотя софисты различались между собой по политическим и философским воззрениям, тем не менее их объединяло, как пишет В.Ф.Асмус, «утверждение относительности всех человеческих понятий, этических норм и оценок: оно выражено Протагором в его знаменитом положении: «Человек есть мера всех вещей»» (С. 99). Иначе говоря, сколько людей, столько истин. То же можно сказать относительно добра и зла, прекрасного и безобразного. Но ежели все суждения субъективны, т.е. нет никакой объективной истины, справедливости, правовых и нравственных норм, то отсюда с неизбежностью следует, что «все позволено», говоря словами Ф.М.Достоевского. Прогив релятивизма софистов и выступил Сократ.

Как известно, Сократ не оставил письменного наследия. Источниками, из которых мы узнаем о его жизни и учении, являются сочинения его учеников и друзей — Платона и Ксенофонта, его идейных противников (комедиографа Аристофана), а также сообщения более поздних авторов, главным образом Аристотеля. Так как каждый из названных авторов (особенно Платон и Ксенофонт, с одной стороны, а сатирик Аристофан, с другой) по-разному понимали и трактовали учение Сократа, то возникла проблема установления того, чему Сократ учил на самом деле. Из этого факта расхождения в свидетельствах швейцарский исследователь О.Гигон<sup>53</sup> и советский ученый И.Д.Рожанский<sup>54</sup> сделали вывод о неразрешимости «загадки» Сократа, невозможности выяснения того, чему учил древний философ.

В отличие от Гигона и Рожанского, приравнивавших сообщения Платона и Ксенофонта к «сведениям» сатирика Аристофана, В.Ф.Асмус отмечает: «Философия Сократа — не загадка, к которой нельзя подобрать ключи. В изображениях Ксенофонта и Платона может быть обнаружено нечто согласное, общее обоим, что обрисовывает Сократа как историческую личность, как мыслителя и диалектика» (С. 106–107). «Изображение Аристофана ни в коем случае нельзя рассматривать и использовать как свидетельство современника об историческом, реальном Сократе... Выведенный Аристофаном в «Облаках» Сократ — это великолепный комедийный персонаж... Сократ лжет, измышляет, как лгут и измышляют софисты, и, как они, болтает и грезит о явлениях природы» (С. 107). Словом, Аристофан «изобразил Сократа в виде шарлатана-натурфилософа» (С. 175). И если речь идет о сообщениях, которые ведут к историческому Сократу, то это — «ранние диалоги Платона» (С. 108).

Релятивизм софистов побудил (инициировал, как ныне стало модно говорить) Сократа заняться определением понятий, таких, например, как «мужество», «справедливость», «благоразумие», «прекрасное» и т.д. Определение понятия есть установление его сущности. Так определение мужества есть нахождение общего (и объективного) для всех его частных проявлений, обнаружений. Или, как пишет В.Ф.Асмус: «Сократовская диалектика есть усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в ее проявлениях» (С. 111). Если, стало быть, в различных проявлениях мужества имеется нечто тождественное, единое и объективно значимое, то отсюда следует, что «мужество» (как понятие) вовсе не означает, как полагают софисты, условный знак, под которым можно подразумевать что угодно, в том числе трусость, предательство, измену и т.п.



Хотя одна из заслуг Сократа, замечает В.Ф.Асмус, состояла в том, что он «дал толчок к развитию в философии учения об *общем понятии*» (С. 120), тем не менее «его интерес был сосредоточен не на области общей теории диалектики, а в области этики. Диалектика Сократа есть только пропедевтика его этических исследований» (Там же). Автор «Античной философии» считает также, что «мысль Сократа о решающем значении определения понятия для этического поведения человека выражена в диалоге Платона «Протагор» (С. 122–123).

В этом диалоге рассматривается вопрос о том, есть ли в знании сила, способная руководить людьми. Большинство людей считают, что страсть, удовольствие, скорбь, любовь, а чаще страх руководят людьми, а не знание. Сократ же отстаивает тезис, согласно которому никто не делает зла по своеволию, а лишь по неведению. Это значит, что «все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество» (С. 123–124). Указывая на этический рационализм Сократа, В.Ф.Асмус заключает: «Основная черта этики Сократа, тесно связанная с его взглядом на роль понятий, состоит в отождествлении нравственной доблести со *знанием*» (С. 128).

В переориентации философской мысли с космологических проблем на этические, в определении общих понятий (к которым до Сократа лишь «слегка подошел» Демокрит), в предвосхищении того, что впоследствии «Платон и Аристотель описали как двойной путь диалектического процесса — расчленение единого на многое и соединение многого в единое» (С. 122), проф. Асмус усматривает главную заслугу Сократа в истории философской мысли.

От поиска Сократом определения понятий — один шаг до основателя философии понятий, т.е. Платона, согласно которому «сущность» вещи коренится в понятийном всеобщем» (С. 124). Ссылаясь на высказывания Аристотеля, проф. Асмус отмечает, что Платон приписал «общему и определениям обособленное от чувственных вещей существование» (С. 125). Тем самым Платон придал понятиям («идеям») самое самостоятельное бытие, существование. Ясно, что идеализм Платона — закономерный результат развития философской мысли в условиях афинской демократии, которая в период жизни и деятельности Платона переживала острый кризис.

Платон — одна из самых великих фигур на небосклоне мирового созвездия мыслителей. Он был и остался одинаково влиятелен и в своей правоте, и в своих заблуждениях. Проф. В.Ф.Асмус посвятил Платону отдельное исследование, названное «Платон» (М., 1969).

В рассматриваемой работе В.Ф.Асмус отводит Платону большую главу. И не только Платону, но и Аристотелю. Оба правомерно занимают центральное положение в книге «Античная философия». Им отведено более трети этого труда. Но вот незадача: Платон и Аристотель — идеалисты, идеологические противники материализма, а тем самым (в историко-философском отношении) — недруги марксизма-ленинизма, пусть и отдаленные по времени.

Хоть Платон и Аристотель — «творцы реакционных доктрин идеализма» (С. 176), тем не менее их творчество выходит далеко за рамки как их идеализма, так и самой античности. Или, как пишет В.Ф.Асмус, «огромная одаренность, всесторонний охват изучаемых предметов, глубина разработки делают учения Платона и Аристотеля источником влияния, далеко выходящего за рамки общества, в котором оба они жили и действовали. Этим объясняется значительное внимание, которое уделено обоим в настоящей книге» (Там же).

Даже непоколебимо правоверного приверженца философского материализма не может не поражать глубина мысли Платона — этого философа понятий, виртуоза их диалектики, достигшего высот отвлеченного мышления, которые и поныне остаются непревзойденными. Платон — философ и писатель, идеалист и несравненный стилист. Он же — моралист и мечтатель, родоначальник всех последующих социальных утопий. Отсюда и привлекательность древнего философа, который всегда остается современным для всех мыслящих людей, особенно для столь разностороннего философа и ученого, а также крупного логика — В.Ф.Асмуса.

Платон выдвинул и отстаивал тезис, согласно которому умопостижимый мир «идей» («видов», «образцов») более реален, подлинно-истинен, чем мир чувственно-воспринимаемых вещей. С платоновским тезисом не обязательно соглашаться, но бесспорен тот факт, что никто на свете не ощущал, не видел общее и существенное в вещах, т.е. то единое, что их объединяет. Например, никто чувственно не воспринимает (но постигает умом, мыслью) то общее, что делает все многообразие треугольников «треугольником вообще», понятием «треугольник», парадигмой («идеей») треугольника. Общее (существенное) в вещах не менее (если не более) присуще миру, чем чувственно воспринимаемые вещи. Стало быть, идеализм (в смысле признания приоритета умопостижимого аспекта действительности) столь же правомерен, как и материализм. Сказанное вытекает из трактовок проф. В.Ф.Асмусом учения великого Платона.

Не касаясь биографических сведений о Платоне, периодизации его сочинений и т.п., которые даны в рассматриваемой книге, отметим следующее: один из главных пунктов, на котором сосредото-

вает свое внимание проф. Асмус, — это положение о том, что в учении Платона мир идей и мир вещей составляют единство. Иначе говоря, В.Ф.Асмус оспаривает распространенное среди значительной части историков философии представление о дуализме Платона, оторванности мира идей от мира вещей. Это положение отстаивается В.Ф.Асмусом и в названной монографии («Платон»), и в рассматриваемой главе «Античной философии», посвященной Платону.

Вводя читателя в сложную, но вместе с тем оригинальную теоретическую лабораторию Платона, В.Ф.Асмус отмечает, прежде всего, что «идея» (эйдос), «вид», «образец» (например, идея прекрасного) есть «сверхчувственное *бытие*, постигаемое одним только разумом; иными словами, прекрасное — *сверхчувственная причина и образец* всех вещей, называемых прекрасными в чувственном мире, безусловный источник их реальности в той мере, в какой она для них возможна» (С. 187). Сказанное означает, что «идеи» Платона — не абстракции, не формы человеческого сознания, а объективные сущности, созерцаемые человеческим умом (душой). «Идеи» как царство подлинного бытия первичны по отношению к миру чувственно воспринимаемых вещей.

Несмотря на глубокое отличие «идей», особенно «идеи» блага (бога), от обнимаемых ими чувственных вещей, это обстоятельство не означает «дуализма обоих миров» (С. 192). Дело в том, что мир чувственных вещей не отсечен от мира «идей»: первый «причастен» второму. Мир «идей», по Платону, противостоит миру «небытия», т.е. «материи», в рамках единства противоположностей, в котором мир «идей» составляет первичное и активное начало по отношению к сфере «материи» как начала пассивного. Чувственный мир вещей занимает «среднее» положение между сферами «идей» и «материи», т.е. каждая чувственная вещь «причастна» и к той, и к другой сфере. Вследствие этой «причастности» каждая вещь, с одной стороны, представляет собой пусть несовершенное и искаженное, но все же отображение идеи или ее подобия, а с другой — она имеет отношение к «материи» как необходимому условию пространственного обособления множества вещей и беспредельной делимости; «материя» является также «кормилицей» и «восприемницей» всякого возникновение и становления (см. там же. С. 192–193).

Заключая, проф. Асмус пишет: «Мир чувственных вещей... есть область *становления, генезиса, бывания*. Мир этот со-причастен бытию и небытию, совмещает в себе *противоположные* определения *сущего и не-сущего*» (С. 194). Предметы чувственного мира совмещают противоположные качества не случайно, а необходимым образом.

Однако следует иметь в виду, что, по Платону, противоположности могут существовать и совмещаться «только для *мнения*, только для *нижней* части души, направленной на познание чувственных предметов. Напротив, для *разумной* части души, направленной на познание истинно-сущих «видов», или «идей», верховным законом будет закон, запрещающий мыслить совмещение противоположных утверждений об одном и том же предмете» (С. 218–219). Тем не менее противоречия в мыслях, возникающие при известных условиях, есть, по Платону, ценный *стимул* для познания и исследования. Иначе говоря, «платоновское понимание противоречия отнюдь не есть «логика противоречия»... Противоречие, по Платону, — чисто отрицательное условие познавательной деятельности. Оно не столько раскрывает *содержание* усматриваемой истины, сколько есть «сигнал бедствия», заставляющий мысль отворотиться *от мнимого* знания и обратиться к знанию истинному» (С. 220).

Нетрудно заметить, что в разгоревшихся в 60-х и 70-х годах в советских философских кругах жарких спорах о соотношении так называемой диалектической логики и формальной позиция В.Ф.Асмуса сводилась к защите последней. Допустимость противоречия в суждениях, предлагаемых «диалектической логикой», говоря в духе Платона (и Асмуса), является «сигналом бедствия», признаком, указывающим «не на обладание истиной, а, напротив, на пребывание в сфере мнения, заблуждения, неистинного» (Там же). Итак, совмещение противоположностей в истинно-сущем не означает, по Платону, допустимости противоречия в суждениях о нем.

В.Ф.Асмус показывает, что то, что порой называется иррационализмом, или мистикой (допущение противоречия в мышлении) Платона, не является таковым на деле. То же можно сказать относительно так называемого дуализма древнего философа. Для Платона мир (истинно-сущее и сам чувственный мир, объемлемый «душой мира») представляет диалектическое единство противоположностей сущего и несущего, бытия и небытия, тождественного и нетождественного (иного), неизменного и изменчивого, неподвижного и движущегося, единого и многого. По Платону, истинно-сущая природа «совмещает в себе единство и двойственность: она есть и неизменное, тождественное себе *бытие* и одновременно отличное от него *подобие* этого бытия в изменчивом, нетождественном мире вещей. Как отличающаяся от бытия «кормилица происхождения» она есть *небытие*, но как присущая бытию есть *сущее* небытие. Тождественное себе бытие — «идея», начало *идеальное*; «иное», или вечно сущее пространство, — начало *телесное* (С. 227–228). В рассматриваемой главе особый ин-

терес представляют страницы, в которых отмечается, что в диалогах «Парменид», «Софист» и «Филеб» Платон подверг суровой критике выработанное им самим учение об идеях (см. с. 228). Тем самым Платон предвосхитил знаменитые возражения, которые его ученик Аристотель высказал впоследствии против платоновской теории идей (эйдосов).

Историков философии всегда озадачивал тот факт, что Аристотель ни в одном из своих сочинений не указывает на критику Платоном его собственной теории идей, в частности умалчивает о доводе «третьего человека», который содержится в диалогах «Парменид», а также «Государство» и «Тимей». Между тем этому доводу Аристотель придавал особое значение. Поскольку он не указывал на соавторство Платона, получается, что Аристотель «совершил плагиат». «Но такое заключение, — продолжает В.Ф.Асмус, — противоречит нравственному облику Аристотеля» (С. 232). Он полагал, что умолчание Аристотеля о платоновской самокритике объясняется «небрежностью, встречающейся порой у самого Аристотеля» (С. 233).

Согласно проф. В.Ф.Асмусу, Аристотель вовсе не оспаривал выдающегося открытия, сделанного Сократом и Платоном, а именно — идеального как сферы действительности, не менее (а, по Платону, более) реальной, чем чувственно воспринимаемые вещи. Но Аристотель решительно отказывался признавать тезис Платона и его сторонников об объективном существовании мира «идей». Если «идеи», утверждал Стагирит, выражают сущность вещей, их смысл и назначение, то невозможно, «чтобы врозь находились сущность и то, сущностью чего она является» (Мет., XIII, 5, 1079 б).

Для Аристотеля, по В.Ф.Асмусу, непосредственная сущность чувственных вещей заключается в них самих, т.е. в каждом из них. Автор считает, что «на пороге теоретической философии Аристотеля мы встречаем введенное им понятие *субстанции*... Субстанцией в смысле Аристотеля может *быть только единичное бытие*» (С. 273).

Так как выдвинутое положение было (и остается) предметом расхождений среди антиковедов<sup>55</sup>, В.Ф.Асмус разъясняет (впрочем, на свойственном немецкому менталитету весьма отвлеченном уровне): «Для понимания дальнейшего аристотелевского развития учения о единичном, или субстанциальном, бытии необходимо помнить, что, ведя свой анализ независимого объективного бытия, Аристотель неуклонно имеет в виду это бытие *как предмет познания, протекающего в понятиях*. Другими словами, он полагает, что существующее само по себе и потому совсем независимое от сознания человека *бытие уже стало* предметом познания, *уже породило понятие* о бытии и есть в

этом смысле уже бытие *как предмет понятия*. Если не учесть это, то учение Аристотеля о бытии может показаться более идеалистическим, чем оно есть на деле» (Там же).

Говоря об отличии идеализма Аристотеля от идеализма его учителя, проф. В.Ф.Асмус пишет: «...объективный идеализм Аристотеля имеет *более рационалистический* характер. Высшее бестелесное бытие Платона — «идея» *блага*, представляющая идеализм Платона в этическом свете; высшее бестелесное бытие Аристотеля — «ум». Бог Аристотеля — как бы идеальный величайший и совершеннейший *философ*, созерцающий свое познание и мышление, чистый *теоретик*» (С. 288).

Для объяснения столь необычайного уровня развития философского мышления, какое наблюдается у Аристотеля (да и у его предшественников), проф. В.Ф.Асмус в то время вынужден был прибегнуть к избитому стереотипу — ссылке на рабовладельческое общество. Но он более близок к истине, когда, причем неоднократно, ссылается на одаренность греков как на источник их невероятных для того (и не только того) времени достижений в сфере теоретической мысли, искусства и науки. В отличие от, если можно так выразиться, «заземленных» римлян, древние греки выглядели витающими в облаках идеалистами. Римляне — «натуралисты»: они любили цирк, где происходили настоящие бои (и даже сражения) людей и зверей (не говоря уже о поединке гладиаторов) и где проливалась настоящая кровь. Греки — «виртуалисты», говоря в современных терминах: они предпочитали театр, на сцене которого совершались «виртуальные» (воображаемые) драмы, трагедии и комедии.

Аристотель — сын своего народа, среди которого зародилась и расцвела специфическая область знания, получившая у него название «философия». Для греков знание являлось ценностью само по себе, т.е. безотносительно к какой-либо пользе. Надо полагать, что неслучайно «Метафизика» Аристотеля начинается со слов: «Все люди от природы стремятся к знанию». (В наш капиталистический век более подходит формула: «Все люди (во всяком случае большинство) стремятся к наживе».)

Если исключить из «Античной философии» эпизодические ссылки автора на пресловутое «рабовладельческое общество» — этот универсальный «ключ» ко всем «тайнам» античности, то нетрудно заметить стремление автора к адекватной и основательной трактовке древнегреческой философии, особенно учения Аристотеля. Складывается впечатление, что В.Ф.Асмусу наиболее близок по духу Стагирит, отличавшийся трезво-научным складом мышления, энциклопедично-

стью знаний и обстоятельностью, не говоря уже о его роли как родоначальника науки логики, т.е. области знания, в которой Валентин Фердинандович был (и остался) выдающимся специалистом.

Как известно, Аристотель в вопросе о рабстве не вышел за рамки предрассудков своей эпохи: он считал, что «варвары» (во всяком случае большинство из них), т.е. не эллины, «по природе» (генетически, как принято ныне говорить) рабы, а эллины, за некоторым исключением, «по природе» свободны. Впрочем, необходимость рабства с хозяйственной точки зрения Аристотель оправдывал также отсутствием соответствующих технических устройств (автоматов), которые заменили бы труд рабов. В этой связи В.Ф.Асмус, пересказывая мысль (мечту) Стагирита, пишет: «Если бы каждый инструмент мог выполнить свойственную ему работу сам или по данному ему приказанию, либо даже его предвосхищая, если бы, например, ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, то тогда архитекторы не нуждались бы в «рабочих», а господам не были бы нужны рабы» (С. 380).

В своем «идеальном» государстве Платон отвергал право на частную собственность как для правителей, так и для стражей, охранителей государства от внешних и внутренних врагов. Согласно Платону, частная собственность (особенно для названных важнейших сословий в государстве) служит источником непомерного усиления эгоизма людей и вызывает расслоение общества на богатых и бедных, а также другие социальные неурядицы и беды. Аристотель, как известно, придерживался иного взгляда на проблему собственности. «Вразрез с Платоном, который оспаривал право на *личное* владение для стражей-воинов и даже выдвинул проект общности для них жен и детей, Аристотель выступает как сторонник индивидуальной *частной собственности*», — читаем мы у автора «Античной философии» (С. 383). И далее: «Обычно спокойный и уравновешенный, он (Аристотель. — Ф.К.), говоря о собственности, поднимается до настоящего воодушевления. “Трудно выразить словами, — говорит он, — сколько наслаждения в сознании, что нечто тебе принадлежит...”» (Там же).

По Аристотелю, эгоизм как любовь к себе — явление нормальное, внедренное в нас самой природой. Ненормально — чрезмерная любовь к себе. Сообразно с этим Стагирит говорил о необходимости совмещения общей и частной собственности, но с приоритетом последней. «Собственность должна быть общей только в относительном смысле, а в абсолютном же она должна быть частной» (Политика, II, 2, 1263 а 26–27). Комментируя это высказывание Аристотеля, В.Ф.Асмус замечает: «...Аристотель восхваляет результаты такого раз-

деления: когда пользование собственностью будет поделено между отдельными лицами, утверждает он, исчезнут среди них взаимные нарекания, и наоборот, получится большой выигрыш, «так как каждый будет с усердием относиться к тому, что ему принадлежит» (С. 384). В отношении частной собственности и государства у Аристотеля встречаются высказывания, которые вызвали прямые аналогии с небрежным, беззаботным и беспечным («бесхозным», говоря в терминах советских времен) отношением к «общественной» (государственной) собственности. Согласно Аристотелю, «люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им: менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого» (Политика, II, 1, 1261 b 35). Подвергая критике идеи Платона о необходимости создания чрезмерного единства в государстве, в частности обеспечения единомыслия граждан, Аристотель приходит к выводу о том, что «следует требовать относительного, а не абсолютного единства... государства. Если это единство зайдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено; если даже этого не случится, все-таки государство на пути к своему уничтожению станет государством худшим, все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм — одним тактом» (Там же, 1263 b 30—35). (Невольно хочется назвать Аристотеля пророком, предвидевшим распад государственного (тоталитарного) строя, в котором «единство зашло слишком далеко» и в котором, образно говоря, симфония заменилась унисоном, а ритм — одним тактом.)

Понятно, что эти «пассажи» (чтобы не сказать «выпады») Аристотеля против политического режима, напоминающего своим «нерушимым единством» бывший СССР, не прошли бы мимо бдительного ока цензора. Надо полагать, что проф. В.Ф.Асмус — человек степенный, да к тому же в свое время причисленный к «меньшевистствующим идеалистам», — опустил злободневно звучащие тексты древнего философа, дабы, что называется, не дразнить гусей, т.е. чтобы не обременять идеологические охранные органы излишней заботой об «обучении» ученых.

По сложившимся в советские (административно-директивные) времена порядкам, почти в любых книгах по общественным наукам (а подчас и по естественным и техническим), особенно в учебных пособиях, полагалось подвергать критике современных «буржуазных идеологов», а также ссылаться на те или иные выступления очередного генерального секретаря КПСС. В рассматриваемом труде ссылки на генсека нет, но изредка критика в адрес представителей «буржуазной науки» встречается, например, когда



речь идет о «среднем элементе» в учении Аристотеля об обществе (или государстве). Одним из объектов критики стала здесь концепция Августа Онкена.

Манера критики Онкена столь не гармонирует с *общей* спокойной и степенной тональностью рассматриваемого труда; резкость тона настолько не соотнобразуется с обликом серьезного, солидного и в высшей степени интеллигентного ученого, каким был и остался в сознании научной общественности и широкого круга читателей бывшего СССР и нынешнего СНГ В.Ф.Асмус, что невольно возникает подозрение, а не принудили ли начальники издательства «Высшая школа» проф. Асмуса поискать в своем архиве какого-либо «буржуазного апологета капитализма» в качестве, так сказать, фигуры для битья. По-видимому, таким объектом для «разноса» и оказался Онкен, писавший аж в 1902 году, однако названный «современным». Впрочем, надо заметить, что в советские времена читающая публика расценивала подобные «выпады» как ритуально-дежурные, а потому не придавала им сколько-нибудь серьезного значения.

Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что проф. Асмус одобрительно отзывается, причем неоднократно, о западных («буржуазных») антиковедах, например о Виламовице-Мёллендорфе (буквально через две страницы после «остракизма» Онкена), а также и о других, западных и русских дореволюционных философах и антиковедах (Гегеле, Целлере, Риттере, Арниме, А.И.Гилярове, А.Ф.Лосеве, В.Я.Железнове, Кьяпелли и др.). Дело в том, что, в отличие от ученых, занятых проблемами современности, на которых принцип «партийности науки» распространялся в обязательном порядке, для антиковедов, как уже говорилось, этот принцип был не столь обязательным.

Вернемся, однако, к злободневной проблеме «среднего элемента» у Аристотеля, ограничившись его некоторыми высказываниями и трактовкой их Асмусом. «Термин «средний» означает в устах Аристотеля только средний размер имущественного состояния... Именно среднее состояние, и только оно, может благоприятствовать цели государства... <состоящей> в счастливой и прекрасной жизни и деятельности (см.: Политика, III, 5,1280539—1281 b 2). Ни самые богатые из свободных, ни самые бедные не способны вести государство к этой цели» (С. 395).

Аристотель не додумался до такого понятия, как «экспроприация экспроприаторов», тем не менее он позаботился о том, чтобы его правильно поняли и люди не затевали такие акции, как распределение имущества богатых среди бедных. «И это «среднее» состояние, —

продолжает Асмус комментировать Аристотеля, — ни в коем случае не может быть достигнуто путем экспроприации богатых бедными и посредством разделения имущества богачей. «Разве справедливо будет, — спрашивает Аристотель, — если бедные, опираясь на то, что их большинство, начнут делить между собой состояние богатых?.. Что же в таком случае подойдет под понятие крайней несправедливости?»» (Там же, III, 6, 1281 b 14–26). (Живи Аристотель в первые годы большевистской власти, вряд ли бы он одобрил практику комбедов, которые как раз и были заняты экспроприацией деревенских «богачей», кулаков и так называемых зажиточных посредством разделения имущества последних среди бедных, подчас лентяев и бездельников.)

Разумеется, не одно и то же — «средний элемент» в Древней Греции и «третье сословие» в Западной Европе Нового времени или «средний класс» в современных странах с рыночной экономикой. Тем не менее трудно оспорить наличие точек соприкосновения (стыковки, как ныне принято говорить) между ними. В самом деле, «средний элемент» (сословие, класс) обеспечивает стабильность в государстве, на чем и акцентирует внимание Аристотель. Да и сам В.Ф.Асмус одобрительно ссылается на суждения Стагирита: «Аристотель находит, что государство, состоящее из «средних» людей, будет иметь и наилучший государственный строй, а составляющие его граждане будут в наибольшей безопасности. Они не стремятся к чужому добру, как бедняки, а другие люди не посягают на то, что этим «средним» принадлежит» (С. 396).

Как известно, Аристотель наилучшим политическим строем считал полицию, именно потому, что при этом строе «власть находится в руках «среднего элемента» общества» (С. 397). По Аристотелю, власть нельзя доверять ни чрезмерно богатым, ни крайне бедным: «Люди первой категории чаще всего становятся наглецами и крупными мерзавцами; люди второй категории — подлецами и мелкими мерзавцами... В результате вместо государства из свободных людей получается государство, состоящее из господ и рабов, или государство, где одни полны зависти, другие — презрения» (С. 398).

Проблема среднего имущественного класса приобрела исключительную актуальность в наши дни, особенно в России и других странах СНГ. Средний класс, обеспечивая стабильность (относительную гармонию) в обществе, является главным условием строительства гражданского общества, т.е. сферы самопроявления свободы граждан по созданию ассоциаций и организаций (экономических, культурных, национальных, религиозных и т.п.), которые независимы от государства, но взаимодействуют с ним.

«Античная философия» В.Ф.Асмуса является одной из лучших работ по древней философии, написанных за весь период существования Советского Союза. Отличительные ее особенности — это ориентация автора на объективную, непредвзятую трактовку философских учений, стремление максимально опереться на первоисточники, на высказывания и суждения самих древних авторов. Капитальный труд В.Ф.Асмуса, за исключением некоторых второстепенных моментов, не утратил своей ценности и в наши дни. В суровых условиях тоталитарного режима Валентин Фердинандович Асмус оставался верен науке, ее строгости и достоинству.

*2001 г.*

## Аристотелевские чтения: впечатления и заметки

Начну с краткой предыстории. В разгар застоя, летом 1978 года, после обращений в различные командно-административные инстанции (прежде всего сыскные и карательные), оформления большого количества бумаг и предоставления фотографий собственной личности, после различного рода согласований и дачи письменного обязательства (работнику ЦК КПСС) сохранять «достоинство» советского человека за рубежом, я удостоился великой чести — представлять Академию наук СССР на Всемирном конгрессе в Салониках, посвященном 2300-летию со дня смерти Аристотеля.

Признаюсь, свое письменное обязательство я все-таки нарушил. Так, согласно предписанию, по прибытии в Афины и до вылета самолета в Салоники я должен был находиться в здании советского посольства в Афинах. Однако встретивший меня на аэровокзале представитель советского посольства заявил, что в посольстве «мест нет». Мне ничего не оставалось, как попросить у него разрешения побыть некоторое время у своих родственников, с чем он, спешивший, по-видимому, на пляж, охотно согласился. Излишне говорить, что инструкция запрещала останавливаться у родственников и знакомых.

Однако, как говорится, нет худа без добра. Когда я возвратился с конгресса, мои коллеги из Тбилисского государственного университета, не сумевшие своевременно оформить многочисленные бумаги (в частности, 24 фотографии, требуемые от лиц, проживающих в союзных республиках), попросили рассказать им о том, что происходило в Салониках. Аналогичное пожелание высказали и мои земляки-цалкинцы. Так возникла идея провести научную конференцию, посвященную как Аристотелю, так и вообще проблемам древнегреческой философии.

В I научной конференции, состоявшейся в сентябре 1978 года в городе Цалка (Грузинская ССР), приняли участие ученые Тбилисского университета и Института философии АН Грузинской ССР, а также представители журнала «Вопросы философии». Последующие конференции по проблемам древнегреческой философии, получившие название «Аристотелевские чтения», стали регулярно проводиться в городах Цалка и Тбилиси и приобрели всесоюзный характер, ибо на них были представлены философы и ученые со всех концов Советского Союза.

Здесь нет возможности, да и необходимости излагать все проблемы, которые рассматривались на Аристотелевских чтениях. Имея в виду, что многие из этих проблем так или иначе освещались в обзор-

рах, опубликованных на страницах журналов «Вопросы философии» (1979, № 3; 1982, № 8; 1985, № 7), «Философские науки» (1985, № 10), «Філософська думка» (1988, № 2), а также в ряде номеров выходящего на немецком языке ежегодника «Deologica» (Jena-Tbilissi), есть смысл остановиться лишь на двух-трех проблемах, которые, на мой взгляд, явились главными и вызвали оживленный обмен мнениями участников конференции.

Автор этих строк уже на I научной конференции обратил внимание на «единство противоположностей» древневосточной (особенно древнеиудейской) и древнегреческой культуры, своеобразный сплав которых составил важнейший элемент новоевропейской культуры. Судя по культуре новоевропейских народов, в том числе русского, названное «единство противоположностей» было и остается динамичным, подвижным и обновляющимся. Достаточно сказать, что средневековое христианское мирозерцание, пришедшее на смену греко-римскому, сменилось в свою очередь эпохой Возрождения, для которой характерными являются некоторые существенные черты античного мировоззрения, например положительное отношение к естеству человека, к его телесно-духовной природе.

Складывается впечатление, что «единство и борьба противоположностей» древневосточных, в частности иудейско-христианских и древнегреческих принципов, имеют место и поныне. Впрочем, этот вопрос заслуживает самостоятельного рассмотрения. Здесь же отметим следующее: для Древнего Востока характерны пророки, религия и мифы, а для Древней Греции — мыслители, философия и ориентация на логос-разум. Кроме того, художественно обработанная и в значительной степени рационализированная греческая мифология, с которой мы обычно имеем дело, представляет собой скорее вид художественного творчества (сказки), чем мифологию в собственном смысле слова.

Говоря же о мифах, мы имеем в виду прежде всего так называемые универсальные мифы (о золотом веке, островах блаженных, рае и т.п.). Эти мифы, коренясь в глубине человеческого сердца, возникают из его велений и упований. Сами же веления и мечты выходят за пределы естественного. Допущение же возможности сверхъестественного, более того, признание необходимости чуда в качестве того, что должно быть, — один из главных признаков универсальных мифов и связанного с ними религиозно-мифического восприятия мира. Названные мифы выражают извечное стремление человека преодолеть рамки действительности, разрешить вселенскую драму — фундаментальные антиномии бытия и самой человеческой жизни. Миф,

ориентированный на коренное преобразование природы человека, а также на гармонизацию общества и окружающей действительности, потенциально революционен: овладев массами, он становится материальной силой, хотя миф как таковой представляет собой преодоление действительности в фантазии и с помощью фантазии.

Как известно, древние греки были жизнелюбивым народом. И это — вопреки горестям жизни, с которыми они сталкивались. Оживляя (и в этом смысле обожествляя) природу, греки называли мир «космосом», упорядоченным строем вещей.

Такого рода мифопоэтическое восприятие мира ориентировало главным образом на решение проблемы о том, какова действительность сама по себе, что лежит в ее основе, а не о том, какой она должна быть с точки зрения человеческих надежд и стремлений. В подобном подходе к действительности и заключается созерцательность (теорийность) греков, их «объективизм» в отличие от активизма и субъективизма приверженцев иудейско-христианского мировосприятия.

Общеизвестно, что первые греческие мыслители были заняты поисками первоначала (архе) всего сущего, а Парменид, открыв на этом пути «чистый разум», сформулировал онтологическую проблему, поставил вопрос о бытии как вопрос о том, что есть. С этой точки зрения бытие (то есть то, что есть) вечно: оно не возникает и не исчезает. Отсюда также глубоко рационалистическая идея о невозможности чуда в смысле возникновения чего-то из ничего или же превращения нечего в ничто.

Рационализм греков, связанный с их представлениями о невозможности сверхъестественного и о космосе как упорядоченном строе вещей, привел к недооценке ими, в частности Аристотелем, так называемого бессознательного фактора в истории общественной жизни и в поведении самого человеческого индивида. Столкнувшись с феноменом бессознательного в человеке, Аристотель отвернулся от этой — не совсем понятной греческому гению — «бездны». Стоики пошли дальше, отрицая бессознательное (как и вообще недоступное разуму — иррациональное) в принципе — как в мире, так и в человеке. Словом, можно сказать, что у греков были преувеличенные представления о господстве в мире меры и гармонии.

Оспаривая тезис о «чрезмерном рационализме» греков, Ц.Г.Арзаканян, выступивший на I научной конференции, отметил, что древнегреческие мыслители сумели, причем впервые во всемирной истории, на достаточно высоком уровне концептуализировать (синтезировать) философские, этические, эстетические и другие представления. Тем самым они открыли новый вид умственной ак-

тивности — способность оперировать не только фактами, но и понятиями, то есть мыслить теоретически. И Аристотель является наиболее типичным выразителем этого явления. По мнению Ц.Г.Арзаканяна, рационализм, основанный на хорошо эксплицированном (объяснимом, развернутом) логическом мышлении, является наиболее действенной, «энергичной» и плодотворной формой умственной активности человека во все эпохи и у всех народов.

Проблема соотношения культур Запада и Востока стала предметом дискуссий и на II научной конференции, состоявшейся в 1981 году.

Бесспорно, установка греков на верховенство человеческого разума имела своим результатом умственную (логическую) и нравственную дисциплину, в которой заключается одна из главных причин успеха европейской культуры. Тем не менее это обстоятельство вовсе не удерживает приверженцев восточной культуры от критики западной. Как отмечалось в ряде докладов на II научной конференции, критики европейской культуры, восходя к ее истокам, усматривают «первородный» грех европейской культуры, ее ложное основание — в греческом логосе-разуме, который в конечном счете снял с природы ореол «божественного творения» и ориентировал духовные силы западного человека на овладение явлениями и силами природы, на развитие науки и техники и создание машинной цивилизации. Сказанное означает также, что рационализм греческой философии и в особенности установка на утилитарные цели, столь свойственные новоевропейской культуре, привели к абстрагированию от истинных запросов человека и к утрате гармонии между человеком и природой. Кроме того, европейская (в особенности новоевропейская) культура, полагаясь на «всесилие науки», лишила человека способности к спокойной жизни и дара примирения с судьбой.

В связи с дискуссией на II научной конференции вокруг проблем соотношения культур Запада и Востока А.Н.Чанышев выдвинул тезис, согласно которому греческие философы, в том числе Аристотель, уступали восточным мудрецам (пророкам) по глубине проникновения в сущность бытия и самой жизни. По словам А.Н.Чанышева, Аристотель, как и Парменид, отрицая ничто (небытие), вынужден был признать существование ничто (ибо отрицание ничто все делает ничем), хотя и под маской потенциальности. Тем самым в учении о сущем Аристотель невольно показал, что мир — это нечто большее, чем то, что способна схватить основанная на логосе (логике) философская мысль. Отсюда и вывод: диалектику бытия, которую не в силах был постичь греческий логос, по-своему неплохо улавливала восточная мудрость, умевшая примирить непримиримое и согласовать несогласуемое, в частности соединить общее и индивидуальное.

Хотелось бы, конечно, получить более конкретный ответ на вопрос об успешном решении восточными пророками загадок жизни и бытия, в части «примирения» противоположностей общего и частного, коллективного и индивидуального. Известно, что развитие древневосточных обществ шло под знаком преобладания общего над индивидуальным, в частности под знаком приоритета государства и государственной собственности. По мнению специалистов, ведущая роль государственной (царской) собственности и служилого (бюрократического и военного) сословия «глубоко отличают древний и средневековый Восток от римской античности (и, пожалуй, от европейского средневековья)»<sup>56</sup>. Крупное централизованное хозяйство, основанное на государственной собственности, «велось коллективно, рабочими отрядами под руководством и наблюдением специальных чиновников-надзирателей, урожай поступал в государственные склады и оттуда выдавался в виде довольствия как рабочему персоналу, так и вышестоящему слою царских служащих»<sup>57</sup>. Однако «в Вавилонии после падения III династии Ура централизованное государственное хозяйство исчезло (видимо... оно отчетливо выявило свою нерентабельность, обусловленную использованием в нем малоинтересованных в результатах своей работы работников, необходимостью больших непроизводительных затрат на надзор и управление). В практику внедрилась обработка царского земельного фонда путем раздачи наделов самостоятельно хозяйствующим царским работникам (мушкенау)»<sup>58</sup>. Наблюдая на пороге XXI века довольно сходные процессы в собственном отечестве, невольно задумываешься. Приходится сомневаться и в заверениях А.Н.Чанышева в том, что восточные пророки верно уловили диалектику бытия и навсегда разрешили антиномию общего и частного, государственного и индивидуального.

На III научной конференции (1984 год) отмечалось, что опыт прошлого позволяет предположить, что одной из основных предпосылок (онтологических, метафизических) всякой культуры является расхождение между идеалом и действительностью, должным и сущим, а также между желаемым и реально возможным. Если иметь в виду противоречивое единство (диалектику) этих расхождений, то создается впечатление, что в культуре Ближнего Востока религиозно-мифологические представления преобладали над естественнонаучными, воля — над интеллектом, молитва — над мыслью, а вместе с этим и желаемое — над реально возможным. В древнегреческой же культуре, ставшей на путь создания демократических институтов, напротив, акцент соответственно приходился больше на сущее, объективное и реально возможное. Разумеется, что в каждой культуре имеют



место обе эти тенденции, одну из которых можно условно назвать религиозно-нравственной, а другую — естественнонаучной. К этим тенденциям, характерным для древнегреческой культуры, сводятся, на наш взгляд, расхождения между Платоном и Аристотелем.

Мечтательно-поэтически настроенный Платон настаивал на должном, то есть на том, какой могла бы быть жизнь людей с точки зрения желаемого (мечты) и требований отвлеченного морального идеала (справедливости), в то время как Аристотель, отличавшийся научным складом ума, требовал реалистического подхода к жизни и призывал различать реально возможное и напрасные ожидания и связанные с ними мифы.

В своем докладе, прочитанном на III научной конференции, А.Н.Чанышев, обратившись к критике Аристотелем утопических построений Платона, выделил вопрос о собственности. Как известно, Платон видел в частной собственности корень социальных зол и, уничтожая ее в идеальном государстве, надеялся установить в обществе раз навсегда данную гармонию. Такая концепция опиралась на определенные представления о человеке, состоящем, согласно Платону, из бессмертной души и смертного тела. Стремление к идеальному составляет подлинную сущность человека, и идеальное государство Платона, по словам А.Н.Чанышева, отвечает этой сущности. В то же время Аристотель («пришедший» в философию из медицины) исходил из иной концепции человека, подчеркивавшей в человеке эгоизм и стремление к собственности, соответственно видевшей путь к общим интересам через реализацию частных, допускавшей наличие собственности в государстве. Добавим, что, судя по всему, Аристотель сознавал, что без частной собственности нет ни свободной личности, ни самостоятельного гражданина полиса. Впрочем, известно, что Стагирит, являясь «центристом» в социально-политических вопросах, настаивал на преобладании в государстве средних (в имущественном отношении) классов. Таким образом, происходящие ныне в нашей стране жаркие споры относительно частной собственности и природы человека, по существу, начались еще на Аристотелевских чтениях, то есть задолго до перестройки и гласности.

Вообще говоря, античная культура и ее философская мысль оказывала огромное влияние на все последующее развитие европейской (и не только европейской) культуры. Более того, в «застойные времена» последующей европейской истории она служила убежищем для представителей духовного творчества, играла роль духовного пространства, куда устремлялась живая мысль, получая заряд бодрости и уверенности в себе. Этим обстоятельством объясняется, пожалуй, тот

факт, что многие участники IV научной конференции (1987 год) выразили свое несогласие с высказанной в докладе Е.Е.Майорова идеей о том, что христианство ближе к нам, чем античность (хотя сам по себе доклад на тему «О стилистических особенностях античного способа философствования» был интересен).

Впрочем, вопрос о том, что к чему ближе, требует самостоятельного исследования. Если же иметь в виду командно-административную систему, не изжитую в нашей стране и по сей день, то по отношению к ней ближе (разумеется, не по временному интервалу, а по сути) древневосточные деспотии с их государственной собственностью, централизованной экономикой и закостенело-догматической идеологией, а не античные полисные структуры, которые «ближе» к современным цивилизованным странам. Нечто подобное можно сказать и относительно христианского средневековья.

Парадоксально (если не кощунственно), но создается впечатление, что религиозная идеология христианства и атеистическая идеология командно-административной системы в ряде существенных пунктов сходятся. Так приверженцы тоталитаризма в его командно-административной разновидности вполне приемлют (если не на словах, то на деле) христианскую концепцию человека как чисто духовного существа. Им как раз и нужен чисто духовный (и идеологизированный) человек, практически лишенный материальных запросов и работающий на идею установления «царства божьего на земле» (сиречь «торжества коммунизма»).

И для той, и для другой идеологии характерны также приверженность к догматам, нетерпимость к инакомыслию, призывы хранить «чистоту» вероучения, предание анафеме еретиков-ревизионистов и тяготение к теократии. В основе обеих идеологий лежит иррациональная вера в возможность чудес в мире, в частности в реализацию мифов и утопий. Режим, смягченно названный командно-административной системой, и есть попытка насильственного осуществления утопии. Мы являемся свидетелями кризиса этой системы, то есть грандиозной и поучительной в мировом масштабе безуспешности такой попытки.

Одной из центральных тем, вокруг которых на IV научной конференции шел оживленный обмен мнениями, явилась проблема личности в древнегреческой культуре. Спор возник по вопросу о том, была ли у древних греков идея личности, то есть представление о свободной и неповторимой индивидуальности. Сославшись на «космос» греков, где будто бы все предопределено, а также на трагического героя Эдипа, который ничего не смог сделать вопреки своей страшной судьбе, В.И.Эркомайшвили пришел к выводу об отсутствии в культу-

ре древних греков идеи личности. Впрочем, уточняя свои суждения, В.И.Эркомаишвили заметил, что личностным момент у греков проявляется в том, как человек воспринимает свою судьбу. Автор этих строк, придерживаясь противоположной точки зрения, отметил, что осмысление проблемы личности у греков возможно прежде всего на почве рассмотрения их реальной истории; что же касается греческой трагедии, то она может играть роль дополнительного материала, ибо она связана с законами жанра. По законам жанра судьба неотвратима. Тем не менее герой греческой трагедии — не смиренный раб своей судьбы. Сталкиваясь с ней, он погибает, но одерживает нравственную победу над ней. В нравственной победе и заключается личностный момент трагического героя. Если же обратиться к эмпирической истории, то ни для кого не секрет, что у греков впервые в истории человечества возникли демократия и демократические свободы, а стало быть, у них впервые зародились идея личности, представление о свободном человеке. По словам Демокрита, бедность при демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства.

По обсуждавшемуся вопросу А.И.Уемов высказал мысль, согласно которой своеобразным онтологическим обоснованием возможности личности было допущение Эпикуром случайного отклонения атомов. Е.В.Тевзадзе связал проблему личности с пониманием ценности конкретного, индивидуального. По его мнению, такой ценностный подход отсутствовал как в древневосточной, так и в древнегреческой мифологии, а также у милетских философов. Но с момента, когда Пифагор и его школа стали обосновывать примат определенного над неопределенным, греческая философия стала на путь отделения от мифологии и обоснования идеи личности.

IV научная конференция завершилась торжественным открытием памятника Аристотеля в центре города Цалка. Этот памятник великому Стагириту в небольшом городе Грузии свидетельствует о связи времен, поколений и разнообразных культур, а также о том, что идейно-духовные достижения каждого народа близки и дороги всем людям и являются достоянием всего человечества. Памятник Аристотелю, делающий его как бы нашим современником, является вместе с тем убедительным свидетельством приоритета общечеловеческих ценностей перед партийными, классовыми и иными интересами и представлениями.

Принцип классово-партийного подхода к истории философии загоняет все богатство и разнообразие философской мысли в тошную схему «материализм — идеализм», «диалектика — метафизика», обедняет историю философии, стирает разнообразие философских уче-

ний, сортирует философов по «лагерям», декларативно возвышая одних и неправоммерно принижая других. Одномерное толкование историко-философского процесса, особенно после «дискуссии» по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии» (1947 год), нанесло советской историко-философской науке ущерб, негативные последствия которого сказываются по сей день. Достаточно сказать, что все попытки написать всеобщую историю философии на уровне современных требований оказывались тщетными.

Это и не случайно: установление монополии марксистско-ленинской интерпретации истории философии и, более того, фактическое возведение марксизма-ленинизма в ранг государственного учения сделали невозможными всякие иные концепции историко-философского процесса. Тем самым был наложен запрет на многообразие самостоятельных воззрений в области понимания истории философии, на борьбу мнений и свободу критики, хотя из демагогических соображений провозглашался призыв к борьбе мнений, в который, впрочем, никто не верил. Нет ничего неожиданного и в имевшем место в философии советского периода факте, когда всякое отклонение от догматов марксизма-ленинизма, особенно в области трактования современных проблем, квалифицировалось как «идеологическая диверсия», как преступление, порой уголовно наказуемое (если не на деле, то на словах). На мой взгляд, надо удивляться тому, что советские историки философии, работая в атмосфере всякого рода идеологических табу, сумели написать ряд интересных монографий, особенно по истории так называемой «домарксистской философии».

Хотя античная философия по сравнению с другими областями философских знаний менее всего пострадала от командно-административной системы, тем не менее и тут образовались серьезные бреши. Достаточно сказать, что в результате самоизоляции на протяжении десятилетий от развития мирового антиковедения остались не переведенными на русский язык почти все фундаментальные труды по истории античной философии, не говоря уже об отдельных книгах и статьях. Имена Гатри (Guthrie), Йерепа (Jaeger), Доддса (Dodds), Шадевальда (Schadewald), Властоса (Vlastos), Марковича (Marcovich), Керка (Kirk) и многих других видных западных антиковедов известны лишь узкому кругу специалистов. Нам предстоит наверстать упущенное. На первых порах было бы полезно, на мой взгляд, перевести на русский, украинский, армянский и другие языки союзных республик отдельные статьи наиболее крупных западных антиковедов и издать их в виде серии сборников. Разумеется, это не исключает перевода на соответствующие языки и монографий зарубежных исследователей.

Наконец, назрела необходимость перевода на русский и другие языки народов нашей страны произведений античных мыслителей, причем не только текстов, которые не переведены и по сей день, но и тех текстов, переводы которых уже имели место. Множество различных переводов — общепринятая практика в цивилизованных странах.

В заключение хотелось бы напомнить, что в течение пережитой нами долгой ночи торжества тоталитаризма антиковедение не раз выступало одним из немногих убежищ для поддержания полноценной интеллектуальной жизни в области гуманитарных знаний. Можно надеяться, что светлые боги Олимпа, говоря образно, не забывавшие нас в тяжкие времена, не покинут нас и в ответственный момент выбора пути дальнейшего развития.

*Апрель 1991 г.*

## О книге А.И.Зайцева «Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н.э.»

Книга А.И.Зайцева является одним из немногих опытов исследования вопроса об условиях и причинах необычайного подъема культуры в Древней Греции. В этом, по нашему мнению, заключается большая научная ценность рассматриваемой работы, и именно поэтому она заслуживает пристального внимания.

Книга состоит из Введения, пяти глав и краткого Заключения. В первых трех главах рассматриваются исторические предпосылки культурного переворота: возникновение античного полиса, разрушение родоплеменного уклада жизни, особые жизнеутверждающие тенденции в мироощущении греков и соревновательные аспекты их жизни. Эти факторы способствовали тому, что «столь многие и, казалось бы, столь разнородные эпохальные достижения человеческой культуры оказались плодом деятельности одного народа, и притом за весьма короткий во всемирно-историческом масштабе промежуток времени» (Рец. соч. С. 5). Четвертая и пятая главы посвящены воздействию названных факторов на становление греческой литературы и греческой науки. В Заключении отмечается, в частности, что «общей причиной» радикальных сдвигов в культуре греков, позволивших говорить о «греческом чуде», явилось «распространение железа и связанных с этим социальных потрясений» (С. 204). В начале работы автор подвергает критическому рассмотрению некоторые попытки (по преимуществу предпринимавшиеся в прошлом столетии и в первой трети XX в.) объяснения греческого феномена «ссылками на особую, исключительную одаренность греков (С. 6). Считая такое объяснение «расово-генетическим, автор предлагает вкладывать в слово «одаренный» не обычный смысл, т.е. особые природные данные, врожденный талант, а считать одаренность греков результатом исключительно благоприятных социальных условий (см. с. 124). Оспаривая гипотезу о наследственной интеллектуальной одаренности древних греков, автор утверждает, что она «не может объяснить греческую культуру в динамике ее развития» (С. 11). Эта гипотеза не только не отвечает на вопрос, «почему особенности генотипа греков проявились отчетливо лишь через 1000 лет после их появления на Балканском полуострове?» (С. 12), но также на вопрос, почему примерно с III в. до н.э., «после начала культурного переворота, сферы духовной деятельности, наиболее затронутые переворотом, начнут обнаруживать одна за другой симптомы застоя и упадка?» (Там же). Этой гипотезе, считает А.М.Зайцев, противоречит и распределение культурной

активности среди различных греческих племен» (С. 12). «Между тем, — заключает автор, — рассматриваемая гипотеза предполагает положительную корреляцию чистоты греческого происхождения и успехов на духовном поприще» (С. 13).

Остается сожалеть, что, хотя научный аппарат книги А.И.Зайцева занимает около одной трети текста, в нем не нашлось места для ссылки хотя бы на одного конкретного автора, выдвинувшего столь ответственный тезис о проявлении «положительной корреляции» природной одаренности и успехов в сфере культуры, независимо от этапов исторического развития данного народа и сложившихся социально-политических условий его жизнедеятельности.

Кроме того, опираясь на пример автора с сообществом людей, образовавших колонии, можно заключить, что распределение наследственных задатков (энергичности, предприимчивости и т.п.) должно было произойти в какой-то мере в пользу колонистов, если сравнивать их с сородичами в метрополии. И, пожалуй, не только в сравнении с последними, но также в сравнении со многими другими народами, если, разумеется, иметь в виду не общую, так сказать, сумму наследственных задатков, но их разнообразные сочетания, а стало быть, разнообразие человеческих способностей, наклонностей и влечений. Но в таком случае вряд ли можно считать вполне доказанным утверждение автора о равномерном распределении определенных наследственных задатков в любой «стихийно сложившейся человеческой популяции» независимо от ее исторических судеб (см. с. 124).

Выдвигая «условия общественной жизни» в качестве одного из факторов либо способствующего выявлению талантов, либо, напротив, подавляющего их, А.И.Зайцев, к сожалению, не уделил также должного внимания содержанию этого понятия. Следуя автору, получается, что «условия общественной жизни» — это всего-навсего среда, в которой «растет ребенок», система «обучения в школе и давление коллектива учеников», а также зависимость «между общественным устройством и готовностью к восприятию тех или иных предлагаемых индивидуумами новшеств в культурной сфере» (С. 125). Такое толкование категории «условия общественной жизни», на наш взгляд, весьма узко и обеднено.

Напоминая, что одновременное появление на исторической арене фигуры Заратустры в Персии, Будды в Индии, Конфуция в Китае, библейских пророков и первых греческих философов получило у К.Ясперса название «осевого времени» («Achsenzeit»), А.И.Зайцев рассматривает культурный переворот в Греции как «звено в цепи идейных сдвигов, охвативших значительную часть цивилизованного мира

I тысячелетия до н.э. от Греции до Китая» (С. 204) и принявших везде, за исключением Греции, характер религиозных или религиозно-философских переворотов (см. там же). Переворот «осевого времени», т.е. идейные сдвиги I тысячелетия, особенно VI—V вв. до н.э., утверждает А.И.Зайцев, явились результатом «техничко-экономического переворота — распространения железа» (С. 24); «диффузия железа» и вызванные ею социальные перемены породили «новые идейные течения середины I тысячелетия» (Там же; см. также с. 204).

Разумеется, защищаемый А.И.Зайцевым тезис о роли «диффузии железа» в культурной истории греков предполагает, говоря его словами, «положительную корреляцию» распространения железа и сдвигов как в социальной, так и в духовной сфере. Иначе говоря, читатель вправе получить ответы на ряд вопросов, в частности на следующие: почему «взрывная» духовная энергия, если позволительно так выразиться, заключенная в «диффузии железа», проявилась отчетливо лишь через 600—700 лет после того, как люди научились выплавлять его? Отчего через 500 лет, примерно с III в. до н.э. после начала культурного переворота, в сферах духовной деятельности, наиболее им затронутых, наметились признаки застоя и упадка, несмотря на продолжающуюся практику изготовления орудий и оружия из железа в эту эпоху? Каким образом «диффузия железа» в одних случаях вызвала социальные сдвиги и связанный с этим «взрыв интеллектуальной энергии» в Греции VI—V вв. до н.э., а в других нет?

Согласно А.И.Зайцеву, «в Греции (как и в Италии) непосредственным результатом распространения железа было формирование государства в форме античного полиса, способствовавшего в Греции тому, что идейные сдвиги «осевого времени» приняли там специфический характер культурного переворота» (С. 26). У самого автора вполне уместно возникает вопрос: почему в результате использования железа не сформировались полисные формы общественного устройства за пределами греко-римского мира? Его ответ сводится к тому, что на Балканах и на Апеннинском полуострове распространение железа пришлось «среди племен, по общественному устройству как раз *созревших* для перехода на ступень государственного быта, но еще не создавших государства», в то время как «народы Передней Азии и Египта имели уже прочные традиции иерархической государственности с достаточно разветвленным и централизованным государственным аппаратом» (С. 33. Курсив наш. — *Авт.*). Что же касается «других народов, — продолжает А.И.Зайцев, — в частности кельтов и германцев Западной и Средней Европы за пределами средиземноморского бассейна, железо распространилось в эпоху, когда они, види-



мо, еще не были *внутренне готовы* к созданию государства и продолжали жить родоплеменным бытом» (Там же. Курсив наш. — *Авт.*). Итак, система полисов возникла в результате распространения железа. Однако механизм этого возникновения по-прежнему остается нераскрытым. Этот механизм, т.е. «положительную корреляцию диффузии железа» и возникновение системы полисов, не в состоянии раскрыть понятия «зрелость» и «внутренняя готовность» к созданию государства, ибо остается неизвестным конкретное содержание этих понятий.

Затем, как бы забыв о приоритете железа, А.И.Зайцев пишет, что «разрушение жестких традиционных норм поведения индивидуума было первым условием культурного переворота» (С. 39). Поэтому в общем плане правы исследователи, в частности Я.Буркхардт, связывающие «культурный переворот» в Греции с развитием там демократической формы правления (см. с. 27, 36, 38).

Однако сложность проблемы в том и состоит, что греческая демократия является продуктом истории греков и сама нуждается в объяснении. Иначе не было бы проблемы. Поэтому ссылка на нее, в том числе на предоставляемые ею личные свободы, вполне правомерна, но недостаточна для разгадки феномена, названного Эрнестом Ренаном «греческим чудом».

Складывается впечатление, что, рассматривая ряд факторов, действовавших культурному перевороту, А.И.Зайцев прибегает к своего рода «теории факторов», с помощью которой стремится объяснить культурный переворот в Греции. К числу таких факторов автор относит разрушение родоплеменного уклада жизни и традиционных норм поведения (см. с. 39–60), возникновение «новых этических представлений, ставящих в центр внимания индивида» (С. 52), своеобразие личности и переоценку ценностей. В этой связи он справедливо отмечает, что в V в. до н.э. под процесс разрушения традиционных норм была подведена теоретическая база в виде «релятивистских учений софистов Протагора, Горгия, Антифонта, Ликофрона и др.» (С. 54).

Другим фактором (наряду с распространением железа, возникновением демократии и разрушением традиций), обусловившим культурный скачок, А.И.Зайцев считает «распространение среди греков... веры в то, что человек может собственными усилиями добиться существенного изменения к лучшему условий своего существования» (С. 60). Эта вера в силу человека вовсе не была, по мнению автора, просто оптимизмом, безотчетной жизнерадостностью греков, как это нередко утверждается. На большом фактическом материале автор показывает, что мироощущению греков архаической и классической эпох присущ значительный элемент пессимизма: глубоким пессимиз-

мом проникнут до-гесиодовский миф о деградации человечества от «золотого века» к железному; в гомеровском эпосе Зевс говорит: «Из живых существ, населяющих землю, нет более несчастного, чем человек» (С. 63). У Эсхила Прометей, перечисляя свои благодеяния людям, включает в число этих благодеяний и то, что он внушал людям ложные надежды (см. с. 65). Да и само возникновение такого почти уникального для древнего мира жанра художественного творчества, как трагедия, говорит о том, что греки осознавали печальные стороны жизни, беды и страдания, связанные с жизнью человека, особенно с жизнью энергично-деятельного человека, уверовавшего в свои силы, не смирившегося со своей судьбой и бросившего, так сказать, вызов самим богам Олимпа.

Словом, можно сказать, что в мировосприятии греков, отличавшемся мужественным взглядом на действительность, преобладали жизнеутверждающие представления о назначении человека и месте его в мироздании. Геродот следующим образом сформулировал принцип отношения грека к жизни: «Нужно действовать, идя на риск в ситуациях, в которых невозможно точно рассчитать последствия, и только так достигается успех» (С. 72).

К сожалению, А.И.Зайцев искал из своего исследования такое важное понятие, как национальный характер, на том основании, что само это понятие нуждается в объяснении (см.: с. 7). Между тем многие факты, выдвигаемые автором в качестве «предварительных условий» культурного переворота (жизнеутверждающий настрой греков, активное отношение к жизни, повышенная чувствительность к одобрению и порицанию своих поступков со стороны окружающих и т.п.), на деле являются чертами национального характера.

Считая честолюбие и стремление к снисканию славы побудительными мотивами к агону (состоянию, соревнованию), А.И.Зайцев привлекает множество свидетельств в пользу «агонального духа» греков, связанного с восходящей к архаической эпохе установкой: «Всегда первенствовать и превосходить других» (*Гомер. Илиада. VI, 208*). Этот соревновательный дух имел, по мнению автора, «исключительное значение для культурного переворота в Греции» (С. 84), так как распространялся «на все сферы культуры» (С. 89). Возражая ученым, полагающим агональное начало присущим всем народам, автор замечает, что «ни одно известное нам общество не было ориентировано на агон вообще в такой степени, как древнегреческое, и в частности не придавало такого значения атлетическим состязаниям» (С. 88). А.И.Зайцев обращает внимание также на то, что в центре внимания состязающихся атлетов была не выгода, а успех и слава (см.: с. 95).

Погоня греков за славой и обретением бессмертия (не в тоскливой и томительной вечности Аида, а в памяти поколений) была ярким выражением их острого чувства «скоротечности» человеческой жизни и неумяемого желания преодолеть смерть. Отсюда и повышенная чувствительность эллинов к истории, их склонность к увековечению временного, к извлечению (можно сказать спасению) людей и их деяний из неотвратимого потока времени. «Отец истории» Геродот начинает свой труд с мысли о том, чтобы «...прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности...». Платон вскрыл наиболее глубокие (онтологические) корни одержимости эллинов к стяжанию «бессмертной славы». В уста мудрой мантинейки Диотимы он вкладывает такие слова: «Бессмертия — вот чего они (люди. — *Авт.*) жаждут» (*Платон. Пир*, 208 е). Проще говоря, культ славы, сильное желание сохранить свое имя (ἄνομα) в памяти поколений были для грека той высшей (идеальной) формой жизни, которая неподвластна закону смерти. Для древних греков прославленное имя (ἄνομα καὶ κλῆροῦ, μέγα ἄνομα) было нетленным, непреходящим; ценное (точнее, бесценное) само по себе, оно не покупается и не продается; славное имя превосходит всякую материальную награду. Согласно легенде, когда Фалеса из Милета спросили, какой награды он желал бы за свое математическое открытие, он заявил, что самой большой наградой было бы для него сохранение в памяти поколений именно его имени как автора этих открытий, а не кого-либо другого.

Приоритет, которым дорожил уже Фалес, свидетельствует, по мнению А.И.Зайцева, о том, что психологической мотивацией творчества ученого является «сочетание непосредственного интереса к предмету его занятий и стремление к признанию» (С. 127). Этим, в частности, автор объясняет, почему в «Греции некоторые люди стали прилагать усилия к отысканию первых научных истин, которые чаще всего не могли быть никак использованы практически» (Там же.) Разумеется, если человек со средними интеллектуальными способностями будет очень стараться и стремиться к общественному признанию, он сможет добиться значительных успехов на научном поприще или в какой-либо другой сфере деятельности. Однако сомнительно, чтобы исследователь, ничем не отличающийся от других, кроме прилежания и претензий, сделал открытия, равные по значению открытиям Ньютона или Эйнштейна.

Значительное место в книге уделено борьбе мнений и свободе критики. Вся обширная клинописная литература Двуречья, замечает автор, не знает вообще никаких споров, столкновения взглядов и

мнений (а не интересов), в то время как даже немногие дошедшие до нас отрывки из сочинений ранних греческих мыслителей свидетельствуют о критическом освоении взглядов своих предшественников в споре с ними, а также о стремлении «предложить все лучшие решения широко обсуждаемых проблем» (С. 131). Более того, начиная со второй половины V в. до н.э. в среде философов происходит подлинная «война всех против всех» (С. 132). Неудивительно, что одна из характерных черт духовной жизни греков, названная Платоном «состязания в речах», «воспринималась еще в I в. н.э. как нечто специфическое» (С. 133). Поэтому «с презрением говорит о вечных дискуссиях греков Иосиф Флавий (Jos. Contra Ap. 3—4), лишь поверхностно эллинизированный представитель восточной культуры» (Там же). На наш взгляд, в бесконечных спорах греков Иосиф Флавий усматривал лишь дестабилизирующий аспект в жизни общества и его идеологических основ. Однако борьба мнений и свобода критики были той духовной атмосферой, в которой родились греческая наука и философия, в частности диалектика как искусство доказывать и опровергать какое-либо положение.

Поистине диалектика — оригинальный продукт греческой национальной культуры. Метафизическим (онтологическим) фундаментом тезиса о том, что «в споре рождается истина», являлась высокая оценка греками свободы как ни с чем не сравнимого дара и уверенность в том, что свободный человек может добиться возможного для него счастья собственными усилиями. Свобода была для греков признаком, отличающим их от остальных людей: «Никто среди людей не ценит свободу более, чем греки», — гласит надпись III в. до н.э.

Однако давно замечено, что нет достоинства без недостатков, более того, нередко недостатки представляют собой лишь продолжение наших достоинств. Мы хотим сказать, что предмет гордости эллинов — свобода, политическим выражением которой явилась их демократия, подчас выходила, так сказать, «из своих берегов», порождая вседозволенность и, говоря словами Платона, «потребность» в тирании.

Еще более важным фактором, чем бескорыстная любовь к истине и жажда славы, определившим греческий феномен, А.И.Зайцев считает «формирование в Греции общественного мнения, поощряющего творческие достижения» (С. 128). Концентрируя внимание читателя на этом факторе, автор пишет: «Здесь мы подходим вплотную к предлагаемому нами решению загадки греческого чуда» (Там же). «Я полагаю, — продолжает А.И.Зайцев, — что ориентация греков архаической эпохи на успех и первенство в делах не только жизненной

важности, но и не обусловленных прямой необходимостью (агональное устремление)... распространилась на духовную деятельность» (Там же). На наш взгляд, А.И.Зайцев переоценивает роль агонистики и общественного признания как стимулятора творчества.

Утверждая, что греческая агонистика была ориентирована по преимуществу на стяжание славы и успеха, а не на военно-утилитарные цели, А.И.Зайцев ссылается на такой факт: «...римляне, которые смогли создать самую сильную армию в древности, завоевавшую все Средиземноморье, не только не увлекались атлетической агонистикой, подобно грекам, но и прямо рассматривали ее как занятие, не достойное римлянина и воина» (С. 95).

Для многих греческих философов любознательность, самооценочность знания, словом, «созерцательная жизнь», не связанная с утилитарными соображениями, являлась наилучшей формой жизни, ибо она посвящена познанию и поиску истины — высшему виду творческой деятельности (см.: *Аристотель. Мет. I 1, 988 a 10*). Римляне же, отличаясь практическим складом ума, были далеки от философствования, считая его праздным занятием. Если Сократ, забросив все домашние дела, занялся поиском истины, особенно этических определений, то известный римский государственный деятель Катон Старший усердно занимался домашним хозяйством, восхвалял крестьянский труд и презирал философию. Неудивительно, что римляне преуспели в политике и юриспруденции.

Необычайный полет фантазии эллинов дал миру замечательную по богатству и оригинальности мифологию, в то время как трезвый подход к жизни со стороны римлян, вероятно, не содействовал созданию более или менее разработанной мифологии. Древние эллины ставили театральные представления, где разыгрывались драмы, трагедии и комедии; римляне же со свойственным им, так сказать, натуралистическим восприятием жизни театру предпочитали цирк, где нередко происходили смертельные поединки гладиаторов или единоборство людей со зверями. Можно сказать, что греки были в известном смысле витающими в облаках мечтателями и теоретиками, занятыми отвлеченными проблемами, а римляне — суровыми реалистами и расчетливыми прагматиками. Они не изменяли себе даже тогда, когда обращались к греческой философии, заимствуя в основном только практическую ее часть — «учение о нравственности и государстве, т.е. то, что было ближе их национальному вкусу и восприятию чего они были уже подготовлены своей собственной историей» (*Майоров Г. Образ Катона Старшего в диалогах Цицерона // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 55*).

Итак, греки, превосходя римлян в одном отношении, уступали им в другом. Эллина, давшие миру великих философов и ученых, поэтов и художников, были высокоодаренным народом. Однако одаренность не обеспечила им никаких преимуществ в их исторической судьбе. Более того, римляне, казавшиеся менее интеллектуально одаренными, чем греки, покорили последних, доказав своеобразное «превосходство» ориентированного на практику рассудка над теоретическим разумом. Мы берем слово «превосходство» в кавычки, ибо римляне одержали победу над эллинами во внешней социально-политической жизни, а не во внутренней сфере, т.е. в собственно культурной области. Однако поражение в сфере социально-политической жизни имело своим последствием постепенное угасание в греческих полисах культурной жизни.

В заключение хочется сказать следующее. Книга А.И.Зайцева «Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н.э.», сколь бы академической она ни представлялась, посвящена весьма актуальной теме. Поставленная в ней проблема, как известно, не только не из легких, она, в сущности, не разработана и требует комплексного подхода, т.е. привлечения для своего решения целого ряда наук (истории, философии, этнографии, психологии, генетики человека, мифологии и т.п.). То обстоятельство, что до сегодняшнего дня никто из антиковедов не решился сделать предметом специального анализа феномен, названный «греческим чудом», можно объяснить не только (и, возможно, не столько) сложностью проблемы, сколько, так сказать, боязнью самопознания, боязнью, проистекающей из опасения впасть в какой-либо «идеологический грех» — расизм, вульгарный социологизм, европоцентризм и тому подобные «измы». Поэтому, отдавая должное смелости и большой эрудиции А.И.Зайцева, мы не вправе быть к нему в претензии за то, что его книга нередко вызывает больше вопросов, чем дает на них ответов. Следует признать, что в науке сама постановка вопроса подчас оказывается не менее важной, чем его решение.

*Апрель 1988 г.*

## Философия древних греков как проявление их менталитета

Как и всякая сфера деятельности и творчества, философия древних греков имеет свою историю. Зародившись, она развивалась, усложнялась, дифференцировалась на части (онтологию, гносеологию, этику и т.п.).

Следуя идущей от Аристотеля традиции, мы считаем первыми философами или, точнее, натурфилософами («физиологами», по Аристотелю) тех ранних мыслителей, которые, отказавшись от мифопоэтических представлений о мире, взяли за первоначало (αρχή) вещи один из элементов (стихий) природы: воду, воздух или огонь. Указывая на отличие своего философского учения от воззрений первых натурфилософов, Аристотель писал: «Фалес — родоначальник такого рода философии», утверждал, что первоначало есть вода, влажное начало вообще (см.: *Аристотель. Метафизика*, I, 3, 983 в 20–24. Далее — *Мет.*). Сказанное означает, что первые философы (натурфилософы) стали на путь рационального (пусть еще наивного) поиска постоянной основы меняющихся вещей. С этой точки зрения возникают и погибают отдельные вещи, представляющие собой различные состояния всего сущего. А сущее, говоря словами Стагирита, «сохраняется навеки» (αεί σωζομένης). Оно же (сущее, вода), будучи вечным и самодвижущимся, «божественно» и «одушевлено» (см.: I, A 1, 27; A 1, 22–23 Diels-Kranz). Мир (вселенная), однородный в своей основе, представляет собой живой организм.

Философ с точки зрения древних греков это человек, осведомленный в самых различных областях знания. Так предание изображает философа **Фалеса** (ок. 630–540 г. до н.э. Далее даты, связанные с античными авторами, подразумевают «до н.э.») как математика, геометра, метеоролога, астронома, предсказавшего солнечное затмение 585 г.; инженера-гидравлика, политика и т.п. Не касаясь вопроса о степени достоверности того или иного из дошедших до нас сведений о Фалесе, необходимо, на наш взгляд, обратить внимание на следующее обстоятельство: обычно историки философии, как и историки науки, не придают особого значения легендам о Фалесе, однако именно по ним можно судить об образе философа, сложившемся у древних греков и у самих греческих философов.

Вот одна из таких легенд, переданная Платоном в диалоге «Теттет» (174 а): «... когда он (Фалес. — *К.Ф.*), наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодец, то какая-то фракиянка, милостивая и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стре-

мится знать то, что на небе, а того, что рядом и под ногами, не замечает». «Эта насмешка, — многозначительно заключает Платон (точнее, платоновский Сократ), — относится ко всем, кто бы ни проводил свой век в занятиях философией». Другими словами, для греков и Платона философ — это прежде всего человек, отрешенный от повседневных забот и проводящий жизнь в размышлениях (созерцании), в занятиях отвлеченными проблемами; ценность философии в том, что она выше практических целей и утилитарных соображений. Поэтому, надо полагать, Платон не упоминает о другом предании, связанном с оливковыми прессами (маслобойнями). Об этой истории говорится в «Политике» Аристотеля (I, IV, 1259 а 5—15): Фалеса часто упрекали в бедности, видя в ней доказательство бесполезности философии (такое представление о ней нередко бытует и в наши дни). Но, продолжает Аристотель, Фалес, предвидя на «основании астрономических данных богатый урожай оливок, еще до истечения зимы раздал в задаток имевшуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслобоен в Милете и на Хиосе, законтровав их дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок и сразу многим потребовались маслобойни, он, отдавая маслобойни на откуп на желательных ему условиях и собрав много денег, доказал, что философам при желании легко заработать, но **не это является предметом их стремлений**» (подчеркнуто мной. — Ф.К.). Таким образом, философия для Фалеса — это умозрение о мире, попытка объяснения явлений природы посредством живого созерцания. На этом пути Фалес пользовался также и образными представлениями о том, например, что Земля поддерживается водой и плавает в ней, подобно дереву (бревну) или аналогичному предмету (II, А 14).

Второй представитель милетской школы натурфилософов, а именно **Анаксимандр** (ок. 610—545 гг.), взял за первоначало всего сущего беспредельное (Jреiγon), которое вечно, объемлет все и всем управляет (см.: 12 В 2, 3; А 11). Тем самым Анаксимандр достиг более высокой степени отвлеченного (рационального) мышления, чем его предшественник Фалес. Однако Анаксимандр, как и Фалес, также прибегал к образным сравнениям и аналогиям. У него Земля имеет форму цилиндра, высота которого составляет треть ширины (А 10). Вместе с тем Анаксимандр выдвигает «безумную идею», согласно которой Земля, ничем не поддерживаемая, сохраняет свое местопребывание в мировом пространстве вследствие равного расстояния от всех остальных небесных тел (см.: А 11, 26). Начертав карту известного ему мира, Анаксимандр одним из первых использовал модельные представления.



На наш взгляд, в преданиях о созерцательной (теориейной, познавательной) деятельности как идеале жизни ранних греческих философов и досократиков вообще содержится если не историческая, то поэтическая правда. Поэтическая правда — это то, что, так сказать, витает в воздухе, существует виртуально, но еще не проявилось в действительности, не выразилось в словах, т.е. не артикулировано, как ныне принято говорить. Уместно напомнить легенду о Пифагоре, впервые назвавшем себя философом и явившемся, надо полагать, автором термина «философия». Цицерон в своих «Тускуланских беседах» (V. 8–9; см. также: *Диоген Лаэртский*, I, 12) передает известный рассказ о том, что, когда Леонт, правитель Флиунта, спросил Пифагора об источнике его обширных знаний и роде занятий, Пифагор ответил будто бы, что никаких особых знаний и специальности у него нет, он — просто философ, т.е. «любомудр». Отвечая же на вопрос Леонта, кто такие философы и чем они отличаются от других людей, Пифагор привел аналогию с Олимпийскими играми. На эти игры приходят три категории людей: сами участники, стремящиеся к славе; те, кто продает и покупает что-нибудь с целью наживы; и, наконец, те, кто не стремится ни к славе, ни к наживе, но приходят лишь затем, чтобы беспристрастно созерцать происходящее. Так и в жизни: большинство людей стремятся к материальным благам, сравнительное меньшинство — к славе и почестям, и лишь немногие, безразличные к славе и богатству, заняты созерцанием и познанием того, что происходит в жизни и самом мире.

Приведенный рассказ, переданный Цицероном со слов Гераклида Понтийского, младшего современника и ученика Платона, восходит к IV в. до н.э. Он созвучен платоновской «Апологии Сократа». Здесь же отметим, что **Пифагор** (ок. 580–500 гг.) и его школа, занимаясь математическими проблемами, уподобили вещи и весь мир (космос) числам и числовым отношениям. Они же придали числам образное (геометрическое) выражение: «Графическое изображение чисел и числовых единиц привело к выделению... тех чисел, из определенного расположения которых образуется та или иная геометрическая фигура. Отсюда и понятия (образы-понятия) о «квадратных», «кубических», «треугольных» и тому подобных числах» (*Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. М., 1972. С. 167). Короче говоря, строго математические (рациональные) понятия и рассуждения пифагорейцев совмещались с образно-наглядными представлениями.

Современному человеку трудно представить совмещение созерцательной («теориейной») жизни с активной политической деятельностью, наблюдаемое у многих греческих философов, в частности в

школе Пифагора (бывшей в то же время религиозно-политическим или этико-политическим союзом). Дело в том, что в греческих полисах, особенно в демократических, гражданин был обязан принимать участие в политической жизни своего города-государства. Достаточно сказать, что он должен был присутствовать в периодически созываемых народных собраниях, нередко участвовать в суде присяжных и других учреждениях. В своей надгробной речи Перикл говорит: «Одни и те же люди у нас одновременно бывают заняты делами и частными, и государственными» (Фукидид, II, 40, 2). Сократ, который избегал политики, был тем не менее однажды избран на роль председателя народного собрания (некто вроде спикера или премьер-министра), хотя сроком всего на один день.

Созерцательность, столь характерная для всего античного умонастроения, в некотором отношении напоминает творческую деятельность современных ученых, занятых исследованием фундаментальных проблем, т.е. проблем, интересных самих по себе и не имеющих до поры до времени практического применения. Впрочем, если иметь в виду Пифагора и его школу, то в ней наметилась связь (хоть и отдаленная) «теоретических» математических исследований с определенным образом жизни, названным пифагорейским. Однако сам пифагорейский образ жизни имел «мировоззренческие основания — он вытекал из их представления о космосе как упорядоченном и симметричном целом» (Чанышев А.Н. *Философия Древнего мира*. М., 1999. С. 194).

**Ксенофан** (ок. 570—478 гг.) — философ-поэт и сатирик, родоначальник элейской школы философов. В творчестве Ксенофана также сказались одна из самобытных черт менталитета древних греков, а именно совмещение конкретно-образного и отвлеченно-абстрактного мышления. В иерархии ценностей он ставит интеллектуальную деятельность (мудрость) на первое место. Отсюда его критика антропоморфизма и мифологии, традиции греков прославлять Олимпийские игры и воздавать почести победителям на них. Говоря, что «наша мудрость гораздо лучше силы и людей, и лошадей», он считает бессмысленным и несправедливым «отдавать предпочтение телесной силе перед благой мудростью» (21 В 2). Хотя основу всего сущего Ксенофан усматривает в материальном начале (земле), он тем не менее переходит на уровень абстракции, позволяющей ему считать бытие однородным, тождественным себе и неподвижным (см.: В 26). У Ксенофана лишь намечается отличие «истины» от «мнения» (см. В 34).

Между Ксенофаном и его последователем Парменидом хронологически следует **Гераклит из Эфеса** (ок. 540—475 гг.). Как известно, эфесец подвергал резкой критике «большинство людей» за непони-

мание многих вещей, в том числе того, «каковы боги и герои» (22 В 5). Более того, Гераклит язвительно отзывался о своих предшественниках (Пифагоре, Ксенофоне и других), которые, на его взгляд, много знали, но мало понимали (см.: В 40). Говоря словами Теодора Гомперца (Gomperz), в лице Гераклита «мы впервые встречаем на своем пути не считающего, не измеряющего, не вычерчивающего, не искусного на все руки мыслителя, а мирового мудреца, спекулятивный («теорийный», сказали бы мы. — Ф.К.) ум, изумляющее духовное богатство которого нас еще и поныне питает и услаждает, но вместе с тем и «чистого философа» в менее похвальном смысле слова, т.е. человека, не изучившего основательно ни одной специальности и вместе с тем ставящего себя судьей над всеми» (Гомперц. Греческие мыслители. СПб., 1911. I. С. 54).

На наш взгляд, Гераклит Эфесский является одним из ранних греческих философов, в образе мышления которого органически сливаются художественный образ и отвлеченное понятие, образуя, если можно так выразиться, *смыслообраз*. Некоторые из его образов-понятий (смыслообразов) употребляются и в наш деловой век, например, «в одну и ту же реку невозможно войти дважды», «многознание уму не научает» и т.д.

Обладая необыкновенным даром художественного воображения и сильным желанием выразить идею противоречивого характера всего сущего, Гераклит стремился в одной фразе совместить единство (тождество) противоположностей («бинарные оппозиции», говоря в духе иных современных авторов). Так, высказывая парадоксы, эфесец говорил: «Путь вниз и вверх — один и тот же» (В 60); «...день и ночь — одно» (В 57); «добро и зло — [одно]» (В 58). Можно сказать, что Гераклит является родоначальником «диалектической логики», т.е. системы рассуждений (извините, дискурса), совмещающей противоположные положения по формуле «и да, и нет»: «Мы существуем и не существуем», «предмет находится здесь и не находится здесь» и т.п.

**Парменид из Элеи** (ок. 575—440 гг.), приверженец рационализма, строго логического мышления, назвал Гераклита и его последователей людьми «о двух головах», пустоголовым племенем, которое «бытие и небытие» признает «одним и тем же» (см.: 22 В 6).

Парменид первым установил качественное различие между разумом и чувственностью, мышлением и ощущением, между логическим и эмпирическим, между «истиной» и «мнением». На пути «истины» Парменид открыл «чистый разум» — дедуктивное мышление, рациональное доказательство, основанное на логическом законе тождества ( $A = A$ ), хотя им и не сформулированного. Тем самым Парме-

нид стал первым греческим и европейским метафизиком (онтологом), а потому и, как считают некоторые историки философии, первым философом в собственном смысле слова.

Не вступая в схоластический, на наш взгляд, спор о том, с кого начинается греческая философия — с Фалеса или Парменида, отметим, что на «пути истины» Парменид искал такое бытие, которое было бы отлично от всего физического, возникающего и исчезающего; от всего того, что имеет начало и конец во времени. Отсюда его идея о бытии, которое «есть» всегда, самотождественно, цельно и неподвижно. Элейский философ отрицал не физическое движение и изменение, а допущение возможности возникновения бытия (вечного и непреходящего), а тем самым и его гибели. Поиск онтологической реальности, отличной от реальности (полуреальности) возникающих и исчезающих вещей и явлений природы, явился новым этапом в развитии греческой философии. За исключением, пожалуй, зачаточных попыток Анаксимандра, ни один из предшественников Парменида не поднялся до различения метафизической и физической реальности.

Складывается впечатление, что Парменид — чистый рационалист, философ, оперирующий, можно сказать, чистыми понятиями. Но это не совсем так. Достаточно напомнить, что свое учение он облек в стихотворную форму, возможно для придания своим мыслям выразительности и легкости при запоминании.

Он не был бы греком, если бы не стремился к политике. Из дошедших до нас сообщений мы узнаем, что вместе с Зеноном они усовершенствовали «государственное устройство» своего родного полиса — Элеи (см.: *Страбон*. География, VI, 1).

**Зенон Элейский** (ок. 490–430 гг.) — ученик Парменида, родоначальник диалектики как искусства опровержения противника нахождением противоречий в его суждениях. Погиб героической смертью в заговоре против тирана, но обессмертил свое имя в истории человечества открытием знаменитых апорий (затруднений, парадоксов), которые нередко называют «роковыми противоречиями» в силу их логической неразрешимости.

Казалось бы, что высота абстрактно-логического мышления, которая была достигнута гением Зенона, исключает какие бы то ни было наглядные (образные) представления. Однако уже само название апорий («Ахиллес и черепаха», «Стрела» и др.) свидетельствует об обратном. Требуется поистине богатейшее творческое воображение, чтобы выразить сугубо логические рассуждения, доставляющие и по сей день «головную боль» ученым и философам, в самой что ни есть наглядной форме: «А догонит ли Ахиллес черепаху, которая находится на таком-то расстоянии от него?»

Все гениальное просто. Демокрит из Абдер (ок. 460—370 гг.) разрешил кризис теоретического мышления, вызванного апориями Зенона, тем, что разбил единое бытие Парменида на множество далее неделимых частиц (атомов), из соединения и распадаения которых в пустом пространстве возникают и погибают все вещи и сами бесчисленные миры.

По сообщениям древних авторов, Демокрит, отличавшийся исключительной любознательностью, истратил доставшееся ему от отца наследство на путешествия. За растрату наследства он подлежал наказанию — лишался возможности быть погребенным на родине. Согласно легенде после того, как Демокрит прочел своим согражданам одно из своих сочинений, он завоевал их симпатии. Более того, они наградили философа значительной суммой денег.

Как говорится, легенда легендой, да в ней намек. Намек на то, что древние греки высоко ценили знания (чего, к сожалению, нельзя сказать о многих современных греках метрополии, считающих себя автохтонами). Об умонастроении самого Демокрита свидетельствует его знаменитое высказывание о том, что он «предпочел бы найти одно причинное объяснение, чем приобрести себе весь персидский престол» (68 В 118).

Будучи материалистом в философии, абдерянин совсем не был таковым в быту, реальной жизни, если под словом «материалист» понимать стяжатель, гедонист. По его мнению, счастье состоит не в богатстве, будь то золото, количество рабов или скота, а в благом расположении духа, εὐθυμία (см.: В 171, А I, 45) и рассудительности (см.: В 40). По Демокриту, хорошая порода животных определяется их телесной силой, благородство же людей — хорошим духовным складом (ἡθεὸς εὐτροπία) (В 57).

Имея сугубо научный склад ума, Демокрит не прибегал к использованию художественных образов. Впрочем, его многочисленные изречения и наставления свидетельствуют о его наблюдательности и умении излагать свои мысли сжато, емко, кратко: «Глупцов учит не слово, а несчастье» (В 76); «Телесная красота скотообразна, если в ней нет ума» (В 105); «Не из страха, но из чувства долга должно воздерживаться от дурных поступков» (В 41).

С Сократа (469—399 гг.) начинается новый этап в истории греческой философии, а именно переориентация философии с космологии на антропологию. Хотя она и началась с софистов, но главным объектом их интересов была риторика и диалектическое (полемическое) искусство. В отличие от последних Сократ сосредоточил свое внимание на человеке и его поведении, на реализации дельфийского призыва — «Познай самого себя» (γνῶθι σαυτόν).

Для Сократа знания и поступки едины: знание (слово) определяет ценность «дела», а «дело» — ценность знания, осведомленности. По Сократу, нельзя называть философом человека, стремящегося к мудрости и знанию, но в образе жизни лишенного добродетели. Философия, таким образом, означала для него **образ жизни**, неразделенность влечения к мудрости и добродетели.

В полном соответствии со своим пониманием назначения философии как образа жизни Сократ, обращаясь к судьям, говорит: «... даже если бы вы сказали мне: «На этот раз, Сократ, мы не послушаемся Анита и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше не занимался этими исследованиями и оставил философию, а если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть», — так вот, повторяю, если бы вы отпустили на этом условии, то я бы вам сказал: «Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас» в том, что «ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом, не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?» (Платон. Апология Сократа, 29 с–е).

Поставив своей целью моральное совершенствование сограждан, Сократ стал на путь *определения понятий*, преимущественно этических, таких, как добро как таковое, справедливость как таковая, мужество как таковое и т.п. Установка Сократа на определение понятий делает его рационалистом. Последовательный же рационализм (добродетель есть знание) исключает конкретно-образные представления, хотя Сократ на наглядных примерах и пытался определить сущность мужества, справедливости, добра и т.п.

Платон (427–347 гг.), следуя Сократу, пришел, однако, к выводу, что в изменяющемся мире чувственных вещей невозможно найти, так сказать, «чистых» понятий и определить, например, сущность мужества (прекрасного и т.п.) как такового. По Платону, общие определения (понятия как таковые) составляют самостоятельный, объективный мир сущностей, названный им **миром идей**. Мир вечных и неизменных идей — это своего рода Солнце, которое отражается в мутном потоке возникающих и исчезающих вещей и явлений. Каждая вещь в большей или меньшей степени содержит элемент, долю идеи (идеального), но не более того. Так ни одна красивая вещь не может полностью выразить идею (понятие, сущность) красоты как таковой; ни одно живое существо, например конкретная лошадь, не может воплотить в себе идею лошади — «лошадность».

В личности и творчестве Платона совмещаются мыслитель и поэт, мечтатель и политик, умозрительный философ и несравненный стилист, ибо свои отвлеченные рассуждения и воззрения он облакал в образные представления и аллегории (например, в знаменитую аллегорию пещеры). Более того, порой он сочинял мифы с целью наглядного выражения отвлеченных идей. Вместе с тем Платон — тонкий диалектик, виртуозно оперирующий понятиями.

Феномен Платона — это символ, олицетворение гения древних греков, достигших как в сфере отвлеченного мышления, так и в сфере образного постижения мира и жизни необычайных высот, восхищающих нас и поныне. Иначе говоря, необычайная развитость обоих типов мышления у древних греков — суть их творческого гения, а их философия — есть проявление своеобразия их менталитета.

**Аристотель** (384–322 гг.) — величайший греческий философ и ученый. Как до, так и после него никто из греческих философов не выразил со всей определенностью и убежденностью мысль о том, что созерцательная жизнь (*βίος θεωρητικός*) — наилучшая. Исходя из того, что философия как умозрительная (созерцательная) область знания исследует «первоначала и причины» всего сущего, Аристотель сделал вывод о том, что философия — высшая из наук. Она есть знание (познание) ради знания, ради самой себя. «Таким образом, — заключает Аристотель, — все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (Мет. I, 2, 983 а 10).

Разумеется, философия, изучая «первоначала и причины», формирует интеллектуальные и духовные предпосылки для осмысленной ориентации в мире и жизни, для верного понимания блага и счастья, говоря в духе Стагирита (Никомахова этика, I, 4–5, 1095 в 10–15). Тем не менее складывается впечатление, что для древнегреческого философа *βίος θεωρητικός* представляет собой главным образом интеллектуальную деятельность, философский образ жизни, а не что-либо другое. Не забудем, что бог Аристотеля есть чистый разум, интеллект как таковой, мышление мышления.

По сложившейся древней традиции наблюдаемая у древних греков диспропорция между необычайно высоким уровнем развития отвлеченно-теоретического мышления и расцветом художественного творчества, с одной стороны, и довольно низким развитием прикладных наук, изобретений и технологий — с другой, объясняется использованием труда рабов. Утверждается, что дешевый ручной труд рабов препятствовал техническим и технологическим усовершенствованиям, приводил к низкой оценке технических изысканий по сравнению с теоретическими, предпочтению теории практике.

В статье «Об одной особенности менталитета древних греков» (Вопросы философии, 1996. № 2. С. 137–144) автор этих строк пытался показать, что названная диспропорция объясняется национальным характером древних греков, их психическим складом и духовным настроем. Выдвинутая этнопсихологическая концепция была поддержана историком Ю.В.Андреевым. Говоря о «фатальной ограниченности перспектив технического прогресса в античном мире», автор полагает, что объяснение этому явлению «следует искать не столько в особенностях экономического и социального развития древних греков, сколько в психологии эпохи, и прежде всего в незаинтересованности в увеличении технологического потенциала их цивилизации (Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. СПб., 1998. С. 377)

«Ссылки на рабство, которое будто бы и было главным сдерживающим фактором» технических усовершенствований, представляются Ю.В.Андрееву проблематичными. Дело в том, что «положение рабочего класса в Европе во времена промышленной революции было немногим лучше положения греческих или римских рабов, а труд наемных рабочих, вероятно, обходился их нанимателям даже дешевле, чем рабский. Скорее всего, дело здесь в том, что врожденное чувство меры подсказывало грекам, что лучше вовремя остановиться и не заходить слишком далеко в противопоставлении себя и своей цивилизации миру природы» (Там же). Словом, в отличие от сложившегося в Новое время в европейской истории и имеющего место и поныне взгляда на природу как на мертвое тело и объект хищнической эксплуатации (откуда и переживаемый в наши дни экологический кризис), древние греки относились к природе как к «божественному» живому организму, как к космосу — органическому строю вещей, не терпящему радикальных вмешательств в свои процессы, разного рода коренных преобразований и варварского к себе отношения.

2000 г.



## РАЗДЕЛ II ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

### О парадоксе России

«Хотели как лучше, а получилось как всегда». Эти слова В.С.Черномырдина звучат как изречение, не лишенное загадочности. Загадочным выглядит и объяснение парадокса России, данное тем же Черномырдиным. Он вспоминает: «Недавно госсекретарь США Мадлен Олбрайт меня спросила: «В.С., у русских столько золота, столько бриллиантов, почему же вы так бедно живете?» Я ей сказал: «Да люди мы такие»».

Какие же «мы» (русские и россияне вообще) люди? Обратимся к некоторым впечатляющим фактам. По оценкам ООН в России сосредоточено более 50% мировых природных богатств. Россия — страна сплошной грамотности и занимает одно из первых (если не первое) место в мире по числу специалистов с высшим и средним техническим образованием на каждую тысячу человек. По неофициальным подсчетам в конце 80-х годов текущего столетия каждый четвертый научный сотрудник приходился на бывший Советский Союз. Невольно возникает вопрос: почему Россия, имея огромные возможности, будь то природные ресурсы, завидный интеллектуальный потенциал и присущая ей духовность, пребывает в нужде и бедности, причем на протяжении веков?

Согласно народной мудрости наши недостатки — продолжение наших достоинств. Так терпение — достойная психологическая черта, но до тех пор, пока она не переходит «меру», став долготерпением, «притерпелостью», будь то к тяготам жизни или к обычному произволу власть имущих. Более того, чем более жестоким, сильным и деспотичным было начальство, тем больше оно уважалось и почиталось на Руси. Иван Грозный и Сталин это хорошо понимали. Непо-

корные уничтожались, выживали смиренные или смирившиеся. Тем самым был нанесен ущерб генофонду нации. Небезызвестно также, что нередко долготерпение переходит в анархию и порождает «русский бунт». Однако терпение, стойкость, готовность к жертвам и патриотизм, а также коллективизм и послушание начальству, присущие русской нации (русской «духовной» идентичности), объясняют успехи (за некоторым исключением) России в практически непрерывных войнах. Значительная их часть велась с ханами Золотой Орды, а также за вытеснение Оттоманской империи с северных берегов Черного моря, Кавказа и Балкан.

Хозяйственная деятельность на огромных пространствах Российской империи и сменившего ее Советского Союза носила экстенсивный характер. Причиной этого принято считать суровые климатические условия, однако известно, что высокоразвитая Канада находится не в лучших, чем Россия, климатических условиях. На наш взгляд, более значительную роль в экстенсивном хозяйствовании играет не столько климат, сколько сравнительно низкие потребительские нужды и соответствующие им невысокая культура труда, недостаточная его интенсивность, недооценка фактора времени и затрат на производство того или иного предмета или товара, а также условий жизни самого производителя материальных (да и духовных) благ. Ведь бараки, общежития и «коммуналки» не перевелись на Руси и по сей день.

Коллективизм, присущий русским и россиянам, также является положительной характеристикой их психического склада. Но это до тех пор, пока коллектив не подавляет личность, ее инициативу, не посягает на права и достоинство отдельного человека, пока не выдвигается требование: «не высывайся!» или «тебе больше всех надо?!»

Словом, коллектив и коллективизм хороши до тех пор, пока им не придается статус онтологической реальности, по отношению к которой составляющие элементы мало что значат. В общепhilософском смысле признание первенства общего, будь то коллектив, государство или общество в целом, перед единичным представляет собой чистейший спиритуализм, иначе говоря, средневековый реализм.

Общеизвестна еще одна особенность русского национального характера — переход, так сказать «впадение», из одной крайности в другую.

Нельзя сказать, что у русских полностью отсутствует стремление к среднему, свободному от крайностей, положению, но проявляется оно как-то вяло, недостаточно. Отсюда тезис: «либо все, либо ничего». В символике сказки Пушкина «О рыбаке и рыбке» многое об этом сказано, даже предсказано. Старуха захотела всего, но в конце концов оказалась у разбитого корыта.

Неудивительно, что отказ от того, что являлось негативным (или казалось таковым) в прошлом, оборачивалось и оборачивается в наши дни решительным разрушением чуть ли не всего прошлого, а стало быть, разрывом связи времени и поколений, прерыванием собственной истории. Словом, «разрушим все до основания...», а затем... надемся на знаменитое «авось».

Бесшабашность и романтизм, свойственные значительному числу русских, делают их народом обаятельным, удалым и привлекательным, но вместе с тем довольно беспечным. Русская пословица гласит: «Бог даст день — Бог даст пищу». Русская душевность — прекрасное качество, но подчас она может совмещаться с жестокостью, нередко бессмысленной (говоря словами А.С.Пушкина). Эта противоречивость и породила понятие «загадочной» русской души. (Договоримся: противоречивость как черта менталитета в определенной степени присуща всем нациям и расам, но в данном случае речь идет о русском народе, а не о каком-либо ином.)

Бескорыстие, неприязнь к богатству и презрение к накопительству выгодно отличают многих русских от многих других народов и прежде всего от западноевропейских — англичан, французов, немцев, не говоря уже о белых гражданах США, т.е. тех же англосаксах, евреях и других. Тем не менее излишне негативное отношение к богатству и обогащению является, на наш взгляд, одним из факторов, препятствующих достижению Россией уровня экономического развития и материального благополучия Запада.

Не секрет, что вот уже триста лет, начиная с Петра Великого, Россия, взяв курс на достижение экономического уровня западных стран, так и осталась в состоянии догоняющего конкурента (или партнера-соперника). В советский период была поставлена грандиозная задача — «догнать и перегнать» США по всем показателям производства на душу населения. Ценой гигантских усилий и невероятных жертв, принесенных во имя процветания страны, были достигнуты впечатляющие успехи в сфере космических исследований и в области военной технологии. Но это первоначально.

Со временем пришлось сдать позиции и в некоторых из этих областей, не говоря уже о промышленном и сельскохозяйственном производстве. «Догоняющее» развитие последнего перешло в состояние застоя, стагнации, в своего рода деградацию и распад. Подспудный распад Советского Союза начался раньше его краха и официально провозглашенного развала.

Возникает вопрос из вопросов: почему на пути разрешения задачи или сверхзадачи — догнать Запад — Россия потерпела поражение? Ведь, казалось бы, подобная задача (пусть даже сверхзадача) вполне по плечу такой великой державе, как Россия.

Для ответа на поставленный вопрос следует, помимо прочего, иметь в виду еще одну особенность русского народа, а именно тот факт, что его главной моральной ценностью в общественной жизни является **справедливость** и **равенство**, причем, говоря в духе Аристотеля, равенство арифметическое (независимо от заслуг, вложенного труда и т.п.), а не геометрическое.

Обращает на себя внимание еще одно важное обстоятельство: для осуществления идеала коммунизма большевики прежде всего ликвидировали частную собственность, прервав тем самым путь либеральной (западной, капиталистической) экономики, по которому развивалась Россия. Режим, установленный большевиками, подавлял какую бы то ни было гражданскую инициативу как в экономике, так и политике и идеологии.

Установив тоталитарно-полицейский государственный строй и реанимировав феодально-крепостнические отношения на селе, большевики отбросили страну на столетия назад. Неудивительно поэтому, что Россия вернулась на путь, прерванный Октябрем 1917 года, но уже в форме криминального капитализма и разгула коррупции на всех этажах власти.

Парадокс, связанный с большевиками и установленным ими режимом, состоит в том, что они взялись «догнать и перегнать» Запад внеэкономическими средствами, административно-принудительными мерами, директивными решениями, словом, на базе **несвободы**. Между тем Запад преуспел во всех сферах деятельности именно благодаря свободе сложившегося гражданского общества, т.е. общества с развитыми экономическими, правовыми, политическими и культурными отношениями, независимыми от государства, но взаимодействующими с ним.

Для западноевропейских народов пробразом, парадигмой человека является древний эллин, верховной ценностью (можно сказать, сверхценностью) — **свобода**, индивидуальная свобода в рамках закона, т.е. согласно принципу: разрешено все, что законом не запрещено.

Говоря о свободе, мы подходим к одному из драматических черт русского национального характера. Как это ни прискорбно, на Руси свобода понималась (и понимается) большинством населения как воля, своеволие, анархия, произвол. Вспомним в этой связи одного из персонажей М.Е.Салтыкова-Щедрина. Озадачен-

ный фактом существования свода законов, некий градоначальник в недоумении рассуждает: «Ежели законы есть, зачем я? Ежели есть я, зачем законы?»

В советской же действительности в угоду «революционной целесообразности» и допустимости (сообразно сложившейся в данный момент ситуации) «политического истолкования» законодательных актов, в частности статей Уголовного кодекса, позволялось нарушать саму Конституцию СССР, ее основополагающие принципы, не говоря уже об Уголовном кодексе. Неудивительно, что в правосознании подданных Российской империи, и без того слаборазвитом, в советский период само понятие «правосознание» стало редко употребляемым, да и малопонятным.

Еще хуже обстояло дело с соблюдением законов на окраинных территориях СССР, где с точки зрения коренного населения русские выглядели чрезмерными «законниками» и «формалистами», не всегда берущими взятки и, в сущности, не признающими клановые, родственные, дружеские и т.п. отношения.

Между тем для народов с авторитарно настроенным менталитетом чиновник, облеченный властью, теряет свой авторитет («лицо»), если не ставит себя выше закона и не попирает его. Словом, получается некий парадокс: с точки зрения Запада Россия является страной с недостаточно развитым правосознанием, склонным к авторитаризму и волюнтаризму, не говоря уже о сложившейся с давних времен на Руси приверженности к пьянству. С позиции же в разной степени авторитарных режимов Азии, Африки и Латинской Америки Россия — страна европейская как по менталитету и религии, так и по культуре и высокому интеллектуальному потенциалу. Сочетание европейского и азиатского (авторитарного) начал в мышлении и психическом складе русских делают Россию глубоко противоречивой, парадоксальной страной, как бы двойственной, чтобы не сказать разорванной. Отсюда и трудности на пути установления рыночных отношений, усугубленные непродуманными действиями новоявленных реформаторов.

Совершенно очевидно, что в стране, на протяжении всей истории не жившей в условиях свободы, следовало эту свободу (и либерализацию) отпустить, так сказать, на тормозах, а не в полном объеме и в равной мере всем слоям населения, независимо от их образовательного ценза, уровня культуры, рода занятий и т.п.

В настоящее время ученые-гуманитарии, и прежде всего экономисты, социологи, философы, политологи, историки и другие, интенсивно исследуют причины переживаемого страной кризиса и пути выхода из него. С этой целью изучаются опыты модернизации ряда

стран (таких, как, например, Япония), перешедших в результате проведенных реформ от так называемого традиционного общества к современному, модернизированному.

Отличительными чертами традиционного общества считаются статичность и цикличность, воспроизводство одних и тех же форм жизни, быта и мышления; малая эффективность производства, недооценка фактора времени, безынициативность населения, почти сплошная безграмотность и т.д.

Современное же общество, ставшее на путь модернизации, определяется динамичным режимом бытия, ориентированным на получение все более и более новой информации, эффективностью труда, инициативой и предприимчивостью личности, ее профессиональной подготовленностью и т.п.

Отсюда со всей определенностью возникает старый (и вечно новый) вопрос о **свободе и справедливости**.

Свобода есть реализация деятельности человека, его творческих сил и возможностей. Так как люди различаются по своим способностям, наклонностям и тем самым возможностям, это обстоятельство ведет к социальному неравенству. Последнее, в свою очередь, рождает вопрос о социальной (экономической, правовой и т.п.) справедливости, т.е. вопрос о **должном**, о том, какой **должна быть социальная действительность, общественные отношения в социуме**.

Одно из главных отличий российской истории от истории античного мира, новоевропейских народов и стран, вставших на путь модернизации, заключается, на наш взгляд, в том, что многие русские (и россияне) предпочитали (в значительной степени и ныне предпочитают) **справедливость**, причем, как было сказано, с уклоном в сторону уравнительности справедливости. Суть реформ по установлению рыночных отношений в Российской Федерации (и государствах СНГ) сводится к переносу, так сказать, акцента с **понятия «справедливость» на понятие «свобода»**.

Мне уже приходилось утверждать (на примере древних греков), что внешним проявлением внутренней свободы явилась демократия греков. Стало быть, если каждый народ имеет ту форму правления и общественно-экономических отношений, которые определяются (во всяком случае в значительной степени) его этническим характером и складом ума, иначе говоря, менталитетом, как ныне принято говорить, то возникает весьма острый вопрос о степени изменчивости менталитета народов, этносов или наций.

Разумеется, в ходе исторического развития данной этнической (национальной) общности, а также под **обратным влиянием сложившейся системы экономических отношений и политических структур** роли

внешних обстоятельств (завоевательных и оборонительных войн, частичного смешения с иными этносами и разного рода случайностей) менталитет народа подвержен изменению (однако не в столь существенной степени, чтобы можно было говорить о преобразовании данного этноса в другой). Иначе говоря, в историческом развитии некоторые главные особенности характера и склада ума этноса остаются неизменными, а если и испытывают, то сравнительно незначительные изменения и преобразования.

Для успеха предпринимаемых ныне реформ вывод, который отсюда следует, представляется, на первый взгляд, малоутешительным. Но это на первый взгляд. Прежде всего нельзя забывать, что процесс неуклонного развертывания рыночных отношений шел в России, хотя и был насильственно прерван, блокирован Октябрьским переворотом 1917 г. Разумеется, политика раскулачивания, серия репрессий в отношении «врагов народа», не говоря уже о Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., нанесли урон генофонду русских и россиян, но не столь значительный, чтобы говорить о качественном изменении генофонда нации или его утрате. Нанесенный урон был восстановлен, во-первых, временем и, во-вторых, тем, что командно-административная система, обнаружившая свою экономическую несостоятельность и вызвавшая застой во многих областях жизни и деятельности, пала. В результате естественный ход вещей взял верх. Сказанное означает, что никакой **обреченности** на провал рыночных отношений в России нет, к тому же в истории фатальности не бывает. В определенных рамках всегда имеется свобода выбора. Желательно, разумеется, сделать правильный выбор, избегая, в частности, «крутых поворотов» и опасаясь так называемой «шоковой терапии» (во всяком случае в условиях России).

Хотя термин «ментальность» стал весьма ходким, однако он подчас не столько разъясняет, сколько затемняет суть рассматриваемых проблем. Достаточно сказать, что этот термин приравнивает психический склад (душевно-духовный строй), т.е. **характер** данного этноса, включающий в себя его темперамент, эмоциональный настрой, чувства и вообще бессознательные элементы, с **типом мышления** того же этноса. Между тем известно, что в каждом этносе имеются решительно все типы мышления и темперамента, все формы эмоциональной реакции, развития интуиции и влияния психически бессознательно-го, и все это существует в самых что ни на есть разных сочетаниях, комбинациях и пропорциях. **И важно подчеркнуть, что характер этноса и его ценностные ориентации нередко играют более значительную роль в его исторических судьбах, нежели тип мышления.** Можно иметь высо-

кий интеллектуальный потенциал, который, однако, не будет задействован, если его не подкрепить экономным расходованием средств, стремлением к высокому качеству производимой продукции и т.д.

Ныне, с переориентацией с плановой системы хозяйствования (точнее, «ущербного» хозяйствования) на рыночные отношения, открываются значительные возможности для проявления творческих способностей, успешного использования интеллектуального потенциала страны. Понятно, что такая возможность может осуществляться в условиях ограничения производства («опеки») государственной бюрократии, ликвидации криминальных структур и установления правового государства.

На наш взгляд, успех курса реформ будет определяться **совмещением приоритета свободы с социальной справедливостью, сочетанием стратегической установки на поддержание свободы предпринимательства с социально ориентированной экономикой и политикой, направленными на защиту интересов основной массы населения и создание гражданского общества.**

Заключая, автор этих строк выражает уверенность в том, что богатая природными ресурсами Россия, а также русские и россияне, обладающие редким мужеством, стойкостью характера, ладнокровием в сложных ситуациях и впечатляющим научным потенциалом, одолеют переживаемый тяжелый кризис и достойно ответят на очередной вызов Истории. Думается, что одна из первоначальных задач по выходу великой страны из переживаемого кризиса состоит в формировании среднего общественного класса.

*Июнь 2000 г.*



## Стихийность и сознательность

Идея необходимости замены стихийности сознательностью, т.е. подчинения стихийных слепых сил общества сознательной воле людей, приобрела особую остроту в период возникновения и становления капиталистического общества. На фоне огромного технического прогресса, достигнутого при капитализме, со всей наглядностью проявилась неоправданность такого положения вещей, при котором из столкновения противоположных классовых интересов, различных помыслов и стремлений стихийно и мучительно прокладывается путь прогресса.

Значение науки и научной мысли в развитии общества необычайно возросло. Подобно тому, как познаются законы природы, должны быть познаны и законы развития общества. Подобно тому как человек, познавая законы слепых сил природы, подчиняет их своей воле, так и слепые силы общественной стихии путем познания их законов должны быть покорены. Только таким образом люди из рабов слепой необходимости могут стать господами собственных отношений, а потому — и сознательными творцами истории. Для этого необходимо ликвидировать прежде всего частную собственность на средства производства, а тем самым — и борьбу классов как первопричину общественных антагонизмов, конфликтов и стихийности развития общественного процесса.

С ликвидацией частной собственности и антагонистических классов становятся возможными и сплоченность общества, и единство личных и общественных интересов или, точнее, установление приоритета общественных интересов перед личными. Такова в общих чертах теория, провозглашенная К.Марксом и Ф.Энгельсом. Ей нельзя отказать в стройности, даже заманчивости. Однако идея единства и монолитности общества, первенства общественных интересов над личными на основе устранения экономического неравенства, словом, идея подчинения слепых сил общественной стихии сознательной и целенаправленной воле человека с неизбежностью рождает проблему власти (государства) как организующей и направляющей силы общества на пути к единой цели, к осуществлению идеала. Отсюда идея о «диктатуре пролетариата», выдвинутая основоположниками марксизма и развитая Лениным. Ленин объявил Советы государственной формой «диктатуры пролетариата».

Нетрудно заметить, что основоположники марксизма-ленинизма увидели успешное преодоление «стихийности», в особенности столкновения интересов классов и государств в политической (госу-

дарственной) власти, в принудительных мерах, в революционно-насильственных средствах. (Реформы же, не говоря уже о компромиссах, ими презрительно квалифицировались как «оппортунизм», «соглашательство» и «предательство».) В спасительную роль политической организации для завоевания власти и учинения революционного насилия особенно уверовал Ульянов-Ленин. Это он бросил призыв: «...дайте нам организацию революционеров — и мы перевернем Россию!» (Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 127).

В работе Ленина «Что делать?», откуда взят названный призыв, были высказаны соображения относительно роли политической организации («партии нового типа») и революционной теории в революционном движении. Бернштейн и его сторонники на Западе, а также «экономисты» в России, делая акцент на «стихийности» исторического процесса, считали необязательными коренные преобразования в сложившихся экономических и социально-политических отношениях. Проще говоря, они выдвигали по преимуществу экономические требования и не призывали к уничтожению всякой частной собственности, а также слову государственной машины. К тому же «экономисты» считали, что в условиях самодержавной России если всякая экономическая борьба и не оборачивается политической, то приобретает характер последней.

Хотя Ленин и уверовал, что исторический процесс идет по пути перехода от капитализма к коммунизму, тем не менее он был недоволен, так сказать, темпами этого процесса, а также «стихийностью» рабочего движения, его склонностью ограничиваться борьбой за повышение заработной платы, сокращение рабочего дня, улучшение условий труда, словом, экономическими требованиями. Согласно Ленину, «основной экономический интерес пролетариата может быть удовлетворен только посредством политической революции, заменяющей диктатуру буржуазии диктатурой пролетариата» (Т. 6. С. 46). Таким образом главной формой борьбы пролетариата является политическая. Она направлена на установление диктатуры пролетариата и ликвидацию частной собственности на средства производства. Это обстоятельство должно быть осознано пролетариатом, считал Ленин. Отсюда и его тезис о необходимости соединения рабочего движения с социализмом, настоятельной потребности внесения социалистического сознания в ряды пролетариата с помощью партии. Дело в том, что, по Ленину, стихийное рабочее движение само по себе в состоянии выработать лишь тред-юнионистское сознание, т.е. понимание необходимости объединиться в профсоюзы, настаивать на рабочем

законодательстве и т.п. Более того, Ленин рассматривал социализм как идеологию, которая возникает вне стихийного рабочего движения (см.: Там же. С. 79–80).

На этом основании он считал, что социалистическое сознание (идеология) может быть привнесено в рабочее движение «...только извне, то есть извне экономической борьбы...» (там же. С. 79). Иначе говоря, «костная материя» (класс пролетариата), как таковая, неспособна выработать передовое (социалистическое) сознание, а если и способна породить какое-либо сознание, то лишь «ущербное», тред-юнионистское. Можно сказать, что «костная материя» нуждается во внешнем «одухотворении», в привнесении сознания извне, из творческой деятельности интеллигенции (интеллектуалов). Словом, рабочее — это материал, которому необходимо придать нужную «форму»; рабочее движение — стихийное, нуждающееся во внесении сознательности. Утверждая примат сознания (теории) над «материей» (рабочим движением), Ленин решительно утверждал: «Без революционной теории не может быть и революционного движения» (Там же. С. 24).

Очерченный ход его рассуждений представляется по меньшей мере странным в устах (под пером) человека, считавшего себя приверженцем материалистического понимания истории. Однако эта странность объяснима значительной долей утопизма, присущего марксизму-ленинизму. Учение, идущее от желаемого (идеала) к жизни, от заранее обозначенной установки к действительности, вынуждено бывает воспринимать (и «подгонять») действительность под углом зрения умозрительных ориентиров, а также прибегать к насилию и сверхнасилию для их реализации. Практика «военного коммунизма», разгул Чрезвычайной Комиссии (ЧК), явление «культы личности» и т.п. являются результатами насильственного («революционного») вторжения в естественный исторический процесс, стремления реализовать утопические или полуутопические проекты.

Новая экономическая политика (НЭП), выдвинутая Лениным и представлявшая собой отступление от избранного коммунистического пути развития, фактически признала ошибочность марксистско-ленинского учения о направленности исторического процесса, в частности приоритет сознательности над стихийностью, должного над сущим. Стихийность, естественный ход вещей (самодвижение общества) предполагает, образно говоря, социальную терапию, а не хирургическое вмешательство для коренного преобразования общества и построения его «заново».

По словам авторов «Манифеста Коммунистической партии», «...коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2

изд. Т. 3. С. 4). Просчет, печальный по своим последствиям в странах «реального социализма», состоял в одностороннем взгляде основоположников марксизма-ленинизма на частную собственность как на основной источник социальных бед и на насилие («революционную диктатуру пролетариата») как метод разрешения классовых и иных общественно-исторических проблем.

*Июль 1996 г.*

## Глобализация и культурная идентичность (к XXI Всемирному философскому конгрессу)

**Глобализация.** Хотя термин «глобализация» стал расхожим в наши дни, тем не менее он не получил достаточно четкого определения. Под ним обычно подразумеваются как всеобщие проблемы, затрагивающие мир в целом, так и последствия интеграционных процессов в виде становления единого мирового рынка, свободного движения товаров и капитала, а также распространения информации. Говорят также об информационной революции и даже о зарождении в недалеком будущем качественно нового человека и глобальной формы сообщества — мегаобщества, мегакультуры, суперэтноса.

На наш взгляд, глобализация, Интернет и другие новейшие средства информации могут способствовать проявлению лучших или худших, возвышенных или низменных сторон природы человека. Но они не в состоянии породить нового человека, то есть человека вне определенного этноса и ведущей цивилизации, а также крупных этносов, история и культура которых исчисляются тысячелетиями. Поэтому надежды иных интеллектуалов на интеграцию культур, т.е. образование единой (мировой) культуры и даже «слияние» в обозримом будущем этносов (наций и народов) в некий планетарный суперэтнос или «мегаобщество», представляются весьма проблематичными.

В одном солидном научном издании мы читаем следующее: «В понятии «цивилизация» отражена мощная интегративная способность и сила, тенденция универсализма, позволяющая создавать некое сверхъединство, крупномасштабную общность на базе определенной социокультурной парадигмы» (Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 333). Вместе с тем признается, что «амбивалентное состояние современной мировой цивилизации терминологически и содержательно осмысливается как его распадение на два «древа» — Запад и Восток, каждое из которых имеет свой особый «генотип» и собственную логику развития..., взаимодействие двух типов общества — традиционного и техногенного может быть реализовано путем взаимопроникновения достижений и ценностей традиционалистской и техногенной цивилизаций» (Там же. С. 334).

Надо полагать, что каждая из культур (цивилизаций), как Востока, так и Запада, имеет свой особый генотип в собственном смысле этого слова и внутреннюю (при прочих равных условиях) логику развития. Это значит, что говорить в отношении обозримого (и даже отдаленного) будущего о возможности создания некой «крупномасш-

табной общности на базе определенной социокультурной парадигмы» по меньшей мере опрометчиво. Речь может идти лишь о взаимодействии (созидательном или разрушительном) культур, но не об их взаимопроникновении, т.е. тенденции к интеграции, во всяком случае, когда речь идет о культурах Востока и Запада.

Причины невозможности в обозримом будущем гомогенизации культур Запада и Востока, их интеграции и унификации заслуживают, на наш взгляд, пристального внимания. Речь идет о вопросах, связанных с **функциональной асимметрией мозга и особенностями этнических культур**. Эти вопросы рассмотрены в статье В.С.Ротенберга и В.В.Аршавского «Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур», опубликованной в журнале «Вопросы философии» (1984. № 4. С. 78–86).

Говоря о глобализации и возможности интеграции культур, авторы статьи утверждают, что интеграция (объединение) культур желательна, но трудно выполнима: она требует взаимопонимания людей, воспитанных в условиях разных культур, но «достигается с трудом» (Там же. С. 78), если, добавим от себя, вообще достигается. Во всяком случае нередко высказывается суждение, согласно которому не может быть и речи об интеграции (не говоря уже о «слиянии») столь различных культур, как культуры Запада и Востока (мир ислама, Китая, Индии и др.). Так на 3-м Международном симпозиуме «Диалог цивилизаций: Восток — Запад», состоявшемся в Москве (апрель 1997 г.), иракский исследователь Аль-Джаноби отметил, что «взаимопонимание Востока и Запада и тем более западно-восточный синкретизм идей и верований исключается как по генетическим, так и по сущностным основаниям... Диалог западной и восточной культур не столь немыслим, сколько реально неосуществим в силу коренной разнородности цивилизационных начал; возможны лишь деловые и практически позиционные отношения при осознании и сохранении их гетерогенности и фатально неустранимой антиномичности» (Аникеев Е.Н., Семушкин А.В. Диалог цивилизаций: Восток — Запад / Вопросы философии, 1998. № 2. С. 177).

Российский ученый-востоковед М.Т.Степанянц высказала согласие с тем, что аксиома параллелизма цивилизационных признаков Востока и Запада затрудняет продуктивный диалог между ними по такому, например, понятию, как «справедливость»; последняя по своему содержанию совершенно не совпадает с западным менталитетом и с китайскими и индийскими традиционными обществами (см.: Там же. С. 175). Декан Российского университета дружбы народов (РУДИ) Н.С.Кибараева, указав на факт культурной многоукладности в мире, высказала аналогичные суждения (см.: Там же. С. 177).

Добавим, что, указывая на усиление международных связей, в особенности экономических, приверженцы глобализации, во-первых, излишне преувеличивают роль экономического фактора в международных отношениях и, во-вторых, упускают из вида противоречивый характер глобализации: способствуя коммуникации между народами и увеличивая общие элементы (преимущественно явлений информационного и технологического порядка), глобализация вызывает вместе с тем напряженность и конфликты на почве как экономических, так и политических интересов, идеологических (ценностных вообще) предпочтений и приоритетов.

Генетический фактор, в значительной мере определяющий межкультурные различия, в том числе тип мышления, заключается в межполушарной (мозговой) асимметрии. Установлено, что логико-вербальное отражение мира, а также чтение и счет связаны с функцией (деятельностью) левого полушария головного мозга. Оперирование же образами, ориентация в пространстве, различение музыкальных тонов, мелодий и невербальных звуков, распознавание сложных объектов (например, человеческих лиц), а также возникновение сновидений определяется деятельностью правого полушария.

Каждый из типов мышления имеет свои преимущества и ограничения. Логико-вербальное (логико-знаковое) мышление, будучи дискретным, аналитическим и отвлеченным, осуществляет ряд последовательных операций, обеспечивает непротиворечивый анализ предметов и явлений по определенному числу признаков. Непротиворечивая модель мира, формируемая логико-знаковым мышлением и выражаемая в словах и других условных знаках, является обязательным условием социального общения, однозначного взаимоотношения между членами общества, выяснения причинно-следственных отношений между вещами и явлениями. Вместе с тем названный тип мышления выбирает лишь некоторые признаки, связи и отношения в мире вещей и процессов, обедняя тем самым отображаемый им мир, его объективную картину.

Образный тип мышления, в противоположность логико-знаковому (понятийному), обеспечивает восприятие мира во всей его целостности, причем одновременно (симультанно) и синтетически. Иначе говоря, образный тип мышления, связанный с функцией правого полушария, позволяет «схватывать» сразу, полностью и целиком многочисленные свойства объектов, их взаимосвязи, улавливать множество сторон и отношений в мире вещей и явлений. Эта возможность составляет основу интуиции и творческого процесса. Однако образный тип мышления в меньшей степени, чем понятийное, реагирует как на противоречия в суждениях, так и на последовательность мыслей в ходе рассуждения.

Разумеется, оба полушария не изолированы друг от друга — они связаны своими функциями. Каждое вносит свою специфику в работу мозга в целом. Это значит, что, помимо прочего, логический тип мышления включает в себе некоторые элементы образного, и наоборот, образный тип мышления — элементы логического. Понятно, что «удельный вес» того или иного типа мышления у разных людей, как и у разных этносов, различен. Точнее, в каждом этносе (нации, народе) имеются все типы мышления, но с доминированием одного из них, т.е. с определенным статическим преобладанием у индивидов данного этноса того или иного способа мировосприятия.

**Типы мышления и культурная идентичность.** Говоря о специфике межполушарной асимметрии и, в сущности, об идентичности этнических культур, упомянутые авторы (Ротенберг и Аршавский) ссылаются на работы японского ученого Макото Кикухи, который, не будучи специалистом в области мозга и, возможно, не ведая о его функциональной асимметрии, в своем исследовании «Творчество и способы мышления: японский стиль» (*Kikuchi M. Creativity and Ways of Thinking: Japanese Style // Physics Today, 1981. P. 42–51*) обратил внимание на «принципиальную разницу в характере мышления японцев, с одной стороны, и представителей западной цивилизации — другой». Автор показал, что «в процессе общения, и делового, и бытового, японцы не склонны пользоваться однозначными формулами типа да — нет. Жесткое разделение на «белое» и «черное» не свойственно их культуре, они очень чувствительны ко всем оттенкам света, всему спектру, будь то восприятие природы или отношения между людьми... Для английского языка, пишет он (Кикухи. — Ф.К.), характерно буквенное выражение, ориентация на логику, линейная структура; он особенно удобен для науки. Японский язык более пригоден для поэзии; он выражает содержание с помощью аналогий, ориентирован на чувства» (*Ротенберг, Аршавский. Там же. С. 83*).

Отсюда следует, что имеющее место у японцев образное мышление связано с повышенной активностью правополушарного мышления. Сказанное означает также, что «по уровню творческой потенции японцы, по-видимому, в среднем превосходят европейцев и американцев, а в некоторых сферах искусства (поэзии, живописи) эти потенциальные возможности действительно блестяще реализованы... Но Кикухи обращает внимание на то, что в области точных наук с реализацией творческих возможностей дело обстоит не столь благополучно, как можно было бы ожидать» (Там же). Это обстоятельство Кикухи объясняет тем, что японское общество по сравнению с западным гомогенно, однородно. В нем недостаточно развит индивидуализм, независимость мышления.



Япония — одна из немногих стран мира, которая, закупая западные технологические проекты и внося в них некоторые усовершенствования, достигла гигантских успехов почти во всех сферах производства, особенно в электронно-технологической, электронной, а также в автомобильной промышленности и судостроении.

Для Японии глобализм не опасен. Следуя своего рода заповеди «**Японский дух, западная технология**», эта страна сумела в условиях всеобщих объединительных и унифицирующих процессов сохранить свою этническую идентичность. Аналогичное можно сказать и о других странах Юго-Восточной Азии, придерживающихся принципа: «**Думай глобально, действуй локально**».

На наш взгляд, пример Японии показывает, что хотя глобализация и обуславливает взаимодействие и взаимообогащение этнических культур, тем не менее она не устраняет и не может устранить многообразие культур, т.е. унифицировать их на базе «определенной социокультурной парадигмы». Оно и понятно: этнические чувства и стремления к сохранению этнической самобытности глубоко укоренены в сознании каждого народа. К тому же менталитет этносов, а стало быть, и их культура в значительной степени, как уже было сказано, определяется функциональной асимметрией мозга. Словом, при всем единстве человеческого рода, общекультурных ценностей и ориентаций имеются тем не менее фундаментальные предпосылки для сохранения своеобразия, идентичности этнических культур, особенно у крупных этносов и ведущих цивилизаций.

В контексте изложенного некоторые идеи С.Хантингтона, изложенные в его нашумевшей статье «The Clash of Civilization» (1993) и книге «The Clash of Civilizations and Remaking the World Order» (N.Y., 1996; обе работы изданы и на русском языке), представляются весьма спорными. Одна из основных идей автора состоит в том, что ядром всякой цивилизации (культуры) является религия и что религиозные убеждения наиболее укоренены и устойчивы в сознании народов. Отсюда предположение С.Хантингтона о том, что следующая мировая война, если она состоится, будет войной цивилизаций, причем преимущественно на почве религиозных предпосылок. На наш взгляд, если война все же состоится, то она будет этнической. Во всяком случае преобладающее большинство нынешних локальных столкновений, военных действий и напряжений носит этнический характер. Иначе трудно объяснить усиливающиеся тенденции (например, в Стране басков, Нагорном Карабахе, Абхазии, Чечне, Курдистане и других регионах) к этническому обособлению и сепаратизму на фоне

происходящих в мире объединительных экономических и политических процессов, образования мировой системы коммуникаций, совместных усилий по охране окружающей среды и т.п.

По нашему мнению, мировому историческому (в том числе цивилизационному) процессу присущи две противоположные, но одинаково равноправные тенденции: к всеобщему контакту культур, с одной стороны, и к их этнокультурному сохранению — с другой. (Последнее в условиях демократических режимов не предполагает этнического сепаратизма, во всяком случае ослабляет тенденции к нему.) Единство многообразия и многообразие единства составляют диалектику (единство противоположностей) жизни и бытия. И потому идея об образовании единой (мировой) культуры, суперэтнуса или «мега-общества» в обозримом будущем, не говоря уже о протекающих в настоящее время глобализационных (преимущественно экономических) процессах, является иллюзией, утопией, выдающей желаемое за действительное, реально осуществимое.

### Резюме

Тема «Глобализация и культурная идентичность» ставит вопрос как о возможности, так и о невозможности сохранения культурной идентичности народов в условиях всемирных объединительных процессов, образования единого мирового рынка, свободного движения капитала и распространения информации. Одни исследователи допускают возможность интеграции культур, т.е. возникновения в обозримом будущем единой (мировой) культуры, другие, напротив, отрицают такую возможность, особенно когда речь идет об интеграции культур Востока и Запада.

На наш взгляд, в подавляющем большинстве публикаций на указанную тему складывается односторонний социологический подход, в частности преувеличивается роль технологического и экономического (в сущности внешних) факторов в объединительных процессах, особенно культурных. Эта односторонность является результатом разрыва гуманитарных и естественнонаучных (в нашем случае нейрофизиологических) знаний, а также забвения философского постулата, который гласит, что любое единство предполагает множество и своеобразие, а множество и многообразие — единство.

Жизнь и мир в целом представляют собой единство противоположностей. Мы придерживаемся точки зрения, согласно которой взаимообогащение культур народов представляет собой своего рода ассимиля-

ционный процесс, в результате которого происходит не унификация культур, а, напротив, сохранение их идентичности, во всяком случае, когда речь идет о крупных этносах и ведущих цивилизациях.

Выдвигаемая нами концепция единства и многообразия культур в условиях глобализации обосновывается **функциональной асимметрией мозга**. Это научное открытие позволило установить фундаментальные предпосылки многообразия культур в контексте общечеловеческих ценностных ориентаций. Оно раскрыло **внутренний** механизм единства и своеобразия типов мышления и менталитета народов, их культур.

*Март 2002 г.*

## Об истоках международного терроризма

**Предварительные замечания.** Трагические события 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке и Вашингтоне потрясли весь мир. Они ознаменовали собой наступление новой эпохи в международных отношениях. Первоначально политические лидеры США, Европейского Сообщества, России и некоторых других стран охарактеризовали события в Манхэттене как проявление исламского религиозного экстремизма и фундаментализма, но затем, спохватившись, отказались от этого определения. Дело в том, что отождествление терроризма с исламом означает разжигание мирового пожара, во всяком случае восстановление против себя всего исламского мира, в том числе и тех исламских народов и государств, которые непричастны к террору и, более того, считают, что ислам выступает против террора.

Тезис об отсутствии у той или иной террористической организации каких бы то ни было идейных истоков, религиозной, национальной и цивилизационной (культурной) принадлежности вообще превращает терроризм, названный международным, в чисто уголовную структуру, совершающую террор ради террора. Коль скоро это так, то отсюда следует, что международный терроризм (эвфемизм исламского экстремизма) можно и нужно ликвидировать исключительно силовыми средствами, в том числе военными. Напрасные надежды... Впрочем, сами политические деятели (и не только они) признают, что в предстоящей длительной борьбе против международного терроризма одни только насильственные средства подавления явно недостаточны. Иначе говоря, молчаливо признается, что терроризм руководствуется (если не сказать вдохновляется) идейными соображениями, ценностными приоритетами, религиозными и политическими мотивами и побуждениями.

Хочу быть правильно понятым. Бесспорно, террористические структуры являются преступными. Применение насилия для их уничтожения неизбежно, неотвратимо. Однако, как было сказано, для искоренения терроризма одних силовых методов недостаточно. Необходимо вскрыть его глубинные (если угодно, метафизические, предельные) истоки, которые заключены, на наш взгляд, в некоторых аспектах (параметрах, свойствах) человеческой природы.

**Человеческая природа.** С эпохи Просвещения и, в сущности, по сей день принято рассматривать человека как продукт социальной среды и воспитания. Марксово определение человека как совокупности об-

ственных отношений является разновидностью просветительской концепции человека. (Как известно, одна из программных установок бывшей КПСС состояла в воспитании «нового человека».)

Хотя просветительская концепция привлекательна во многих отношениях (достаточно сказать, что она перекладывает ответственность человека за свою судьбу на формирующую его социальную среду), тем не менее своей односторонностью она искажает представление о природе человека. Можно сказать, что определение человека как «социального животного» (ζῷον πολιτικόν), данное Аристотелем, ближе к истине, чем указанное Марксово определение.

Человек — это биосоциальное существо, а не просто социальное. Ему и различным видам живых систем, включая разнообразие человеческих сообществ, присущи различные способы самосохранения, самоутверждения и распространения своей идентичности в условиях противодействия (или сотрудничества) аналогичных живых систем. Словом, жизнь есть борьба, борьба (индивидуальная или коллективная) за самоутверждение и стремление к преобладанию (и к самосовершенствованию) или, напротив, за освобождение от внешних стесняющих или угнетающих обстоятельств. Говоря в духе древнего Фукидида, человеческой природе свойственно стремление к превосходству и жажда власти, но наряду с этим — стремление к равенству и свободе. Последнее не менее (если не более) сильно и неодолимо в человеке, нежели его склонность к господству, толкающая его порой «...на рискованные предприятия» (Фукидид. История, III, 45, 4).

Борьба человеческих сообществ (а внутри их — борьба различных групп) за сохранение (или преобразование) своих ценностных ориентации и предпочтений, политических режимов и религиозных верований происходит в самых разнообразных формах: соревнования, соперничестве, конкуренции, а также открытых столкновений и террористических актах.

Из перечисленных форм борьбы в настоящее время нас более всего интересует терроризм, ибо без выяснения его истоков, как уже говорилось, борьба с ним бесполезна.

**Концепции причин терроризма.** Начнем с наиболее распространенной концепции, усматривающей источник нынешнего терроризма в огромном контрасте экономического и культурного уровня различных стран, а именно **богатого Севера и бедного Юга**. Этот контраст наглядно выразил Андрей А. Бубнов на своем сайте в Интернете от 28.04.2001.

Если сократить все человечество до размеров деревни числом в сто жителей, принимая во внимание все пропорциональные соотношения, то население этой деревни составит:

57 азиатов  
21 европеец  
14 американцев (северных и южных)  
8 африканцев;  
52 будут женщинами  
48 мужчинами;  
70 не белыми  
30 белыми;  
89 гетеросексуальными  
11 гомосексуальными;  
6 человек будут владеть 59% всего мирового богатства и все будут из США  
у 80 не будет достаточных жилищных условий;  
70 будут неграмотными;  
50 будут недоедать;  
1 умрет;  
2 родятся;  
у 1 будет компьютер;  
1 (только один) будет иметь высшее образование.

Приведя эту удручающую выкладку, А. Бубнов заключает, что потребность в мировой «солидарности, понимании, терпимости, образовании очень высока».

На наш взгляд, эти призывы автора разумны и благородны, но, к сожалению, они больше относятся к области благих пожеланий, чем к возможной реализации. В самом деле, если на одного умершего человека на свет появляются два (к тому же это соотношение непрерывно прогрессирует), то каким образом станет возможным накормить  $50 + n$  человек, которые недоедают в «деревне», население которой составляет  $100 + n$  человек? Аналогичное можно сказать и о возможности (или невозможности) улучшения жилищных условий 80 человек, а также о ликвидации неграмотности 70 человек. При сложившихся условиях никакое развитие производительных сил и де-леж богатства не решит проблему бедности в сегодняшнем мире. Ведь нет гарантий того, что помощь, которая оказывалась и оказывается бедным странам, приведет к изменению демографической ситуации в сторону сокращения рождаемости. Если, например, в Турции, Египте и ряде других стран население увеличивается на 1 (один) миллион человек в год, то, спрашивается, как реально можно обеспечить рабочими местами такое количество населения?

К сожалению, известный ученый-экономист Руслан Имранович Хасбулатов в своей эмоционально нагруженной статье «Мир в роковой час» («Независимая газета» от 19 октября 2001 г.) ни словом не обмолвился о демографическом взрыве стран «бедного Юга».

**Р.И.Хасбулатов** правомерно ставит вопрос: почему немногие страны благоденствуют, а три четверти населения мира прозябает в нищете? И отвечает: «Граждане этих немногих стран умеют работать производительно, используют конкурентные преимущества и передовые технологии». И тут же неожиданно заявляет: «Но кто доказал, что эти наши «умные» и «правильные» ответы убедят миллионы обездоленных, которые могут возразить: «Разве мы не могли бы работать производительно и использовать конкурентные преимущества? Но ведь беда в том, что вы, богатые страны, и ваши правительства сознательно держите нас в нищете, безграмотности, отсталости, непрерывно твердите о своей «непревзойденной демократии», творите суд и расправу над народами и государствами...» И далее: ныне ситуация в мире «стремительно изменилась под мощным воздействием информационной революции. В каждый бедный дом во всех странах мира пришел телевизор. Бедные впервые увидели, что такое неравенство, богатство, власть, что такое деньги и сила, месть и наслаждение и многое другое, о чем миллиарды людей даже не предполагали».

Ежели информационная революция, что называется, «открыла глаза» миллиардам бедных людей, то этот факт явно вступает в противоречие с утверждением автора о том, что богатые страны намеренно держат бедные в невежестве и отсталости. Кроме того, ни одна из развитых стран не делает секрета из своего опыта роста производительности труда и почему бы в этом случае менее умелым народам не перенять, что называется, «передовой» опыт более умелых, т.е. научиться трудиться как они. Не следует забывать также и об отмене богатыми странами долгов бедным.

По мнению **Р.И.Хасбулатова**, «философия и дух торгашества, утвердившиеся вместе с либеральными моделями, неизбежно приводили во власть людей серых и недалёковидных с соответствующей торгашеской философией и упрощенными морально-нравственными принципами». Иначе говоря, одна из главных бед нашего времени заключается в субъективном факторе, а именно в торгашеской настроенности ведущих стран мира и, как следствие этого, серость и бездарность их руководителей. (В скобках заметим, что нам не совсем понятна связь между торгашеством и бездарностью.)

**Р.И.Хасбулатов** усматривает одну из причин терроризма в так называемой массовой культуре западных стран, которая проповедует: «Будь смелым, жестоким, аморальным, плюнь на людей, на их страдания». Бесспорно, маскультура вызывает отвращение и презрение, и не только у приверженцев различных конфессий, но и у рядовых людей, не лишенных здравого смысла и морали. Она — издерж-

ки демократии. И то, что на Западе воспринимается как свобода, на Востоке — как вседозволенность. Но разве такие чудовищные преступления, как террористические акты 11 сентября, не продемонстрировали всему миру вседозволенность и тот факт, что террористы «плюют на людей и их страдания»? **Необходим длительный и нелегкий диалог культур с тем, чтобы ограничить как издержки западных демократий, так и бесправие человека во многих восточных странах.**

Отделив светскую власть от религиозной, западные страны выбрали в качестве приемлемого политического строя демократию. Многие же страны Востока сделали ставку на другие формы правления, главным образом авторитарные, связанные с исламом. А ислам, как известно, — не только вера, но и образ жизни, определяемый шариатом. Иначе говоря, ислам — это и мораль, и право, и законоположения, регулирующие взаимоотношения людей, включая семейные.

Сложившееся объективное положение вещей (модернизация, информационная революция, глобализация), осложнив отношения между народами, заставили каждый из них по-своему реагировать на вызов истории, спровоцированный, так сказать, Западом. Так мусульманский мир, составляющий примерно 20% населения планеты, осознав, что происходящие в мире процессы оттесняют его на периферию, снижают его роль на мировой арене, ответил на этот вызов призывом вернуться к фундаментальным «истокам веры», т.е. к радикализации ислама. Появление террористов-самоубийц — наиболее грозная и болезненная реакция, направленная на уравнивание роли и значения великих и малых держав, на установление своего рода равенства между ними в управлении миром.

Кроме того, лидеры ряда исламских движений предпринимают меры по созданию «Великого исламского халифата» — от Атлантики до Тихого океана. В этот проект халифата (как, впрочем, и следовало ожидать) входят также Северный Кавказ, Татарстан, Башкирия, Казахстан, а также другие республики Средней Азии, входившие в состав бывшего СССР. Растет активность международных исламских организаций, их участие в различных политических и социокультурных форумах, в сепаратистских движениях и распространении исламской культуры. Неудивительно, что подобные проекты и действия вызывают озабоченность остального мира, не говоря уже о практике террористов-смертников. Отсюда и возникший стереотип, согласно которому каждый приверженец ислама потенциально может быть причастным к террору (см.: *Тульский М.* Саудовские спецслужбы в борьбе за создание мирового исламского халифата // *Политика*, 24.09.2001 г.).



Возвращаясь к вопросу о бедности как о главной причине терроризма, напомним, что лагеря для подготовки террористов, в том числе террористов-смертников, далеко не всегда размещаются в бедных странах. Их нет, например, в бедных регионах Африки, юге Индии или западном Китае. В то время как в Саудовской Аравии — совсем не бедной стране — расположено немало таких лагерей. Заметим, кроме всего прочего, что из 11 млн. населения этой страны (данные 1986 г.) лишь один человек имеет право голоса, это сам король. Ни для кого не секрет, что на Востоке, в том числе в исламском мире, разительный контраст между богатством немногих и беспросветной нищетой масс — явление вполне обычное, сложившееся еще с давних времен. Бедность и нищета на большей части планеты создают определенную атмосферу для терроризма, но они составляют его главную причину.

*Концепция, усматривающая причины терроризма в расизме и европоцентризме.* Общеизвестно, что люди разных рас составляют единый человеческий род — *Homo Sapiens*. Сходство между расами огромно, а различия незначительны. Иначе говоря, «морфологические и физиологические различия между расами являются второстепенными и не могут оказывать влияние на умственное развитие любых человеческих коллективов; не обнаружено, в частности, никаких существенных расовых различий в строении мозга» (Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы. Расы. Культуры. М., 1985. С. 165).

Известно также, что на соревнованиях по бегу чернокожие спортсмены (и спортсменки), как правило, побеждают своих белых соперников. Италия с населением 57,4 млн. человек (по данным 1988 г.) имеет не одного вокалиста, стяжавшего стране всемирную славу, а Китай с его 1 млрд. 200 млн. населения не дал миру ни одного мало-мальски известного певца. Евреи, количество которых во всем мире составляет примерно 15–16 млн. человек, дали свыше 20 лауреатов Нобелевской премии.

Напомним, однако, что именно «малосущественные» различия, при прочих равных условиях, нередко определяют успех в том или ином деле. Г.В. Плеханов как-то заметил, что различие между посредственным и выдающимся произведением искусства как раз и состоит в этом «чуть-чуть». Особенно наглядно этот факт проявляется в спорте. В беге, например, первое место определяется разницей в доли секунды, в тяжелой атлетике — в 50 граммов разницы в весе тела спортсменов.

Вопрос о расовых различиях в мировой литературе, в сущности, не изучен и маловероятно, что будет изучен в ближайшем обозримом будущем в силу его деликатности и «взрывоопасности». Если будет

установлено, например, что в интеллектуальном отношении между расами нет абсолютного равенства, наверняка этот факт вызовет взрыв возмущения со стороны общественного мнения большинства стран, если не сказать всех. Во имя мира и согласия между народами и расами принято считать, что «народы Земли обладают ныне (?) равными биологическими возможностями для достижения любого уровня цивилизации и что различия между достижениями разных народов должны объясняться целиком историей их культуры» (Там же). Иначе говоря, культуры народов и рас, будучи продуктами одних лишь социальных условий («воспитания»), не имеют никакого отношения к их наследственным особенностям («природе»). Сказанное означает также, что культура, решительно отличая людей от животных, исключает что-либо общее между ними.

В современной науке принято ограничиваться по преимуществу констатацией лишь «норм реакций» — наследственно обусловленных признаков. К последним, напомним, относятся: цвет кожи, глаз, группа крови, пальцевые узоры, зубная система, некоторые наследственные болезни, например цветная слепота (пониженная возможность различать цвета, обычно красный и зеленый), гемофилия и т. п. Эти особенности устойчивы при любых изменениях среды. Кроме того, хотя и предполагается, что внутренний мир человека, его духовный облик во многом (если не всецело) определяется социальной средой и воспитанием, тем не менее признается, что «некоторые фундаментальные параметры психики человека (инстинктивные реакции, подвижность нервных процессов, возбудимость, память, ум) более устойчиво проявляются в широком диапазоне условий среды» (*Астауров Б. Homo Sapiens et Humanism. Человек с большой буквы и эволюционная генетика человека // Новый мир. М., 1971. № 10. С. 218*).

Вновь напрашивается «проклятый вопрос» о равенстве и неравенстве рас. Если говорить в самом общем плане, то каждая из них, если не актуально, то во всяком случае потенциально, в чем-то да превосходит все остальные, а в чем-то уступает им. Многое, хотя и не все, зависит от исторических условий, требований времени. Думается, что были исторические периоды, когда наиболее «выгодным» видом «труда» была (по крайней мере для некоторых племен и народов) война. Так монголо-татары, едва ли не единственным занятием которых на протяжении нескольких веков было завоевание новых территорий и сбор дани с покоренных народов, «превосходили», например, русских, оказавшихся под их игом, в военной силе. Ибо первые по преимуществу воевали, а вторые пахали и сеяли (и по возможности обучали своих детей грамоте).

Конец «превосходству» монголо-татар положило прекращение завоевательных войн. Неудивительно, что русские в период правления московских князей XIV–XV веков, особенно при Иване I Калите, окрепнув экономически и политически, стали брать верх над завоевателями, а при первом русском царе Иване IV Грозном покорили Казанское и Астраханское ханства, доказав тем самым свое «превосходство» над монголо-татарами Золотой Орды, которая, впрочем, в XV в. распалась на ряд ханств.

Судя по всему, в современном мире явная склонность к расовому превосходству наблюдается у японцев. Вот что пишет по этому поводу главный редактор российской газеты «Версия» (№ 36. 2001 г.) Рустам Арифджанов в статье «Хакужин»: «...в Японии мы всего лишь «хакужины» — белые люди, которым нельзя войти в местный бар, даже если нас заучено заманивают туда русские девушки... Японская манера разделять мир на своих и чужих выглядит милым поведенческим предпочтением... В Японии не страшен глобализм... Япония самодостаточна». Действительно, активно вступая в глобальные процессы, Япония сохраняет свою национальную (этническую) идентичность. Вряд ли это можно утверждать о ряде других стран, за исключением, впрочем, США, ведущих европейских государств или России, которые играют решающую роль в исторических судьбах человечества. В то же время ряд стран и народов, исполненных сознания своего религиозно-духовного превосходства, органически не приемлет процессы, идущие с «неверного» Запада. Речь идет о народах (этнотесах) Азии и севера Африки, преимущественно исламских государствах Ближнего Востока. Отсюда следует, что расизм (европоцентризм, панславизм, пантюркизм и т.д.), порождая известную межрасовую и межэтническую рознь, не являются тем не менее существенной причиной терроризма.

*Концепция С.Хантингтона о «столкновении цивилизаций».* Нашумевшая работа известного американского политолога, профессора Гарвардского университета Самюэля П.Хантингтона «Столкновение цивилизаций» вызвала огромный интерес во всем мире, и в том числе в России. Первоначально работа Хантингтона вышла в свет в виде статьи в журнале «Foreign Affairs». Спустя три года вышла в свет книга того же автора под названием «The Clash Civilizations and Remaking the World Order, 1996, 368 p.), в которой были развиты и заострены основные положения статьи. Остановимся на этой концепции более подробно.

Дело в том, что трагические события 11 сентября на Манхэттене вновь привлекли внимание к идее Хантингтона о «столкновении цивилизаций». Согласно автору цивилизацию (культуру) определяют

такие «общие объективные элементы, как язык, история, религия, традиции, институты и объективная самоидентификация людей... Ключевые культурные элементы, определяющие цивилизацию, были сформулированы в классической форме афинянами, когда они заверяли спартанцев, что не предадут их персам: «Много веских соображений запрещают нам делать это, даже если бы мы к тому склонялись. Первое и главное — образы и жилища богов, сожженные и лежащие в руинах: мы должны положить все наши силы, чтобы отомстить за них, а не заключать соглашение с человеком, свершившим эти деяния. Во-вторых, у греческой расы — одна и та же кровь и один и тот же язык, мы поклоняемся и приносим жертвы тем же самым богам; у нас схожие обычаи; не пристало афинянам предавать все это». Приведя этот отрывок из «Истории» Геродота, С.Хантингтон замечает, что «...как это подчеркнули афиняне, из всех объективных элементов, определяющих цивилизацию, важнее всего бывает религия».

Желая подчеркнуть идею, согласно которой религия составляет главный элемент (ядро) цивилизации, автор продолжает: «Главные цивилизации человеческой истории обычно прочно связывали себя с великими мировыми религиями; народы с той же этничностью и языком, но разными религиями способны на братоубийство, как это случилось в Ливане, бывшей Югославии и в Индостане».

Следуя этой логике, можно заключить, что народы с той же этничностью и языком, а также с одной и той же религией менее способны (даже вовсе неспособны) к братоубийственным войнам, будь то обычная война или гражданская. Однако у того же автора в разделе «Сердцевинные государства и линия разлома» мы читаем о том, что в истории имеют место войны между одним и тем же этносом и общей религией (или близкими по религиозной и этнической принадлежности народами), но суверенными государствами. «Фукидид, например, — пишет Хантингтон, — полагал, что Пелопоннесская война возникла по причине возрастающей мощи Афин внутри греческой цивилизации».

Жаль, что высказывание Фукидида о причинах Пелопоннесской войны автор привел в собственном пересказе и не полностью. Между тем, по мысли Фукидида — этого, на наш взгляд, «отца политологии» — главное и решающее в международных отношениях — это постоянство интересов государств, стран. Людям, народам и государствам нередко свойственно прикрывать свои подлинные интересы, намерения и цели возвышенными идейными (религиозными, нравственными, политическими и т.п.) мотивами и соображениями. Так, выявляя главную причину Пелопоннесской войны, Фукидид заме-

чает, что в качестве «оправдания» войны против афинян лакедемоняне сослались на событие двухсотлетней давности — «кошунство», совершенное афинянами против богини Афины, в то время как истинная причина войны, «хотя на словах и наиболее скрытая, состоит, по моему мнению, в том, что афиняне своим усилением стали внушать опасения лакедемонянам» (Фукидид. История, I, 23, 5).

Разумеется, конфликты на почве конфессиональных различий имеют место в истории, в том числе и в современном мире, например в Северной Ирландии (Ольстер). Однако этого нельзя сказать относительно ирано-иракской войны. Согласно же Хантингтону, если состоится следующая мировая война, то это будет война цивилизаций, причем преимущественно на почве религиозной. Это гипотетическое суждение подкрепляется тем, что религиозные чувства и убеждения наиболее устойчивы, укоренены и фундаментальны в менталитете народов, особенно народов, придерживающихся ислама.

«Понимание ислама как образа жизни, выходящего за пределы религии и политики и объединяющего мусульман», противоречит, согласно автору, «западно-христианской концепции отделения Бога от кесарева». Иначе говоря, если законы шариата определяют законы взаимоотношения людей, то христианство делает веру предметом личного выбора, свободы совести. Судя по всему, Хантингтон исходит из того факта, что каждая историческая религия руководствуется Истиной Божественного Откровения, т.е. Абсолютной Истиной. Но так как Абсолютная Истина может быть только одна, то отсюда следует, что эти религии потенциально конфликтны.

Все это так, тем не менее думается, что **национальные чувства, национальное самосознание и стремление к укреплению этнической идентичности не менее сильны и укоренены в менталитете народов, чем их религиозные чувства и убеждения.** Иначе трудно объяснить усиливающуюся тенденцию (к примеру, в Стране басков, Курдистане, Нагорном Карабахе или Абхазии) к этническому обособлению на фоне происходящих в мире экономических, политических и социокультурных объединительных процессов.

На наш взгляд, общественно-историческому процессу присущи две противоположные, но одинаково равноправные тенденции к всеобщей интеграции (единству) и этническому обособлению (многообразию).

Обратимся к разделу книги Хантингтона «Ответы Западу и модернизация». Модернизация означает переход от традиционного (аграрного, иерархически устроенного, закрытого) общества к индустриальному и постиндустриальному (информационному). Согласно

автору, ответы незападных обществ на западную модернизацию выразились в трех формах: **отвержение** (конец XVI в.), т.е. непринятие как модернизации, так и связанной с ней вестернизации (либерального, мобильного, открытого общества); **принятие** модернизации и вестернизации (начало XX в.); **принятие модернизации** без вестернизации (XX в. и современность).

Отвержение западной экспансии (модернизации и вестернизации) незападными обществами было, согласно Хантингтону, всеобщим. Однако в 20-х годах прошлого века примером второго ответа (выбора) явились реформы Мустафы Кемаля (Ататюрка). Отвергнув исламское прошлое Турции, Ататюрк взял курс на модернизацию и вестернизацию. Тем самым он «превратил Турцию в «разорванную страну», в общество, которое оставалось исламским по религии, наследию и институтам, но с правящей элитой, полной решимости сделать страну современной, западной и действующей заодно с Западом... Кемализм ставит трудную и травмирующую задачу — уничтожить существующую веками культуру и заменить ее совершенно новой, привнесенной из другой цивилизации». Примером третьего выбора, т.е. совмещения модернизации с сохранением институтов коренной культуры общества, служит Япония с ее установкой: «Японский дух, западная техника».

На путь модернизации без вестернизации, кроме Японии, стали «Сингапур, Тайвань, Саудовская Аравия и в меньшей степени Иран... Попытка шаха следовать кемалистским курсом... вызвала сильную антизападную (но не антимодернизаторскую) реакцию». Словом, по словам Хантингтона, «модернизация не обязательно означает вестернизацию... Мир в своей основе становится более современным и менее западным».

Ежели мир действительно становится «менее западным», т.е. многообразным, то в чем заключается причина растущей напряженности между Западом и мусульманским Востоком, не говоря уже об истоках международного терроризма?

Ответ Хантингтона сводится к тому, что конфликт между христианством и исламом и основанных на них цивилизаций, так сказать, изначален, ибо они по природе несовместимы. В этой связи автор перечисляет ряд факторов, обостривших конфликт между исламом и христианством в конце XX века. Одним из первых таких факторов он считает «прирост исламского населения», который «увеличил число безработных и недовольных молодых людей, из рядов которых рекрутировали сторонников исламского дела». Сказанное верно, как верно и то, что христианский мир непричастен к демографическим про-

блемам мусульманского мира. Иначе говоря, названные выше конфессиональные неурядицы являются следствием этих проблем, а не природы ислама и христианства. Точно так же христианство не имеет отношения ко второму фактору, а именно к тому, что «исламское Возрождение дало мусульманам новую уверенность в отличительных чертах и превосходстве их цивилизации, их ценностей над западными».

Вместе с тем мы солидарны с Хантингтоном в том, что «попытки Запада превратить свои ценности во всеобщие, поддерживать свое военное и экономическое превосходство, а также вмешиваться во внутренние конфликты мусульманского мира вызвали сильное негодование среди мусульман». Однако экспансия Запада имеет лишь частичное отношение к конфессиональным различиям христианства и ислама. Что же касается так называемого «коллапса коммунизма» (по выражению Хантингтона), который привел к исчезновению общего врага этих двух конфессий, но зато усилил вражду между ними, то и этот довод лишь отчасти верен. Дело в том, что распад СССР обострил напряженность между Западом и некоторыми исламскими государствами, но отнюдь не со всеми.

**Уязвимость концепции С.Хантингтона состоит, на наш взгляд, в отождествлении цивилизационных различий с конфессиональными.** Его формулу «Человеческая история — это история цивилизаций» можно перефразировать следующим образом: «Человеческая история — это история религий». Тем самым утверждение автора о том, что «невозможно представить себе развитие человечества в других понятиях», оказывается вполне выполнимым. Впрочем, если рассматривать историю человечества с позиций ислама, то складывается впечатление, что история цивилизаций и история конфессий мало чем отличаются.

Оговоримся, однако, что сказанное приемлемо с точки зрения исламского фундаментализма и методологической установки, принятой С.Хантингтоном. На деле же исламский фундаментализм, как и его радикальные и экстремистские проявления, представляет собой то, о чем говорилось в начале этой статьи, а именно борьбу человеческих групп, племен, этносов, государств за сохранение (или преобразование) и распространение собственных ценностных ориентаций и традиций, религиозных верований, политических режимов и образов жизни.

**Итак, всеобщие (глобальные, как ныне принято говорить) объединительные процессы влекут за собой угрозу этнической самобытности** не только малых народов, но и крупных, в частности многих народов Востока. Они означают повсеместное насаждение ценностных ориентаций Запада, в частности демократии, открытого общества и пра-

восудия, основанного на законах, созданных обыкновенными людьми, а не пророками. Это обстоятельство, как было сказано, далеко не всегда приемлемо для незападного мира, ибо ведет к ослаблению его традиционных ценностей, размывает его обычаи и нормы поведения, заменяя их погоней за прибылью и личным благополучием. Распад СССР и крушение биполярной структуры мира усилили претензии западной (в частности, англо-американской) культуры на авангардную роль в мире.

Трагические события 11 сентября в Нью-Йорке и Вашингтоне, знаменующие наступление новой эпохи в международных отношениях, являются радикальной (если не сказать патологической) реакцией на экспансию Запада. И хотя ислам вовсе не проповедует уничтожение людей иной веры, тем не менее его приверженцев, да и не только его, можно мобилизовать на «священную войну» (джихад) в защиту своей веры, самобытности и идентичности.

Таким образом, бедность и нищета, этнические и конфессиональные различия создают известную питательную среду для терроризма, однако главной его причиной является верховенство Запада (и прежде всего США) в мире и его установка на вестернизацию незападного мира. Не имея достаточно сил и средств для противостояния экспансии Запада и мировому владычеству США, экстремистские течения ислама избрали наиболее действенные и малоуязвимые формы борьбы, а именно террор самоубийц-фанатиков. Вооруженные собственной смертью, помноженной на новейшую технологию, они оказываются «живыми» ракетами, запускаемыми для расправы над безоружными людьми и организацией планетарного хаоса и катастрофы. С.Хантингтон во многом прав, призывая к более глубокому познанию стран незападного мира, к умерению претензий США на мировое господство и экспансию своих ценностных ориентаций и предпочтений. Разумная и правомерная рекомендация.

*Январь 2002 г.*



## Проблема смысла истории

Вопрос о том, есть ли в истории человечества какой-нибудь смысл, крайне интересен, но и необычайно сложен. В самом деле, имеется ли в историческом процессе некая цель, в направлении которой движется человечество? Являются ли люди своего рода актерами, которые, появившись на исторической сцене и сыграв свою роль, исчезают навсегда, растворяются в небытии? Могут ли люди стать господами своей судьбы, своих отношений, т.е. могут ли они перейти из «царства необходимости в царство свободы», говоря в терминах основоположников марксизма? Преодолимо ли зло в мире? Возможна ли победа добра над злом? Перечень аналогичных вопросов можно продолжить. Область исследований, пытающихся на них ответить, Вольтер назвал *философией истории*.

Имеются различные концепции содержания и проблематики философии истории: теологические (провиденциалистские), идеалистические (метафизические), натуралистические (позитивно-реалистические) и другие. Рассмотрение их отвлекло бы нас в сторону. Укажем лишь, что одни концепции усматривают источник исторических процессов в божестве, или Боге, другие — в мировом разуме (абсолютной идее), третьи — в человеческой природе (психологии, менталитете, потребностях, страстях человека) или исторически сложившейся культуре народа или социальной группы, четвертые — в экономических отношениях и т.п.

В зависимости от определения роли человека в истории существует также индивидуалистическая и коллективистская философия истории. Например, современный русский ученый и философ А.А.Ивин в своей книге «Введение в философию истории» (М., 1997) рассматривает историю человечества с точки зрения противопоставления коллективистского (закрытого) строя общества и индивидуалистического (открытого).

Согласно А.А.Ивину, коллективистская форма организации общества охватывает большую часть истории человечества. В XX-м столетии эта форма реализовалась в двух социалистических (тоталитарных) вариантах: «интернациональный социализм, обещавший рай на земле для всего человечества, и национал-социализм, обещавший рай для избранной расы за счет остальных. К индивидуалистическим обществам относятся древние демократии и современный капитализм» (см.: *Философы России XIX–XX столетий*. М., 1999. С. 312).

В отличие от А.А.Ивина известный российский философ и политолог И.А.Гобозов в своем труде «Введение в философию истории» (М., 1999) рассматривает философию истории с точки зрения ее про-

блематики, в частности проблемы детерминизма и прогресса в историческом процессе, его единства и многообразия и т.д. Или, как пишет автор, «философия истории исследует имманентную логику развития человеческого общества, единство и многообразие исторического процесса, проблемы социального детерминизма и социального прогресса» (С. 27–28).

Согласно А.С.Панарину, также известному философу и политологу, философия истории связана с «постижением смысла и закономерностей исторического процесса» (Новая философская энциклопедия. Т. 4, М., 2001. С. 212). Рассмотрим трактовку А.С.Панарина несколько подробней.

Автор справедливо отмечает, что принципиально важным для «философии истории является вопрос о ценностях», смысле истории и идеалах. С этой точки зрения, завоеванием христианского телеологизма (провиденциализма) «можно считать избавление общественного сознания от давящего чувства слепого исторического рока, характерного для античной философии истории». Далее А.С.Панарин пишет: «Христианский **провиденциализм**», снабдив человека определенными «гарантиями» (на наш взгляд, мифом о конечной победе добра над злом), «внес в историю присутствие мощного морального начала». Более того, по мнению автора, «с тех пор в истории правит моральный разум». К тому же оказывается, что «все то, что впоследствии получило название **закономерности исторической**, скорее выражает закономерность морально-религиозную: конечное торжество Добра над Злом». Отсюда, согласно А.С.Панарину, — идея Августина (являющегося «основоположником философии истории») о единстве судеб человеческой истории, преемственности (восхождения) исторического процесса, понимаемая как «последовательное осуществление высшего замысла» (там же).

Однако, замечает А.С.Панарин, в наши дни христианская философия истории получила вызов со стороны постмодернизма, ставящего «под вопрос все завоевания христианского исторического сознания» и выдвинувшего идею плюрализма «культур, цивилизаций, а вместе с этим и возможности ревизии принципа единства исторических судеб человечества». Создается впечатление, что автор считает названную «ревизию» своего рода «ересью» или «уклоном» (в духе традиций большевиков). Результатом сей «ревизии» и «эксплуатации таких понятий, как менталитет, этнокультурный барьер и др.», оказались «сомнительные теории» «конфликта цивилизаций», «золотого миллиарда», «Севера — Юга», а также теория «предела роста» (С. 212–213). Судя по всему, А.С.Панарин считает эту «ревизию» не-

правомерной на том основании, что способность человека достойно существовать и действовать в истории связана с **верой** в ее высший смысл, в скрытую ценностную подоплеку «исторического процесса» (С. 213). Иначе говоря, мы должны ориентироваться не на **рациональное познание (знание)** смысла истории и ее направленности (куда идет человечество), а на **иррациональную веру** в предопределение. Ежели уповать на безотчетную веру, то указание А.С.Панарина на парадокс христианства и марксизма, а также критика иррационализма выглядят достаточно неожиданными. В статье нашего автора «Смысл истории», опубликованной в «Новой философской энциклопедии» (Т. 3. М., 2001. С. 578) сказано: «Начиная с христианства в понимание хода истории заложен определенный парадокс: те, кто имеет преимущества в эмпирической истории, обречены утратить их в тот самый момент, когда земная история раскроет свой трансцендентный смысл; напротив, потерпевшие в реальной истории становятся избранными. Эти парадоксы в превращенной форме выразил марксизм: пролетариат, не имеющий никаких шансов в «земной истории» буржуазного общества, где действуют законы абсолютного и относительного обнищания, обретает торжество в судный день мировой истории, все меняющий местами». Вместе с тем автор, призывая к иррациональной вере, подвергает критике западное общество за «наркотизацию сознания и шабаш иррациональности» (Там же. С. 579) как следствие игнорирования смысла истории (в духе христианства).

История как процесс смены времен и поколений, накопления социального опыта и углубления самосознания сопровождается (особенно в переломные эпохи) внесением коррективов в предыдущие концепции философии истории до полной их ревизии, пересмотра и возникновения новых. Сказанное означает, что не может быть единой, раз навсегда данной философии истории, т.е. такой, которая дала бы окончательный ответ как на вопрос о смысле истории, так и на вопрос о том, куда идут народы, все человечество? Отсюда — и постоянный поиск и непрекращающийся полемический диалог между различными воззрениями на судьбы человечества. К числу этих воззрений относятся и те, которые не усматривают никакого смысла в истории. Более того, рассматривают человеческое существование как абсурд, как Сизифов труд. Таково воззрение лауреата Нобелевской премии французского писателя и мыслителя Альбера Камю (Camus). Впрочем, если история человечества лишена смысла, цели и направленности, то сами люди наделяют ее этими особенностями согласно своим желаниям, интересам и потребностям, словом, представлением о должном и сущем.

Одним из тех, кто настаивает на необходимости придания смысла и цели истории, является широко известный философ и логик Карл Поппер (Popper). В своей нашумевшей книге «Открытое общество и его враги» он пишет: «Хотя история не имеет цели, мы должны навязать ей свои цели, и *хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл*» (Т. II. М., 1992. С. 320).

Согласно автору история, которой обучают в школе, представляет собой «историю политической власти», т.е. историю «международных преступлений и массовых убийств», а также превознесение «некоторых величайших преступников» как героев (см.: С. 312). К тому же, по Попперу, изучаемая в школах история написана «профессорами истории под надзором генералов и диктаторов» (С. 313).

Если иметь в виду, скажем, «историю» «Третьего рейха» или «Краткий курс истории ВКП(б)», то автор совершенно прав. Тем не менее в отношении таких историков, как Геродот и Фукидид, никак нельзя сказать, что они испытывали на себе «надзор» генералов или диктаторов, точнее стратегов или тиранов. Названные историки передали (помимо всего прочего) только то, что было на самом деле, а именно ход греко-персидских и Пелопоннесской войн. Последние, разумеется, сопровождалась «массовыми убийствами и преступлениями», говоря в терминах Поппера.

Между прочим установлено, что на период последних 5 тысяч лет истории человечества приходится 15 тысяч войн и всего лишь около 300 лет мирной жизни. Иначе говоря, тысячелетия существования цивилизации заполнены войнами, массовыми убийствами и преступлениями (см.: Человек и агрессия. «Круглый стол ученых» // Общественные науки и современность. 1993. № 2. С. 102). Разумеется, К. Поппер не оспаривает эту суровую истину. Но именно признавая ее, он желает придать бессмысленной истории привлекательный и разумный смысл, а именно рекомендует изобразить историю человечества с позиций должного, т.е. с точки зрения желательной, полезной и воспитательной (так и хочется сказать «образцово-показательной») позиции. Так, по его мнению, «реальной историей человечества, если бы таковая была, должны была быть история всех людей, а значит — история всех человеческих надежд, борений и страданий, ибо ни один человек не более значим, чем любой другой» (С. 312).

Из приведенного высказывания не совсем ясно, что именно имеет в виду автор, говоря о «реальной истории» как истории человеческих «надежд, борений и страданий», которых будто бы ни в каких работах по истории нет (по причине, надо полагать, «злокозненности» «генералов и диктаторов»). Напомним, что именно К. Маркс, столь

решительно критикуемый К. Поппером, в 24-ой главе своего «Капитала» показал страдания множества людей, причем так сильно и впечатляюще, как это не сумел сделать, пожалуй, ни один историк.

Далее. Из слов автора о том, что «... ни один человек не более значим, чем любой другой», создается впечатление, что К. Поппер опспаривает тот факт, что люди **разные** по своим наклонностям, способностям, интересам и по множеству других признаков. Разумеется, это обстоятельство не исключает сходства людей (единства человеческого рода), а также их равенства перед законом (и перед Богом, согласно воззрениям верующих). Тем не менее, если автор полагает, что любой данный человек одинаково значим и равноценен (в моральном, социальном, деятельном и других отношениях) каждому другому, то отсюда следует, что нет различия в смысле «значимости», равноценности между людьми, будь то Ч. Дарвин и обыкновенный бродяга, А. Пушкин и какой-нибудь забулдыга, А. Сахаров и обреченный наркоман.

«Я понимаю, — пишет К. Поппер, — что излагаемые мною взгляды встретят самые серьезные возражения со стороны многих, включая некоторых апологетов христианства, поскольку такие утверждения, как то, что Бог являет себя в истории, история имеет смысл и ее смысл есть цель Бога, нередко считаются частью христианской догматики» (С. 312—313). Понятно, что, отрицая существование смысла, цели в истории, К. Поппер отвергает и религиозно-провиденциалистские воззрения на историю как на «конечное торжество Добра над Злом». Мы уже говорили о решительном непризнании автором марксистской концепции закономерности хода истории, результатом которой явится неизбежная победа коммунизма во всем мире, т.е. установление некоего библейского рая на земле.

Концепции, основанные на убеждении о предопределенности смены исторических событий и процессов, получили у К. Поппера название «историцизма». Его критика историцизма во многом справедлива, ибо никакого непреложного хода событий, фатальности в истории нет. В смене событий всегда имеется несколько возможностей, и побеждает та, у которой, при прочих равных условиях, имеется больше шансов, не исключая при этом определенной роли случайности, настроения масс, особенностей выдающихся личностей и т.д.

Однако, критикуя историцизм, во взглядах на историю К. Поппер склоняется, пожалуй, к субъективизму и волюнтаризму. Так он пишет: «Ведь историцизм допускает, что мы можем познать то, что мы не сеяли, убеждает нас в том, что все будет и должно быть хорошо, если мы пойдем в ногу с историей, что с нашей сторо-

ны не требуется никаких принципиальных решений. Он пытается переложить нашу ответственность на историю и тем самым на действия демонических сил вне нас, а наши действия обосновать устремлениями этих сил» (С. 381).

Разумеется, во многом верно изречение, согласно которому «что посеешь, то и пожнешь». В самом деле, историю делают люди, ибо вне их деятельности нет никакой человеческой истории. Это значит, что каждое данное поколение людей воплощает (объективизирует) свои мысли, чувства и действия в определенных сферах материального и духовного производства, будь то орудия производства, произведения искусства или политическая власть. Каждое следующее поколение людей, вступая в жизнь, не выбирает условий жизни («демонические силы вне нас», по Попперу), а принимает те, которые достались ему в наследство от предыдущего. Вспоминается мысль великого русского историка В.О.Ключевского о том, что прошлое нельзя игнорировать хотя бы потому, что, уходя, оно не берет с собой свои последствия. Прошлое в некоторой степени присутствует в настоящем. Но жизнь не стоит на месте, а унаследованные условия жизни заключают в себе **различные возможности** (варианты) для дальнейшего хода истории. Сказанное означает, что люди обладают свободой выбора, принятия решений в сложившихся обстоятельствах. Тем самым люди несут ответственность за сделанный выбор и образ действия по реализации этого выбора. **В истории нет ни обреченности, ни произвола.** (Волонтаризм и авантюризм, приводящие к социальным бедствиям и катастрофам, если, конечно, не к исчезновению данного общества с арены истории, так сказать, залечиваются.) **История многовариантна** в рамках сущего, сложившегося положения вещей.

Исходя из лучших побуждений, К.Поппер утверждает, что «мы можем интерпретировать историю политической власти с точки зрения нашей борьбы за открытое общество, за власть разума, за справедливость, свободу, равенство и предотвращение международных преступлений» (С. 320). Ясно, что наш автор предполагает истолковывать историю с заранее данной и желаемой установки, а не с точки зрения ее объективного уразумения. Между тем подход к истории, ее интерпретация с позиций желаемого представляет собой разновидность партийности, столь излюбленной основоположниками марксизма-ленинизма и их приверженцами.

Можно, разумеется, по-разному истолковывать историю, но от этого объективное положение вещей отнюдь не изменится. Чтобы изменить существующее положение вещей, требуются **организованные структуры**, призванные направлять борьбу людей за открытое

общество, «за справедливость, свободу, равенство и предотвращение международных преступлений», говоря словами К.Поппера. Тем самым переход от слов (интерпретации) к делу порождает столь нелюбимую нашим автором потребность в **политической власти** в качестве организующей и направляющей силы. В то же время не секрет, что теоретики тоталитаризма в его коммунистической разновидности исходили, как и К.Поппер, из лучших мотивов — необходимости борьбы за социальную справедливость, свободу, равенство и т.д. Поистине, дорога в ад вымощена благими намерениями.

Современный российский ученый А.Я.Флиер в своей статье «Культура как смысл истории», высказывая мысль о склонности людей наделять историю смыслом, целью, пишет: «С точки зрения философии позитивизма,.. история лишена какой-либо телеологичности, целеориентированности, внутренней осмысленности, а является просто более или менее случайным **совокупным результатом коллективной жизни людей**» (Общественные науки и современность. М., 1999. № 6. С. 150). По-видимому, разделяя позиции позитивизма об отсутствии смысла в истории, автор замечает: «Сама по себе история не является живым существом и не может иметь каких-либо самостоятельных целей, смыслов, намерений и прочих проявлений свободной воли, свойственных человеческой личности» (Там же. С. 151).

Хотя растительный и животный мир, их эволюция (история) также не являются «живым существом», тем не менее, говоря словами автора, «... рассмотрение эволюции жизни за земле» показывает, что в процессе развития «от низших форм к более высоким шло непрерывное усиление значимости фактора *коллективных форм существования* особей, фактора социальности, ассоциированности как основного механизма популяционного выживания и воспроизводства». Эта направленность (телеологичность) к социальности, ассоциированности «у животных происходит на уровне генетически наследуемых инстинктов, а у людей — разумного поведения, ориентированного на социально наследуемые культурные образцы» (С. 153). Словом, в отличие от позитивистов А.Я.Флиер усматривает *смысл истории в культуре*. Сама же культура — «способ выживания и воспроизводства социального человека в истории, а смысл истории мы находим в динамике накопленного социального опыта выживания и воспроизводства, т.е. в культуре» (Там же).

На наш взгляд, созерцая историю человечества с древнейших времен до наших дней, можно заключить, что **смысл истории заключается в выживании и воспроизводстве человечества и его «социального опыта»**, хотя нет гарантий того, что сей опыт, приобретенный пре-

дыдущим поколением, не будет утрачен последующим. Наблюдаемая в наши дни борьба народов и стран за место под солнцем и за преобладание на международной арене (и связанное с этой борьбой столкновение культур) может привести к мировой катастрофе. Остается надеяться на **инстинкт самосохранения**, на **равенство страха** быть уничтоженным.

Хотя суждения А.Я. Флиера не лишены, как говорится, рационального зерна, остается неясным, каким образом история «социального человека» и человечества, полная столкновений интересов, вражды и почти непрерывных войн между родами, племенами, народами, этносами, классами, государствами, укладывается в «разумное поведение» людей, наделенных социальной «наследственностью», но лишенных элементов биологического, как-то: инстинктов, агрессии и солидарности, эгоизма и альтруизма, индивидуализма и коллективизма. Человек есть не только социальное существо, но и биологическое. Иррационального (бессознательного) в нем не меньше (если не больше), чем рационального, сознательного.

Следует признать, что выживание и воспроизводство человечества и его культуры (вернее, культур) происходило в борьбе. В период же нынешних глобализационных процессов победят те народы и культуры, которые признают борьбу в различных ее проявлениях как источник движения и развития, те страны и народы, которым чужды благодушные воззрения на историю и вера в утопию об устранимости зла на земле. Будущее принадлежит реалистически мыслящей части человечества, а именно тем, кто смысл жизни людей и самой истории усматривает в **борьбе за ограничение зла, заведомо зная, что оно непреодолимо**. В этой своеобразной диалектике (противоречивости), не лишенной элемента трагизма, и заключается, надо полагать, **смысл истории** и жизни человека как деятельного и творческого существа.

Зло противоположно добру. Однако их противоположность не абсолютна. В нашей жизни, как и в самой истории, нет ни абсолютного зла, ни абсолютного добра. Зло заключает в себе элемент добра, а добро — элемент зла. Война — зло, но она представляет собой суровое испытание народов, не говоря уже о том, что бывают оправданные национально освободительные войны. Относительное единомыслие представляет собой благо, однако насаждение полного единомыслия, запрет на свободу критики и борьбу мнений означает застой, смерть мысли, конец свободы. Свобода — бесспорное благо, пока она не перешла в своеволие.

Развитие науки и техники, рост промышленного производства, словом, покорение сил природы на благо человеку есть добро. Однако это благо и добро, как известно, сопровождаются загрязнением



окружающей среды и вызывают угрожающие экологические последствия. Ничего не поделаешь: всякое приобретение сопровождается известными утратами.

Болезни, старение, смерть представляют собой физическое зло. Наука (медицина), ведя борьбу против этих видов зла, достигает значительных успехов. Однако окончательно преодолеть физическое зло человеку не дано. Не дано ему также преодолеть интеллектуальное зло, ибо сфера того, что мы знаем, познали и осмыслили, всегда ограничена, а область того, что мы еще не знаем и не познали, столь же безгранична, как Вселенная. Аналогично обстоит дело и с моральными и социальными видами зла. Борьба против несправедливости, неравенства, иерархии в обществе была, есть и будет. Однако и полное преодоление социальной несправедливости, неравенства и т.п. невозможно. Но многие склонны верить в чудеса. Тайна всех социальных утопий и универсальных мифов — принимать желаемое (установление своего рода рая на земле) за возможное.

Философия истории отлична от истории, исторического исследования. Первая сходна с мировоззрением, ориентирована на теоретический охват человеческой истории в целом, вторая же исследует конкретный социальный организм во всем многообразии его проявлений. Так в курсе античной истории изучаются главные события и люди в жизни древнегреческих городов-государств, например реформы Солона, правление Перикла, греко-персидские войны, походы Александра Македонского и т.п. Аналогично исследуется история Древнего Рима. Разумеется, различия между историей и философией истории относительны, ибо нет истории без общей методологической установки и теории исторического процесса, как и нет философии истории, не опирающейся на исторические факты и события, на динамику человеческого бытия, на изменения в жизни обществ, классов и государств.

Говорят, что история не ведает сослагательного наклонения, «не знает черновиков», т.е. вопроса о том, что было бы, если бы.... Между тем история, как уже было сказано, многовариантна, и побеждает тот вариант, у которого больше предпосылок для реализации. Иначе говоря, в истории нет строгой закономерности, детерминизма, присущего природным явлениям. Возможность же постановки вопроса в сослагательном наклонении относится по преимуществу к компетенции философии истории и социальной философии вообще.

*Ноябрь 2002 г.*

## РАЗДЕЛ III ИСТОРИЯ В ЛИЦАХ

### Достоевский Ф.М. (к 155-летию со дня рождения)

**Федор Михайлович Достоевский** (1821—1881) русский писатель, мыслитель, публицист, юбилей которого недавно отметил весь мир. Его мировоззрение сформировалось в 40-е годы под влиянием французского утопического социалиста Фурье. В 1849 году Достоевский был осужден за участие в кружке русского социалиста-утописта М.В.Петрашевского. По делу петрашевцев было привлечено 123 человека, осуждено 22. Из них 21, в том числе и Достоевский, приговорены к смертной казни. В последнюю минуту, когда осужденные были уже выведены на площадь, сметную казнь заменили каторгой. Познание «опыта конца» во время инсценировки смертной казни и непосредственный контакт во время каторги с иррациональной стихией преступного мира вызвали в Достоевском, по его словам, «перерождение убеждений».

В центре взглядов Достоевского находится человек, ценность его свободы и личности, глубина человеческой психологии и человеческих страданий. В художественном изображении последних Достоевский не знает себе равных в мировой литературе: «Вряд ли есть другой такой писатель, который мучил бы своих читателей так беспощадно, как Достоевский, мучил не описаниями внешней нищеты или надуманного коварства, но просто тем, что он проникает до самого дна в хаос человеческой души и рассказывает обо всем, что он там видит. Но в то же время ни один писатель не пользовался такой любовью, как Достоевский. Никто не умел с таким искусством находить божественную искру даже в самых заброшенных созданиях, не было второго такого красноречивого защитника униженных и оскорбленных» (Luthe A. Geschichte der russischen Literatur, 1924).

В поисках антропологических корней социального зла Достоевский приходит к выводу о том, что «... зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегните зла...» (Полное собр. соч. Т. 12. 1929. С. 210). Вместе с тем он не хочет верить, что зло является «нормальным состоянием людей» (Там же. С. 122). Выход из противоречивой жизни Достоевский видит в нравственном совершенствовании человека. Иначе говоря, если в человеке изначально заключено зло, то его свобода, лишенная религиозно-нравственного фундамента, становится источником хаоса, разрушений и произвола. «Если Бога нет, то все позволено», — гласит изречение Федора Михайловича. Чтобы исследовать глубины человеческой природы и разгадать загадки мира, Достоевский ставит «жесткие» эксперименты над героями, описывает пограничные ситуации, в которые попадает человек и в которых его личность терпит крах; зло оказывается необратимым. Так Карамазовское «все позволено» включает в себе не только религиозно-этическую проблему, но также, как и в Раскольниковском «переступить», скрыта жажда самораскрытия, утверждение в себе своей свободы воли, хотенья, каприза. Это доказывается попранием общественных норм (обдумывая убийство, Раскольников, помимо прочего, решает проблему: «смогу или не смогу», т.е. убийство должно стать пробным камнем независимости его мышления, свободы, **самостоятельности** решения, действия).

Однако, если своеволие действительно дороже всего человеку, то, чтобы доказательство этого было непреложным для него самого, он должен пожертвовать чем-то большим, чем благополучие или жизнь другого человека. На карту должна быть поставлена вся жизнь. Здесь аргументом служит жертва, а критерием истины — собственная смерть. Свобода достигается и (постигается) в тот момент, когда воля сознательно направлена на то, чтобы убить самого себя, и в этот миг человек должен почувствовать всем своим существом, что он **осмелился**, решился на самое веское доказательство своей свободы. Раз решился убить себя без всяких внешних причин и чужих доводов, значит, действительно свободен. Отсюда и рассуждения героев «Записок из подполья»: «И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотенья? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодного хотенья? Человеку надо — одного только **самостоятельного** хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы она ни и к чему бы она ни привела» (Собр. соч. 1973. Т. 5. С. 113). Исходя из того, что не разум, а воля, своеволие, своеобразие отличает человека от животного, и настаивая на иррациональных

потребностях человека (страсть к разрушению). Испытывая стремление делать все противоположное собственному благу и любовь к страданию и наслаждению, герой «Записок из подполья» заявляет: «...рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей жизни, и с рассудком и со всеми почесываниями» (Там же. С. 115).

Достоевский выступал с резкой критикой социалистической доктрины (роман «Бесы»). В противовес натурализму он считал, что человек не есть механический «штифтик», управляемый внешними силами, а самостоятельное свободное существо, которое даже в самых неблагоприятных обстоятельствах несет ответственность за свои поступки. Идеи Достоевского, выраженные в художественных образах, явились одним из источников экзистенциализма. Влияние Достоевского на мировую культуру огромно, можно сказать беспредельно, безгранично.

*Март 1997 г.*

## Плеханов Г.В. (к 80-летию со дня смерти)

Георгий Валентинович Плеханов — видный деятель международного рабочего движения, мыслитель, один из теоретиков марксизма, публицист. Родился 29 ноября (11 декабря) 1856 г. в с.Гудаловка Тамбовской губернии. Происходил из небогатой дворянской семьи военнослужащих. Отец Плеханова — отставной офицер, мать — урожденная Белинская, племянница В.Г.Белинского, широко образованная женщина, — оказала большое влияние на сына. Род Плехановых восходит к татарским князьям XIII века.

Хотя Плеханов рано отказался от военной карьеры, но в его личности и революционной деятельности сохранился оттенок военной доблести. Можно сказать, что единственной привилегией, которой дорожил Плеханов, этот «демократический аристократ» (по выражению одного современника), была роль самоотверженного борца за людей труда и достоинство человека. Так он принял марксизм, переходя на его позиции как более верные и научно обоснованные, чем народническая идеология и движение, которое он возглавлял до 1880 г. Основанная им в Женеве группа «Освобождение труда» (1883 г.) явилась ядром будущей социал-демократии в России и сыграла большую роль в распространении марксизма в российском освободительном движении.

Плеханов разделял исходное положение Маркса о том, что «общественное бытие определяет общественное сознание». Однако, столкнувшись в своей политической деятельности с «антиномией между сознательностью и стихийностью» (Соч. Т. 14. С. 295), т.е. с противоречием между рационально-научным пониманием общественного развития и эмоционально-бессознательной реакцией народных масс на сложившееся положение вещей (общественное бытие), он пришел к выводу о ведущей, в некотором отношении, роли сознания (идей, теории) в историческом процессе. Отсюда его известный тезис, согласно которому без революционной теории нет революционного движения (Там же. Т. 2. С. 71). Подвергая критике вульгаризаторов марксизма (Шулятикова, Элевтеропупоса и др.), не признававших относительную самостоятельность форм общественного сознания по отношению к общественному бытию, Плеханов писал: «В власти идеологии многие явления могут быть объяснены **только косвенным образом**, посредством влияния экономического развития» (Очерки по истории материализма. М., 1923. С. 192). Наивно-материалистические представления о сознании как зеркальном отражении бытия Плеханов отвергал

и в теории познания. Он считал, что ощущения — это своего рода иероглифы, позволяющие нам ориентироваться в действительности, хотя и не похожи на события, которые ими передаются.

Плеханов заблуждался, полагая, вслед за Марксом и Энгельсом, что с момента, когда люди подчинят своей воле производственные отношения, кончится царство необходимости и воцарится свобода. Однако главное и характерное для Плеханова — это необычайная эрудиция в различных областях знаний, большой литературный талант и тонкое критическое чутье, придающее его письму необычайную художественную выразительность и логическую стройность. Эти особенности делают «Плеханова живым и увлекательным писателем, в котором верность марксизму никогда не заглушала ни подлинного морального благородства, ни интереса к истине и к ее прогрессу». Так отозвался о Плеханове В.В.Зеньковский, русский религиозный философ и белоэмигрант, убежденный противник философского материализма, особенно марксистского толка (*Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 40–41, 1991*).

К числу наиболее известных философских произведений Плеханова относятся: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895 г.), «Очерки по истории материализма» (1896 г.), «К вопросу о роли личности в истории» (1898 г.). Эти и многие другие сочинения Плеханова навсегда вошли в мировую марксистскую мысль.

Кратко об основных идеях, развитых Георгием Валентиновичем в его последней из названных работ, юбилей (столетие со дня ее выхода в свет) которой исполнился в текущем году. В этом труде прежде всего отстаивается положение, согласно которому марксизм одинаково далек как от фаталистического взгляда на историю, считающего человека орудием слепой необходимости, так и от волюнтаризма, не признающего закономерности в истории и ставящего ход событий в зависимость от произвольной деятельности или даже от капризов выдающихся деятелей, героев (царей, полководцев, вождей и т.п.). С переходом на позиции марксизма Плеханов отверг народническую теорию «героев» и «толпы» и связанную с этой теорией практику индивидуального террора, т.е. убийства того или иного царя или министра с целью исправления существующего несправедливого положения вещей.

Исходя из принципов марксизма, Плеханов отмечал, что люди сами делают свою историю, но не так, как им вздумается, а в соответствии с назревшими историческими потребностями, т.е. с исторической необходимостью, которая пробивается через массу случайностей. Сказанное означает, что не герои делают историю, а история делает героев, выявляет выдающихся личностей. Так, не будь французской революции

1789 года, не было бы выдающегося полководца Наполеона. Последний (не будь революции) мог бы поступить, например, на службу в русскую армию и стать отличным генералом, но не более того.

Выдающаяся личность, по словам Плеханова, определяет «физиономию» общества, т.е. влияет в той или иной степени на характер и ход событий, но не определяет их закономерного хода, логики их развития, общего направления исторических процессов. Здесь, однако, хотелось бы обратить внимание на одно важное обстоятельство, а именно на тот факт, что еще никому из ученых и мыслителей не удалось раскрыть закономерность истории и предвидеть будущее народов и стран с очевидностью, аналогичной той, с которой можно предсказать, например, результат тех или иных химических реакций. Не удался строго научный прогноз относительно будущего развития капиталистического общества, предложенный с большой уверенностью марксизмом. Речь идет о положении марксизма, согласно которому капитализм с «неизбежностью» сменится социализмом. «Прогноз» Маркса оказался несбывшимся или же неудавшимся пророчеством, если иметь в виду провал грандиозного коммунистического эксперимента, проведенного в бывшем СССР.

Невольно вспоминается полемика Плеханова с Бернштейном в самом начале нашего века по вопросу о возможности научного социализма (в отличие от утопического). Перед нами книга «Эдуард Бернштейн. Возможен ли научный социализм?» «Ответ Г.Плеханова» (М., 1991), на которую мы будем ссылаться при изложении основных моментов полемики.

Прежде всего следует сказать, что работы Бернштейна, в том числе статья, о которой идет речь, в советское время не издавались... Взгляды Бернштейна как представителя немецкой социал-демократии в Советском Союзе квалифицировались исключительно негативно — как «ревизионизм», «реформизм» и «оппортунизм».

Термин «ревизионизм» означает идейное течение, подвергающее пересмотру основные положения какого-либо учения, той или иной теории, концепции. Чуть ли не со школьной скамьи нас учили, что Маркс и Энгельс, подвергнув критическому осмыслению (т.е. пересмотру) воззрения своих великих предшественников в области философии, политэкономии и социалистической (утопической) мысли, создали собственное научное учение, будь то философия, политэкономия или социализм.

Однако пересмотр Бернштейном некоторых идей марксизма решительно отвергался и рассматривался как предательство интересов рабочего класса в условиях капитализма. Такого рода «логика» меня

(и, надо полагать, не только меня) в мою бытность студентом первого курса вуза очень смущала. Получалось, что общественная мысль на марксизме закончилась, завершилась, т.е. была высказана абсолютная истина, истина в последней инстанции. Между тем общеизвестно, что всякая наука развивается посредством критического пересмотра (ревизии) своих предыдущих представлений. Наука же, выдающая себя за окончательную истину и не допускающая критики, становится разновидностью светской религии, непреложной догмой и непререкаемой инстанцией, т.е. перестает быть наукой.

Начнем с доводов Бернштейна о невозможности социализма быть наукой. По Бернштейну, социализм не может быть наукой уже в силу того, что он представляет социализм как моральный идеал справедливого общества, т.е. ориентирован на то, что **должно быть**, а не на то, что **собой представляет действительность**. Всякое долженствование, т.е. желаемое состояние общества, включает в себе момент утопии и потому выходит за рамки научных суждений. К тому же Бернштейн считал, что общественные науки в строгом смысле слова не могут считаться науками. Не может быть наукой и марксизм, ибо он, помимо всего прочего, ставит своей задачей главным образом не объективное (беспристрастное) научное познание существующего капиталистического строя, а субъективно-волевое (насильственное, революционное) преобразование этого строя.

Иначе говоря, марксизм ставит познание в зависимость от желаемой политической цели вместо того, чтобы, напротив, ставить вопрос о возможности осуществления политической цели в зависимости от объективного познания. Результат неверного понимания соотношения теории и практики налицо: марксистское «предсказание» об обнищании рабочего класса с развитием капитализма оказалось ложным. Или, как пишет Бернштейн: «Позвольте мне... напомнить о воззрении, по которому экономическое положение рабочих с развитием капитализма неизбежно становится все хуже, рабочие все беднеют; это воззрение названо теорией обнищания. Некогда оно пользовалось широким распространением... В настоящее время оно отвергнуто» (*Бернштейн Э. Возможен ли научный социализм? «Ответ Г.Плеханова»*. М., 1991. С. 26). Продолжая, Бернштейн замечает, что не оправдались также положения Маркса и Энгельса о сужении класса капиталистов, об уничтожении дифференциации труда и ряд других аналогичных теорий.

Сказанное, однако, не означает, что Бернштейн всецело отвергал марксизм. Напротив, он считал себя его приверженцем, признавая определяющую роль экономики в развитии стран и народов в



условиях капитализма. Было очевидным, что экономически развитые страны сильны и во многих других отношениях. Это наблюдается и в наши дни.

Парадоксально, но факт: можно сказать, что в известном смысле Бернштейн оказался более марксистом, чем сам Маркс. Ведь если, по Марксу, экономическое развитие капитализма с неизбежностью (закономерно) сменится социализмом, то отсюда следует, по Бернштейну, что нет необходимости в насильственном (революционном) вмешательстве в естественный ход вещей. Достаточно ограничиться реформами, экономической борьбой рабочего класса за свои интересы. Отсюда и знаменитая формула Бернштейна: **«Конечная цель — ничто, движение — все!»** Для Бернштейна «социализм есть нечто должностующее быть..., движение к товарищескому строю» (Там же. С. 28). (В скобках заметим, что повод для понимания марксизма в духе экономического детерминизма, т.е. в смысле автоматической смены капитализма социализмом в результате роста производительных сил общества, дали сами Маркс и Энгельс, которые акцентировали свое внимание на экономической стороне общественного развития. Энгельс писал, что «Маркс и я виноваты отчасти в том, что молодежь иногда придает большее значение экономической стороне, чем это следует» — *Маркс К., Энгельс Ф. Избранные письма. М., 1948. С. 424.*)

Разумеется, Бернштейн сознавал, что социализм в понимании марксизма представляет собой, говоря его словами, «воинствующее движение», является борьбой классовых интересов, включая борьбу за завоевание политической власти. Но, исходя именно из этого обстоятельства, Бернштейн полагал, что социализм не может избежать тенденциозности, сохранить, как уже отмечалось, беспристрастность, а потому не может быть научным. К тому же, добавлял Бернштейн, общеизвестно, что общество представляет собой живой и изменяющийся организм, о котором никаких точных знаний быть не может. Следовательно, не может быть социальной науки вообще и научного социализма в частности. Словом, «никакой «изм» не является наукой». Далее Бернштейн утверждал: «Мы обозначаем измами воззрения, тенденции, систему мыслей или требований, но не науки. Фундаментом всякой истинной науки служит опыт... Социализм же есть учение о будущем общественном строе, почему ему и недоступен наиболее характерный элемент строгой научности» (*Бернштейн Э. Возможен ли научный социализм? «Ответ Г.Плеханова». М., 1991. С. 38.*)

Г.В.Плеханов, как известно, являлся блестящим полемистом. Аргументация, выдвинутая им в защиту идеи о возможности научного социализма, впечатляет. Прежде всего он отмечает, что ежели (по

Бернштейну) всякий «изм» не является наукой, то отсюда следует, например, что дарвинизм не есть наука. Но это уже нелепость. Столь же нелепо полагать, что «система мыслей» есть «изм», а не наука. Плеханов верно замечает: «Наука именно и есть знание, приведенное в систему» (Там же. С. 41). Аналогичное можно сказать и относительно признания наукой **тенденции** развития, допущения гипотез и прогнозов (см.: Там же). С этой точки зрения вполне возможно социологическое предвидение, а стало быть, и социальная наука.

Рассмотрим ход мыслей Плеханова более подробно. Согласно Плеханову, материалистическое понимание истории, открытое Марксом и Энгельсом, обуславливает научный характер социализма. Он пишет: «Основное положение материалистического объяснения истории гласит, что мышление людей определяется их бытием», их экономическими отношениями (см.: Там же. С. 55). Сказанное означает, что «главная черта, отличающая научный социализм от утопического», заключается в том, что «последователь научного социализма смотрит на осуществление своего идеала как на дело исторической необходимости, между тем как утопист возлагает свои упования на случайность» (Там же), т.е. будь то добрая воля королей, представителей имущих классов или внезапное пробуждение общественного сознания.

Сторонники научного социализма, продолжает Плеханов, «не ожидают сочувствия социализму от всех классов общества... Они видят, что из всех классов современного общества только пролетариат находится в таком экономическом положении, которое роковым образом толкает его на революционную борьбу с существующим общественным порядком» (Там же. С. 56).

Что же касается вопроса о точности предсказания в отношении каждого отдельного явления, которое характерно для положительных наук, то «научный социализм никогда и не предъявлял претензии на такую точность» (С. 57). Нельзя смешивать «два очень различных понятия: понятие о направлении и об общих результатах данного общественного процесса с понятием об отдельных явлениях (событиях), из которых составится этот процесс» (Там же). Короче говоря, «социологическое предвидение имеет своим предметом не отдельные события, а общие результаты того общественного процесса, который, как, например, процесс развития буржуазного общества, — уже совершается в данное время» (С. 59). Таким образом, «хотя социология и не совершенная наука и общая мысль научного социализма все-таки неоспорима, а потому и сомнение в возможности такого социализма все-таки неосновательно» (С. 60).

Таковы основные моменты критики Плехановым воззрений Бернштейна. Хотелось бы также отметить, что полемика между так называемыми ревизионистами (тем же Бернштейном) и ортодоксальными марксистами не утратила своей актуальности и в наши дни.

С первого взгляда может показаться, что Плеханов отверг все сомнения Бернштейна относительно возможности научного социализма, разработанного Марксом и Энгельсом. Но это на первый взгляд. На деле же Плеханов подметил лишь слабые моменты во взглядах Бернштейна, например в непредусмотрительном заявлении последнего о том, что всякий «изм» чужд науке. К тому же Плеханов повел полемику на довольно отвлеченном уровне. Это помогло ему умолчать о конкретных фактах, подтвердивших несостоятельность некоторых важных предсказаний Маркса, а именно прогноз последнего об абсолютном (и относительном) обнищании пролетариата в условиях развивающегося капитализма. Кроме того, оговорки Плеханова (в последнем из приведенных его высказываний) насчет того, что научный социализм «все-таки» возможен, т.е. так или иначе реально осуществим, свидетельствуют о частичном его согласии с Бернштейном. Во всяком случае напомним, что Плеханов признавал, что социальной науки в строгом смысле слова быть не может.

Если Плеханов решил не касаться конкретных фактов, выдвинутых Бернштейном, то Ульянов-Ленин объявил утверждения ревизиониста Бернштейна всецело ложными. В своей работе «Что делать?» он писал, что ревизионисты в лице Бернштейна отрицали «факт растущей нищеты, пролетаризации и обострения капиталистических противоречий; объявлялось несостоятельным само понятие о «конечной цели» и безусловно отвергалась идея диктатуры пролетариата» (Ленин В.И. Избр. соч. Т. 3. М., 1984. С. 15). Получается, что Плеханов в той или иной степени признавал несостоятельность теории обнищания, а Ленин, напротив, был непоколебимо убежден в растущем обнищании рабочего класса, его пролетаризации и обострении капиталистических противоречий. Эти и другие аналогичные разногласия привели, как известно, к расколу российской социал-демократии, к образованию партии меньшевиков, на позиции которой стал Плеханов, и партии «нового типа» — партии большевиков, руководимой Лениным.

Плеханов и меньшевики считали, что в соответствии с марксизмом, отвергающим волюнтаризм, нельзя перескакивать из одного исторического этапа в другой; что Россия не созрела (экономически и культурно) для социалистической революции; что следует пройти

этап буржуазных преобразований (рабочий класс должен стать большинством населения, а также «перевариться в котле» буржуазной демократии и т.д.).

Отвечая на эти доводы меньшевиков, Ленин в своей знаменитой статье «О нашей революции» писал: «Если для создания социализма требуется определенный уровень культуры (хотя никто не может сказать, каков именно определенный «уровень культуры», ибо он различен в каждом из западноевропейских государств), то почему нам нельзя начать с завоевания революционным путем предпосылок этого определенного уровня, а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя, двинуться догонять другие народы» (Ленин В.И. Избр. соч. М., 1987. С. 395).

Чтобы догнать другие страны, пришлось прибегнуть к чрезвычайным мерам: введению «военного коммунизма» и разорению деревни; созданию ЧК (Чрезвычайной Комиссии), произвол которой по части арестов, расстрелов и конфискации имущества граждан («буржув») беспрецедентен в истории; изгнанию за пределы России лучшей части русской интеллигенции и установлению беспрекословной авторитарной власти («диктатуры пролетариата»). Словом, пришлось «насиловать историю», т.е. ускорить ее процесс, хотя История, согласно мысли Плеханова, — не лошадь, которую нужно погонять.

Предпринятые меры, как и следовало ожидать, не дали ожидаемых результатов. Более того, они вызвали массовое недовольство в стране — восстания в Кронштадте, в Тамбовской и отчасти в Воронежской губерниях, в Западной Сибири.

Справедливости ради отметим, что Ленин первым среди большевиков понял ошибочность избранного (насильственного, революционного) пути развития. По его инициативе так называемая продразверстка была заменена продналогом; ему же пришлось, чуть ли не под угрозой ухода со своего поста, ввести НЭП (новую экономическую политику), причем «всерьез и надолго». Дело в том, что соратники Ленина квалифицировали НЭП как «реставрацию капитализма», как переход на позиции «реформизма» и даже «предательства» интересов рабочего класса.

В теоретическом плане введение НЭПа означало признание первенства сущего, объективного хода вещей (самодвижения общества) над должным, над субъективно желаемым будущим. Сказанное означает, что объективный (естественный) ход вещей предполагает, образно говоря, социальную терапию, а не хирургическое вмешательство, всегда связанное с риском, порой очень большим, т.е. с авантюрой. Болезненны всякие реформы, а революции, как правило, разрушительны.

Введение НЭПа и реалистическая по ориентации статья Ленина «О кооперации» (январь 1923 года) намечали другой путь развития страны, чем начатый в октябре 1917 года. Иначе говоря, Ленин незадолго до своей кончины склонялся к такому пути развития страны, который, в сущности, отстаивал Плеханов.

Г.В.Плеханов скончался от туберкулеза 30 мая 1918 года в санатории Питкяярви в Финляндии, похоронен в Петербурге на Волковом кладбище. До конца своих дней он считал переворот, совершенный большевиками в октябре 1917 года, роковой для России ошибкой. Добавим, что после смерти Ленина, уже к началу 1928 г., НЭП был свернут и взят курс на ускоренную индустриализацию и коллективизацию страны. Вопрос о том, к чему привел отказ от НЭПа и курс, направленный в кратчайшее время «догнать и перегнать» Запад, — тема самостоятельного исследования.

Тем не менее невозможно удержаться от следующего замечания: вместо того, чтобы воспользоваться в новых условиях реформами Столыпина по созданию фермерских хозяйств или во всяком случае идеей Ленина о НЭПе (т.е. содействовать на практике сельскому хозяйству для разрешения прежде всего продовольственной проблемы), сегодняшние так называемые «прорабы перестройки» (гайдары, чубайсы и иже с ними) ввергли огромную страну в стихию открытого (в сущности, свободного от юридических норм, т.е. от какого-либо регулирования) рынка и монитарной системы (ограбления сбережений граждан).

Кроме того, Государственная Дума, в которой преобладают коммунисты, и по сей день не приняла закона о земле. Неудивительно поэтому, что ныне страна переживает обвал экономики, кризис власти, подрыв нравственных основ жизни общества («этический Чернобыль»). Этот феномен в народе получил название «дикий капитализм» — чудовищный и внеморальный по своей природе.

*Январь 1998 г.*

## **Бухарин Н.И.** **(к 100-летию со дня рождения и 60-летию гибели)**

По сложившейся традиции принято отмечать знаменательные даты отечественной и всемирной истории, в том числе даты, связанные с жизнью и деятельностью выдающихся личностей. Оно и понятно. История как память о прошлом, как отображение в сознании людей смены времен и поколений, людских деяний и вызванных ими событий, представляет собой одно из главных отличий человеческого общества от животных.

Уже в глубокой древности не было племени (и первобытного рода), которое ни запечатлело бы в той или иной форме — в мифах, религиозных представлениях, легендах и эпических (героических) сказаниях — свою историю. Однако история (историография) в собственном смысле слова появляется с момента, когда исторические события письменно закрепляются (впрочем, нередко, вперемешку с элементами фантазии) и истолковываются какой-либо общей идеей.

Как известно, Геродот (ок. 485—425 гг. до н.э.) был прозван «отцом» истории (историографии). Его «История», посвященная описанию греко-персидских войн (500—449 гг. до н.э.) с изложением истории государства Ахеменидов и других государств, дает и первое систематическое описание жизни и быта скифов. Хотя заслуги Геродота в становлении историографии несомненны, не менее подлинным «отцом» (родоначальником) истории как области научного знания, на наш взгляд, является афинянин Фукидид (ок. 460—400 гг. до н.э.), автор «Истории» — труда, посвященного Пелопоннесской войне (до 411 г. до н.э.). Это сочинение, в котором нацело исключены привлекательные легенды и вымыслы; в нем предвосхищены методы и приемы исследования современной историографии. Труд Фукидида по праву считается вершиной античной историографии.

История не сводится к собиранию и описанию фактов, не является фактологией; она предполагает отбор фактов и событий. Установление их смысла и значения. Без попытки осмысления исторических событий и деяний людей истории нет и быть не может. Словом, историк обязательно должен быть мыслителем, а не просто регистратором всего того, что произошло или происходит.

Осмысление прошлого и настоящего, не говоря уже о прогнозировании будущего — одно из наиболее трудных занятий, к тому же неблагодарных (ибо не оправдывает затраченных на это усилий). И тем не менее деятельность по осмыслению минувших и грядущих со-

бытий нужна и необходима как воздух, как хлеб насущный. Можно даже сказать, что люди обречены на постижение своих деяний, надежд и ожиданий.

Сказанное, пожалуй, прежде всего относится к нашей отечественной (российской, советской, постсоветской) истории. Надо полагать, что неслучайно у поэта вырвалось: «...умом *Россию* не понять...». В самом деле, как понять, осмыслить, уразуметь и постичь такое бесспорно уникальное в мировой истории событие, как провал грандиозного большевистского эксперимента — построение социализма (коммунизма) в бывшем СССР? Ведь ни один из выдающихся советологов (не говоря уже о советских ученых) не предсказал самораспада СССР (своеобразной вавилонской башни) — социальной системы, которая представлялась «несокрушимым монолитом». Между тем жертвами социального провала названного эксперимента оказались люди нашего поколения. По ним история прошла своим тяжелым катком. В одночасье миллионы людей разных национальностей оказались иностранцами в своей стране. А многие из представителей национальных меньшинств, будь то греки, немцы или евреи (которые в Советском Союзе неофициально рассматривались как граждане «второго сорта»), отправившись на свои исторические родины, были, в сущности, предоставлены сами себе, поставлены в ситуацию самовывживания. Особенно тяжелым оказалось положение многих греков, переехавших на свою историческую родину — Грецию. Перейдем, однако, к заявленной теме.

### Краткая биография

**Николай Иванович Бухарин** — видный политический деятель, социолог, философ, публицист. Родился в Москве 27 сентября (9 октября по новому стилю) 1888 года в семье учителей: Ивана Гавриловича (пережил своего репрессированного сына: Николая, дожив до 1940 года) и Любови Ивановны Бухариных. В своей автобиографии, написанной в 1925 году, Н. Бухарин с большой теплотой отзывается о своих родителях.

Николай — второй сын (старший Владимир, младший Петр) Бухариных отличался исключительными успехами как в гуманитарных, так и в естественных науках. Он так же отличался своей общительностью, добродушием, искренностью. Сложившаяся в России в начале 20-го века обстановка: война с Японией (1904–1905 гг.), лишний раз показавшая отсталость России; бурные события 1905 года, особенно «кровавое воскресенье», когда царские войска открыли огонь по бе-

зоружной толпе; разгром декабрьского московского восстания — все эти и другие аналогичные события в других городах Российской империи вызвали волну протестов и волнений. Указанные события определили судьбу Н. Бухарина, настроили его на революционный лад уже тогда, когда он учился в старших классах гимназии.

Бухарин стал, в сущности, профессиональным революционером в возрасте 17 лет, учась на экономическом отделении юридического факультета Московского университета. На последнем курсе, в 1911 году, был арестован за революционную деятельность и сослан. Был в эмиграции. Вернувшись на родину в 1917 году после Февральской революции, принял участие в Октябрьском перевороте большевиков.

Н. И. Бухарин — соратник В. И. Ленина, один из руководителей большевистской партии, а также один из главных строителей социализма (коммунизма) в СССР до 1934. Однако сам же Бухарин (как, впрочем, и большинство соратников Ленина) оказался жертвой большевистского эксперимента, главным теоретиком которого он являлся в течение двадцати лет после переворота в октябре 1917 года.

Трагедия Бухарина и других большевиков, уничтоженных в результате сталинского террора, в самой общей форме объясняется довольно просто, а именно афоризмом: «революция пожирает своих детей». Некоторые авторы ссылаются на Самгина — героя одноименного романа М. Горького, — по словам которого *«революции нужны для того, чтобы уничтожить революционеров»*.

За этими афоризмами-парадоксами скрывается, на наш взгляд, то, что древний Анаксимандр называл мировой (космической) справедливостью, которая «наказывает» за переход «меры». Большевики же, нередко и сам Бухарин, прибегали к исключительным (революционным) «мерам», нарушали «меру», выдвигали идеалы, которые чрезмерно выходили за пределы действительности и заставляли применять насилие над последней. Впоследствии, правда, Бухарин пытался противостоять этой тенденции, но был раздавлен Сталиным и его окружением, объявлен «уклонистом» от генеральной линии партии, «идеологом кулачества», а также «реставратором капитализма». Добиваясь власти диктатора, Сталин в зародыше пресекал оппозицию, исключал критику в свой адрес.

В 1918—1929 гг. Бухарин являлся отв. редактором газеты «Правда», в 1934—1937 гг. — гл. редактором газеты «Известия». Член ЦК Коммунистической партии в период с 1917 г. по 1934 г. (канд. в 1934—37 гг.), член Политбюро ЦК в 1924—1929 гг. (канд. в 1919—24 гг.). Активно участвовал в работе Института Красной профессуры, Коммунисти-



ческой Академии, Института К.Маркса и Ф.Энгельса. Возглавлял Институт истории естественных наук и техники. В 1929 году избран действительным членом Академии наук СССР.

В конце 20-х годов выступил против применения чрезвычайных мер при проведении коллективизации, свертывания НЭПа и ускоренной индустриализации, что было объявлено Сталиным и его приверженцами «правым уклоном в ВКП(б)». Исключенный из рядов Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков), Бухарин был арестован в 1937 году. В марте 1938 года состоялся судебный процесс по делу так называемого «антисоветского правотроцкистского блока», на котором его и его «сообщников» приговорили к расстрелу по сфальсифицированным обвинениям. В 1988 г. Бухарин был посмертно реабилитирован, восстановлен в звании действительного члена Академии наук СССР.

Хотя за последнее десятилетие (с 1988 г.) появилось много публикаций советских и постсоветских авторов о Бухарине, тем не менее обстоятельным и капитальным трудом о нем как политическом деятеле является книга известного американского историка и советолога Стивена Козна. Первое издание книги вышло в свет на английском языке в Нью-Йорке в 1973 году. Русский перевод труда С.Козна «Бухарин. Политическая биография 1888–1938 гг.» опубликован издательством «Прогресс» (М., 1988, 574 с., тираж 150.000 экз.).

### **Социологические воззрения Бухарина, его теория равновесия**

Бухарин был признан крупнейшим теоретиком партии большевиков и выдающимся советским ученым, систематизировавшим марксизм 20-х годов. Среди многих работ Бухарина по различным областям общественных наук, а также многочисленных статей и выступлений по партийному, хозяйственному и культурному строительству выделяется его труд «Теория исторического материализма», увидевший свет в 1923 году. Хотя книга предлагалась в качестве популярного учебника по марксистской социологии, она тем не менее не ограничивалась изложением основных положений диалектико-материалистического понимания общества, но представляла собой попытку осмысления с позиций марксизма современного ему этапа всемирно-исторического процесса, путей развития общества. Отсюда и определение Бухариным теории исторического материализма **как общего учения об обществе и законах его развития, т.е. как марксистской социологии** (Бухарин Н.И. Теория исторического материализма: популярный учебник марксистской социологии. М.-Пг., 1923. С. 12).

Вклад, внесенный Бухариным в исторический материализм, состоял в разработке **теории равновесия**, в частности в новом понимании закона единства и борьбы противоположностей применительно к обществу. Он считал, что в период строительства нового общества необходимо перенести внимание об обществе как арене борьбы непримиримых сил и антагонистических классов на представление о единстве общества, на значительные элементы гармонии и «моменты кооперации», благодаря которым существует общество, его относительная стабильность и устойчивость, а также равновесие противоборствующих сил.

В отличие от Сталина, согласно которому в период строительства социализма происходит **обострение** классовой борьбы, Бухарин отстаивал идею о том, что после ликвидации основных эксплуататорских классов (помещиков и кулаков) надо вести курс на **затухание** классовой борьбы, т.е. на гражданский мир, сотрудничество и расширение социальной базы советской власти. Победила сталинская линия, установка на ускоренную коллективизацию и индустриализацию. Тем самым одержала верх идея, согласно которой ортодоксальный марксизм предполагает примат социального конфликта над социальной гармонией.

Согласно же Бухарину, всякая материальная и социальная система стремится к равновесию противоположно действующих сил. Только в исключительных случаях они уравнивают друг друга. Тогда мы имеем состояние «покоя», т.к. их действительная борьба остается скрытой. Но стоит только измениться одной из сил, как сейчас же «внутренние противоречия» обнаруживаются, происходит нарушение равновесия и, если на какой-то момент установится новое равновесие, оно происходит на новой основе, т.е. при другом сочетании сил. Отсюда следует, что «борьба, противоречия» и аналогичные противодействующие силы обеспечивают движение системы. Отсюда формула: первоначальное равновесие, нарушение равновесия и восстановление его на новой основе (см.: Там же. С. 56, 64–67).

По Бухарину, каждая система включает два состояния равновесия: внутреннее и внешнее. Первое означает отношение между различными составными частями (силами, тенденциями) внутри системы, второе — состояние системы в целом, в ее отношениях к окружающей среде. В этой связи Бухарин рассматривал внутреннее состояние социальной системы как функцию внешнего равновесия. Отсюда и его утверждение о том, что производительные силы определяют общественное развитие, потому что они выражают соотношение между обществом и средой; а соотношение между системой и

средой есть величина, определяющая в конечном счете движение любой системы (см.: Там же. С. 66, 69–71, а также Гл. V–VI). Отвергая идею «совершенной гармонии», Бухарин утверждал, что развитие предполагает «равновесие подвижное, а не статическое».

Концепция динамического равновесия, признавая борьбу противоположных сил (тенденций, сторон) в качестве источника социальных изменений, отвергала вместе с тем модель общества как биологического организма, по которой всякое нарушение равновесия является патологией.

Как и следовало ожидать от марксистов, не освободившихся от влияния Гегеля, теория равновесия, усматривающая источник движения и изменения в борьбе сил, внешних по отношению друг к другу, а не в самодвижении, т.е. во внутренних противоречиях, была объявлена антидиалектической и механистической. Сказанное означало, что применительно к обществу концепция Бухарина ориентировала на взаимодействие с внешней природной средой, на использование природных сил, в то время как идея саморазвития рассматривала наступление коммунизма (земного рая) как результат непримиримой классовой борьбы. Далее. Теория равновесия была истолкована как ориентация на установление «равновесия» между социалистическим и капиталистическим секторами в народном хозяйстве, а рискованно-знаменитый призыв Бухарина — «Обогащайтесь!» (кстати, сей лозунг использован Дэн Сяопином применительно к условиям Китая) объявлен призывом к отказу от политики раскулачивания (разрушения зажиточных хозяйств) и — о, ужас! — «приглашением» вступления кулацких хозяйств в колхозы.

Хотя социологические (и тем более философские) теории, претендуя на раскрытие всеобщих законов, во всяком случае выдвижения новых идей, довольно далеки от злобы дня, текущей политики, требующей изменять ориентиры и предпочтения сообразно изменяющимся обстоятельствам, тем не менее при большом желании можно, так сказать, «зацепиться» за те или иные отвлеченные теоретические положения и установить связь последних с политикой. Такая «процедура» называется политизацией теоретических идей, будь то в социологии, философии, биологии или даже в физике. Отсюда и примитивный большевистский тезис о партийности (классовости) философии (и наук).

В своей небольшой работе «О диалектическом и историческом материализме» (см.: История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс, гл. IV, раздел 2, 1938 г.) Сталин схематизировал и кодифицировал марксистско-ленинскую философию в

четырёх чертах диалектики и трёх чертах материализма. Эта худосочная схема (и примитивная политизация философии марксизма) была объявлена «подлинной вершиной марксистско-ленинской мысли».

Складывается впечатление, что Бухарин усматривал в марксизме «пережитки» гегельянства, его идеализма, связанные с идеей саморазвития «абсолютного духа». Отказ от идеи внутренних противоречий как источнике движения и изменения приводит к мысли о динамическом равновесии противоположно действующих сил. Кроме того, Бухарин исходил из простой и правомерной посылки, согласно которой всякая научная теория является открытой системой, которая может быть и творческой лишь в развитии, в изменении тех или иных своих положений. Отсюда и высказывание Бухарина, согласно которому **«было бы странно, если бы марксистская теория топталась на месте»**.

Как известно, Бухарин был любимцем партии, его ласково называли «Бухарчиком». После смерти Ленина он стал признанным теоретиком партии (Троцкий с его «перманентной революцией» или «левыми загибами», а также высокомерием не был столь популярен). Однако «Бухарчик» не учел (на свою беду), что согласно традиции диктаторских режимов **Истина** принадлежит тому, у кого власть, в нашем случае — генсеку Сталину. К тому же Коба (Сталин), который в партийных кругах считался сугубым «практиком», очень хотел слыть главным, даже «гениальным» и непререкаемым теоретическим авторитетом. Тем самым у Сталина были «основания» третировать Бухарина и в конце концов, так сказать, убрать его с дороги. С этой целью Сталин дал указание «связать» теорию равновесия («механицизм») Бухарина с «правым» уклоном в партии, а сторонникам диалектики «саморазвития» (А.Деборину, Я.Стену, В.Асмусу), прозванными «меньшевиствующими идеалистами», приписать «левый» (троцкистский) уклон. Результатом политизации марксистско-ленинской философии явился интеллектуальный паралич. Лишь после критики «культа личности» (1956 г.) философская общественная мысль стала медленно пробуждаться от тяжелого летаргического сна. Стали развиваться «боковые» области философии: история домарксистской философии, философские проблемы естествознания, проблемы логики и др.

### **Возникает неустрашимый вопрос: были ли альтернативы сталинизму?**

Как известно, история не знает сослагательного наклонения, т.е. вопроса о том, что было бы ... если бы. Поэтому может показаться излишней, если не сказать неуместной, постановка вопроса о воз-

возможности иной альтернативы, кроме той (сталинской), которая (хотя и насильственно) была осуществлена. Однако, с другой стороны, не менее известно, что фатальности в истории нет, исторической неизбежности не бывает. История многовариантна и включает в себе разные возможности, альтернативы. Стало быть, СССР мог пойти по иному пути, чем тот, который был навязан Сталиным.

Судя же по высказываниям многих западных советологов, а также по превознесению Сталина некоторыми государственными деятелями, например Уинстоном Черчиллем, иной альтернативы (по преодолению отсталости России), кроме сталинской, не существовало. «Он (Сталин), - по словам Черчилля, — принял Россию с сохой, а оставил ее оснащенной атомным оружием». Сказано сильно, да не совсем верно. Дело в том, что примитивная соха нередко оказывалась экономически более эффективной, чем грабительские тракторные станции (МТС) и серийно выпускаемые дефектные тракторы. Что же касается оружия массового уничтожения, то известно, что технологический секрет атомного оружия был частично украден («куплен», по официальной версии, у «частных лиц») агентами КГБ.

Следуя логике рассуждений У.Черчилля, Гитлер, пожалуй, был более великим человеком, чем Сталин. Придя к власти (в крайне ослабленной первой мировой войной стране), за какие-то 5–6 лет он создал самую сильную в мире армию, разгромил Францию, захватил почти половину Европы, дошел до Волги, создал крылатые ракеты ФАУ-1 и ФАУ-2, подготовил предпосылки для создания ядерного оружия. Воюя почти против всего мира, Гитлер, естественно, потерпел поражение, но победа «победителя», Сталина, явилась пирровой, если не сказать сверхпирровой. Народ (и прежде всего русский) заплатил за эту победу очень дорого, потеряв около 28 млн. человек.

Лишь немногие западные советологи, например С.Козн, считают, что программа Бухарина по созданию избытка с/х продукции, в том числе для нужд индустриализации, являлась реальной альтернативой сталинизму. Согласно Козну, в 20-х годах Бухарин стал «основным выразителем идей и политических мер — принципов и практики НЭПа, — которые были одновременно и барьером против сталинизма, и альтернативой ему. Они находили широкий отклик в партии и стране как до, так и после поражения Бухарина. И ничто не доказывает, что они были «абсолютной невозможностью; они были насильственно подавлены и уничтожены вместе с НЭПом» (Козн С. Бухарин. Политическая биография 1888–1938 гг. М., 1988. С. 18). Как известно, Ленин задумал НЭП «всерьез и надолго», несмотря на то, что многие члены партии квалифицировали НЭП как «уступку» ка-

питалистическим элементам, «сдачей позиций». После смерти Ленина Сталин и его окружение взяли курс на свертывание НЭПа и ускоренную коллективизацию. Последняя вызвала, по фигуральному выражению Сталина, «головокружение от успехов». Эти «успехи» (разрушение с/х) заставили советских руководителей несколько затормозить темпы коллективизации, точнее, отложить на два-три года сплошную коллективизацию страны.

Что же касается быстрой индустриализации, то хотя она и вызвала скачек в развитии тяжелой промышленности, тем не менее полученные результаты обошлись слишком дорого — разорением с/х, раскулачиванием, искусственным голодом, устроенным на Украине и Северном Кавказе, в результате которого погибли миллионы людей. Иначе говоря, проводился геноцид в отношении собственного народа.

Намеченные первой пятилеткой планы были выполнены лишь наполовину. Диспропорция в народном хозяйстве — ускоренное развитие тяжелой промышленности за счет легкой — породила хронический дефицит предметов первой необходимости. И это почти на протяжении всего существования Советской власти.

Итак, мы солидарны с теми, кто признает, что была альтернатива сталинизму, но с существенной оговоркой: таковой альтернативой являлся НЭП, однако подавление НЭПа переводило альтернативу сталинизму из области практики в сферу теории. Иначе говоря, возможность иного пути развития страны, отличная от избранного Сталиным и его окружением, до определенного периода была.

Однако эта реальная возможность превратилась в абстрактную к концу 20-х — началу 30-х годов, когда Сталин, разгромив левую и правую оппозиции в партии, стал фактическим диктатором.

После же репрессии трех четвертей делегатов XVII съезда ВКП(б) альтернатива сталинизму стала утопией, причем опасной для всех тех, кто попытался ее высказать окружающим, будь то соседи или даже родственники.

Обращает на себя внимание и тот факт, что Бухарин, являясь одним из тех, кто способствовал укреплению власти Сталина, стал его жертвой. В этом, однако, ничего парадоксального нет, если учесть, что в правилах Сталина было заранее, так сказать, планировать уничтожение политических противников не только актуальных, но также и потенциальных. Именно таковым и был Бухарин, который, как было сказано, превосходил его в теории, являясь к тому же «любимцем партии».

Складывается впечатление, что Бухарин, в отличие от Сталина, не был столь тверд характером и не всегда последователен в убеждениях. Так в годы «военного коммунизма» в своей работе «Экономика

переходного периода», опубликованной в 1920 г., он был сторонником расстрелов и трудовых повинностей, т.е. насильственных «методов выработки коммунистического человечества». По меткому замечанию М.Ольминского, одного из старых большевиков, Бухарин заменил экономику «методом каторги и расстрела» (цит. по: *Огурцов А.И. Неизвестный Н.И.Бухарин // Вопросы философии, 1993. № 6. С. 9*). Иначе говоря, подобно Ленину, Троцкому, Сталину и многим другим деятелям большевизма, Бухарин верил в насилие как главное средство «улучшения» человечества. Но и он же стал горячим приверженцем НЭПа и ленинского плана кооперации. Бухарин придерживался либеральной политики в области художественного творчества и культуры, но, к сожалению, явился одним из гонителей поэта Сергея Есенина.

Борясь вместе со Сталиным против оппозиции, Бухарин ратовал за однопартийность, выступал против допущения фракций в партии. В 1926 году он говорил: «Если мы легализуем ... фракцию у нас в партии, то мы легализуем и другую партию», и тем самым «сползем с линии пролетарской диктатуры на линию политической демократии, т.е. на ту линию, которую издавна и издревле проповедовали меньшевики, Каутский, эсеры и другие наши политические враги». Другими словами, Бухарин недвусмысленно отвергал политическую демократию.

Не задумываясь над последствиями отрицания политической демократии в партии, в 1928 году Бухарин заявлял: «Нам дороже всего на свете единство всей нашей партии» и призывал повесить «дамоклов меч над всяким, кто осмелится ради интересов групповой борьбы пожертвовать интересами партийного единства» (*Бухарин Н.И. Доклад на XIII Чрезвычайной Ленинградской губернской конференции ВКП(б). М.-Л., 1928. С. 12–55. Цит. по: Огурцов А.П. Цит. соч.*). В эту ловушку, или как он сам сказал «мышеловку», он и попал спустя год (*Ларина-Бухарина А. Незабываемое. М., 1989. С. 356–367*).

### **«Малоизвестный Бухарин»**

После выхода в свет статьи А.П.Огурцова «Неизвестный Бухарин» (журнал «Вопросы философии», 1993. № 6) о рукописи Бухарина, которая более 50-ти лет тщательно скрывалась в архивах КГБ, «неизвестный Бухарин» стал известен определенному кругу общественности. В этой связи мы сочли логичным данный подзаголовок своей статьи назвать «Малоизвестный Н.И. Бухарин». Дело в том, что

Бухарину, арестованному 27 февраля 1937 года, в одиночной камере тюрьмы на Лубянке было разрешено читать и писать. Ему приносили книги и дали пишущую машинку. Это значит, что Бухарин физическим пыткам не подвергался, чего нельзя сказать относительно моральных, связанных с многочасовыми и изнурительными допросами («конвейер»), очными ставками, постоянными угрозами, тревогой за судьбу семьи и т.д.

О проделанной в тюрьме работе сам Бухарин говорил в своем последнем слове на суде 8 марта 1938 г: «Я про себя скажу, что в тюрьме, в которой я просидел около года, я работал, занимался, сохранил голову» (Судебный отчет по делу антисоветского право-троцкистского блока. М., 1938. Цит. по: *Огурцов А.П.* Там же. С. 3).

В тюрьме Н.И.Бухарин писал на самые разные философские темы, в частности о диалектике и фашизме. Работа объемом более 20 авторских листов носит название «Философские арабески». Согласно словарю русского языка С.И.Ожегова слово «арабеска» во множественном числе означает собрание мелких литературных или музыкальных произведений. Надо полагать, что, назвав так свой труд, автор давал понять, что написанное им — это не систематическое исследование какой-либо темы и не исследование определенных проблем, а собрание небольших и разнородных по темам сочинений, написанных в разное время и объединенных лишь авторской позицией.

По справедливому замечанию А.П.Огурцова, «...нет ничего более мужественного, чем заниматься своим любимым делом вопреки всем тем условиям, которые созданы его палачами» (*Огурцов А.П.* Цит. соч. С. 4).

Напрашивается некоторая аналогия с Сократом, который, как известно, и в тюрьме не прекращал свое любимое занятие — обсуждение со своими друзьями философских проблем. И это вплоть до момента, когда он с истинно философским спокойствием выпил до дна чашу с ядом (цикутой). Мы говорим «некоторая аналогия», так как Бухарин, ведя себя с достоинством на судебном процессе, утратил мужество, морально сломался в последние дни перед исполнением вынесенного ему смертного приговора. Иное известно о Сократе: имея полную возможность бежать из тюрьмы, он, вопреки настойчивым уговорам друзей, решительно отказался от побега.

Бухарин же, человек мягкий по натуре, не имея, в сущности, никакой уверенности в сохранении ему жизни, написал тем не менее прошение о помиловании в Президиум Верховного Совета, избранного в соответствии с написанной им же, Бухариным, Конституцией, но названной «Сталинской». Надо полагать, что моральной слом-



ленностью, раздавленностью и тревогой за судьбу семьи можно объяснить слова, написанные им в прошении о помиловании: «Я стою на коленях перед родиной, партией, народом и его правительством, и прошу Президиум о помиловании». Утешает лишь молва, согласно которой Бухарин, когда его вели на казнь, в отличие от некоторых других осужденных, не ползал на коленях в подвалах Лубянки и не просил пощады у технических исполнителей приговоров воли палачей, облеченных властью. По словам Н.Хрущева, А.С.Сванидзе, брат первой жены Сталина, отказался от обещания Сталина сохранить ему жизнь, если тот признает свою вину и попросит прощения. «Гордый» (по словам Сталина) Сванидзе был расстрелян. Посмертно реабилитирован... Люди разные и по-разному ведут себя в так называемых «пограничных ситуациях», говоря в стиле современного экзистенциализма.

Вернемся, однако, к рукописи Бухарина. В журнале «Вопросы философии» опубликованы главы из его работы «Философские арабески (диалектические очерки)», предоставленные А.М.Лариной, вдовой Н.И.Бухарина. Общая характеристика рукописи дана в статье Огурцова, поэтому мы ограничимся анализом некоторых затронутых в работе Бухарина проблем, которые представляются нам актуальными. Сказанное прежде всего относится к критике Бухариным механицизма, т.е. концепции, которая связывалась с теорией равновесия, развиваемой Бухариным.

Недостатки механического материализма Н.И.Бухарин усматривает в том, что он «носит явно выраженный **количественный** характер», т.е. сводит **качество** к количественным отношениям (редукция), а тем самым превращает качество в субъективную категорию, рассматривает целое как арифметическую сумму частей. Механический материализм антиисторичен; он не признает диалектики развития, возникновения нового качества, хотя и выступает против **телеологии** (аристотелевской идеи о цели в мироустройстве, целесообразности) и т.д. (см.: Вопросы философии, 1993. № 6. С. 41).

Так Бухарин пишет: «Механический материализм был антиисторичен, но революционен. Последовавшая за ним эволюционная теория (в истории — историческая школа, учение о постепенной эволюции в геологии, биологии и т.п.) была исторична, но антиреволюционна. **Диалектический** материализм и историчен и революционен одновременно» (Там же. С. 43).

Здесь Бухарин, вслед за Энгельсом и Лениным, выдает желаемое за действительное. Политизируя диалектику, чтобы теоретически обосновать революцию, Ленин писал: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще,

**релятивно.** Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» (*Ленин В.И. Философские тетради.* М., 1969. С. 317).

Гераклит, который впервые заговорил о единстве (гармонии, тождестве, совпадении) и борьбе противоположностей исходил из того, что временно гармония может взять верх над борьбой или же, наоборот, борьба над гармонией. Но если борьба абсолютна, вечна и первична по отношению к единству (гармонии), то это значит, что противоположности уничтожают друг друга, все вещи исчезают в небытии, а стало быть, о возникновении чего-то не может быть и речи.

Далее. Если движение **абсолютно**, то о движении **какой вещи** мы вправе говорить? Кратил, ученик Гераклита, пошел дальше учителя; он перестал о чем-либо говорить, поскольку все изреченное, так сказать, становится ложью.

Энгельс справедливо заметил; что «...диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества...» (*Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.* М., 1989. С. 18). Однако Энгельс сделал исключение для **...революционного** состояния человечества. Он пишет: «У нее (диалектики), правда, есть и консервативная сторона: каждая данная ступень развития оправдывается ею для своего времени и своих условий, но не больше. Консерватизм этого способа понимания носителен, его **революционный характер абсолютен** — вот единственное, абсолютное, признаваемое диалектической философией» (Там же. С. 19).

Излишне отмечать, что Энгельс во имя желаемого (революции) нарушает законы логики: если диалектическая философия не признает **никаких** абсолютных истин, то это значит, что диалектика отвергает и абсолютный (фатальный, неизбежный) характер революции. Кстати, на родине Энгельса переход от феодализма к капитализму совершился эволюционно, а не революционно («прусский путь развития»). Этого, однако, нельзя сказать относительно Франции конца XVIII и России начала XX веков.

Во Франции указанного периода социальные противоречия между «третьим сословием» (городской буржуазией) и феодально-монархическим, социально-экономическим и политическим строем приняли радикальный характер. Этим объясняется радикальный (антидиалектический, механистический) характер менталитета французских политических деятелей, рассматривавших противоположности как явления, **абсолютно** исключают друг друга. Отсюда Конвент, якобинская диктатура, комитет общественного спасения (прообраз Все-

российской Чрезвычайной Комиссии по борьбе с контрреволюцией и саботажем — ВЧК), гильотина и усечение голов, в том числе вдохновителей и организаторов революции, например Робеспьера.

Однако представители французской буржуазии были собственниками. Объявив свободу, равенство и братство, они сохранили право частной собственности. В сущности, во Франции дело ограничилось ликвидацией сословных, феодальных прав, установлением формального (юридического) равенства всех граждан. В России ход событий принял существенно иной характер. Здесь наряду с капиталистическими противоречиями, которые с самого начала приняли острый характер (как следствие изначальной «дикости», т.е. бездумного эгоизма и жесткой эксплуатации трудящихся со стороны родившейся российской буржуазии), сохранились пережитки феодальных отношений и монархический строй.

Завоевания Февральской революции 1917 г., становление на путь буржуазно-демократических свобод и установление более цивилизованных отношений между трудом и капиталом и т.д. были прерваны Октябрьским переворотом большевиков 1917 г. Радикализм большевиков, их установка на скорое и окончательное разрешение всех главных социальных противоречий, установка, коренящаяся в менталитете большинства русских (и россиян), оперирующих по преимуществу абсолютными противоположностями, позволили большевикам захватить власть, применить насильственные средства ликвидации частной собственности на средства производства как источника социальных бедствий, а тем самым превратить Россию в полигон грандиозного социального проекта — построение нового неба и новой земли (коммунизма), «улучшения человечества», преодоления всех человеческих несовершенств. Отсюда — ВЧК, гражданская война, массовое усечение голов, в том числе Бухарина в соответствии с разрабатываемой им в тюрьме «революционной» диалектикой. Кто-то сказал: «Революцию начинают идеалисты, но заканчивают подлецы, которые этих идеалистов истребляют».

### **Проблема телеологии**

Хотя распад СССР и переход от так называемого развитого (зрелого, реального) социализма к качественно новому экономическому (и политическому) строю совершились без применения насильственных (революционных) средств, тем не менее на Руси, говоря словами академика С.И.Лихачева, не перевелись люди, которые мыслят абсолютными противоположностями, впадают в крайности, доводят все

до предела. Вот пример: ученый-историк, академик РАН Б.А.Поляков, выступая на страницах газеты «Правда 5» от 6 ноября 1997 года, № 67 (372), сетует на то, что «жестокость, насилие, кровавое противостояние сопровождают социальные революции». Однако свойственный академику Ю.А.Полякову менталитет, оперирующий по преимуществу полярными противоположностями, настраивает его на фаталистический лад. Так он пишет: «Эволюционный путь предпочтительнее. Все революции, двигая человечество вперед, сопровождались насилием, трагедиями для побежденных. Можно это осуждать, но человечество не имеет другой истории». Вот так: человечество обречено на революции, сопровождаемые насилием, разрушениями, примитивизацией мысли и падением уровня нравственности, морали почти до нуля.

Таким образом, если даже после провала невиданного в истории эксперимента, связанного с «Великой Октябрьской революцией», иные ученые продолжают придерживаться механистического (антидиалектического) взгляда на полярный (т.е. взаимоисключающий) характер противоположностей, то нет ничего удивительного в том, что Бухарин, один из главных и непосредственных участников, проводивший названный эксперимент, не вышел за рамки механицизма (механического материализма), декларативно заявив при этом (как, впрочем, и Энгельс) о «революционном» характере диалектики. Сказанное подтверждается трактовкой Н.И.Бухариным телеологии.

Телеология (от греч. *τέλος* — конец, цель, завершение и *λόγος* — учение) — философское учение о наблюдаемой в мире целесообразности. Согласно этому учению целесообразность есть установление высшей трансцендентной (запредельной) реальности — Бога (Х.Вольф) или является результатом деятельности внутренних причин самой природы (Аристотель, Г.Лейбниц).

Вопрос о целесообразности — не нов. Еще в древности философ Эмпедокл выдвинул идею, согласно которой замечаемая в мире, особенно в жизни организмов, целесообразность есть результат случайности, в результате которой выжили лишь те существа, которые лучше приспособлены к окружающей среде. Иначе говоря, целесообразное устройство живых существ есть результат проходящих в природе механических действий по методу проб и ошибок. Отсюда расточительность природы, когда из миллиона зародышей выживают лишь единицы. Эмпедокл считается предшественником Дарвина.

Историк Ксенофонт говорил, что, если следовать учению Эмпедокла, то мы живем в сумасшедшем мире (в какой-то мере так и есть — в мире, где целесообразность, гармония, рациональное начало пе-

реплетены с отрицательностью (нецелесообразностью), дисгармонией и иррациональным началом — материей). Аристотель же утверждал, что в зародыше каждого организма (независимо от того, выживет он или не выживет) заложена его энтелехия (от греч. *εντελέχεια* — законченность), активное начало, которое определяет развитие организма (явления, процесса), его завершённость. С этой точки зрения душа есть энтелехия тела; она осуществляет формирование тела, ее завершённость.

Возражая гипотезе Эмпедокла, Аристотель говорил, что если в вещах нет внутреннего, активного (энергичного), завершающего начала, т.е. своего рода цели, то трудно понять, почему в Греции, где происходили и происходят частые землетрясения, не возникло (по игре случайностей) некое подобие храма.

Относительно телеологии Н.И. Бухарин пишет следующее: «Целесообразность в смысле относительной приспособленности видов к внешней среде есть факт... Эмпедокл совершенно правильно подошел к проблеме. Случайная — как бы теперь сказали — мутация подхватывается отбором; те индивиды, у которых оказалась полезная мутация, имеют больше шансов на выживание; неприспособленные погибнут. Отбор просеивает, остаются наиболее приспособленные; вытянутые в одну цепь — они дают картину целесообразности» (Бухарин Н.И. *Философские арабески // Вопросы философии*, 1993. № 6. С. 47).

Говоря, что в целесообразности заранее не заложена никакая цель, автор продолжает: «Целесообразность же ряда, в результате отбора, есть необходимое следствие, оборотной стороной которого является дикая миллионноголовая «нецелесообразность», т.е. гибель громаднейшего, бесконечно большого количества неприспособленных. Сама целесообразность является здесь *post rectum*, а не движущей целью» (Там же. С. 48). Иначе говоря, целесообразность является *post factum* случайности, полезной мутацией. Однако у автора мы читаем диаметрально противоположное: по его словам, «целесообразность есть побочный продукт необходимости (!) ...Целесообразность есть момент необходимости. Этого не понимал ни Аристотель, ни Гегель...» (Там же).

Сказанное действительно трудно понять, так как целесообразность как результат случайности выдается за продукт необходимости (кстати, необходимости, потребности, неизбежности чего? Гибели? Но тогда факт мутации отпадает).

Общеизвестно, что необходимость, т.е. то, что обязательно произойдет, проявляется через массу (миллиарды) случайностей. Отсюда, надо полагать, и расточительность (если угодно, «мотовство»)

природы при создании какого-либо целесообразно устроенного организма (какой-либо системы вообще, говоря в современных терминах). Подсчитано, что для создания целостного (структурно организованного, целесообразного) организма человека из отдельных молекул потребовалась так называемая структурная информация (сходная с понятием «энергия»), которая равна колоссальной величине порядка  $3 \times 10^{28}$  в степени бит (бит — двойная единица информации (см.: Краткий словарь по философии. М., 1982. С. 120—121)).

Разумеется, в природе нет целей, аналогичных человеческим, представляющих собой высшую форму целесообразной деятельности. Бухарин приводит известный пример из «Капитала» Маркса, который сравнивает архитектора с пчелой, причем архитектор заранее имеет образ, план постройки как цель, определяющую его целесообразную деятельность, тогда как пчела этого не имеет и строит бессознательно. Другими словами, живые организмы (в нашем случае пчелы, насекомые вообще) обладают неосознанной психической формой (инстинктами), позволяющей им ориентироваться в действительности, воспроизводить себе подобных и т.д.

**Если в самом фундаменте мироздания нет ничего сходного с психическим (активным, энергичным, творческим началом), то каким образом из мертвой материи, лишенной творческого принципа, могли возникнуть неосознанные («бессознательные») или, точнее, едва осознаваемые формы психического — инстинкта?**

По-видимому, задумываясь над такого рода вопросами, Н. И. Бухарин признает: «Сложнее обстоит дело с **инстинктами**, т.е. со способностями животных производить целесообразные действия, обеспечивающие сохранение вида и индивида (инстинкт самосохранения, половой инстинкт, инстинкт любви к потомству и т.д.); врожденные и бессознательные ... факторы ... психологически ... представляются смутным влечением, бессознательной или смутно сознательной тягой. Здесь уже есть **переход** к цели, цель  $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha\tau\iota\varsigma$ , чтобы сделать удовольствие Аристотелю. Но она точно так же есть момент **необходимости**, и все наши предыдущие рассуждения целиком правомерны и здесь» (Вопросы философии, 1993. № 6. С. 48).

Однако последние рассуждения автора, как и предыдущие, относительно целесообразности как продукта игры механических случайностей, представляются нам односторонними (если не сказать декларативными).

С нашей точки зрения, наличие относительной целесообразности в мире не исключает, а предполагает «игру случайностей», так как необходимость (целеполагающее начало в мире) проявляется, как

было сказано, через массу случайностей. В мире есть разумная и неразумная стороны. Сознательное (идеальное) и неосознанно-психическое (инстинкты), с одной стороны, и костное, лишенное сознания и психически неосознанное, т.е. материя, с другой; они составляют два различных, но тесно связанных между собой аспекта одной и той же реальности. Это значит, что нет ни абсолютно мертвой материи, лишенной активности, ни абсолютно активного сознания (энергии, энтелехии), не связанного с материей, не «сдерживаемого» материей и не встречающего, так сказать, сопротивления последней.

Критика Бухариным механицизма (механического материализма) и телеологии была направлена, на наш взгляд, на показ того, что телеология несовместима с материализмом, в том числе механическим.

### Критика субъективного идеализма

Идеализм, отстаивающий телеологию, и отвергающий телеологию материализм сходятся тем не менее в признании объективного существования внешнего мира. Поэтому этот вид идеализма (Платон, Гегель и др.) называют объективным, отличая его от **субъективного идеализма** (Беркли, отчасти Юм, Мах, Авенариус и др.). Последний придерживается взгляда, согласно которому все вещи и весь мир есть порождение человеческих ощущений и восприятий. Подвергая критике субъективный идеализм и вытекающие из него выводы, Н.И.Бухарин озаглавил первую главу своих «Философских арабесков» довольно академически: «О реальности внешнего мира и о кознях солипсизма».

Субъективный идеализм ведет к солипсизму, к утверждению, что существует лишь человек (субъект), его «я», его сознание, и потому объективный мир существует лишь в человеческом сознании (ощущении, восприятии). Это абсурдное утверждение логически трудно опровергнуть, так как все сведения (всю информацию, как принято ныне говорить) мы получаем от наших ощущений и сознания. Философ Кант называл субъективный идеализм «скандалом философии».

Философская формулировка основного довода субъективного идеализма (солипсизма) такова: все, что мыслится (ощущается, воспринимается) независимо от сознания (ощущения, восприятия), становится зависимым от него в силу акта мышления. Человек не может, так сказать, выскочить за пределы своих органов чувств и сознания и установить, каков мир сам по себе.

А коли это невозможно, то надо признать, что «существовать, — следовательно, быть воспринимаемым» (формула Беркли). Иначе говоря, если какая-либо вещь (да и сам внешний мир) никем не

воспринимается, то ее нет; не было, стало быть, и мира до человека (а также до вымерших археоптеликсов и до первобытных червей и других живых существ) также не было.

Приведем довод субъективного идеализма в изложении Бухарина: «Ибо откуда вы знаете, что мир существует? Не из ваших ли ощущений вы знаете обо всем? Но они — ваши, и только ваши! И не выпрыгнуть вам из них никогда» (Там же. С. 22).

Довод субъективного идеализма подрывается (если и не опровергается полностью) соображением о том, что ощущения (сознание вообще как явление психического порядка) не первичны в силу того, что их содержание черпается, определяется объектами внешнего мира. Другими словами, первичным является мир объектов, а не ощущений. Правда, субъективист может возразить, что мир таков, каким он дан в моих ощущениях и восприятиях, т.е. таков, каким он представляется мне.

Мало кто станет возражать против этих соображений, так как каждый человек (в зависимости от возраста, накопленного опыта в какой-либо области деятельности, сложившихся взглядов и даже от настроения в данный момент и т.п.) по-своему воспринимает предметы, явления и процессы внешнего мира. Но отсюда вовсе не следует, что последний не существует вне нас и помимо нас. Кроме того, при всем многообразии восприятий и представлений о мире имеются более или менее общепринятые представления о мире и жизни. На этом основано взаимопонимание людей. Н.И.Бухарин выдвигает тезис, согласно которому у человека как мыслящего и социального существа чувство и мышление едины, взаимосвязаны. Это значит, что «понятие есть социальный продукт и немислимо как чисто индивидуальный, так же как и язык, который может развиваться лишь в обществе совместно живущих, совместно работающих и общающихся между собой людей. Ощущать может и ощущает индивидуум как биологическая особь, как индивидуум в его «естестве». Мыслит только обобществленный человек... Следовательно, любое понятие и любое адекватное ему слово, т.е. любой акт мышления и любой акт речи, предполагают «мы», отрицают изолированное и единственное «я» (Там же. С. 24).

Тем самым Бухарин пробивает брешь в субъективном идеализме, наносит решительный удар солипсизму. Он пишет: «Признав другого человека во всей его телесности, тем самым я признаю и дерево, и траву, и землю, и все прочее. Сквозь пробитую брешь сразу хлынул поток действительности, реального, внешнего мира, объективно существующего независимо от познающего субъекта» (Там же).



Судя по всему, Бухарин в первой главе своей рукописи развивает критику Лениным субъективного идеализма в его книге «Материализм и эмпириокритицизм». Добавим, что научный уровень бухаринской критики субъективного идеализма выше ленинской: первая отличается широтой философской эрудиции и убедительностью аргументации, чего не всегда можно сказать о ленинской, во многом не преодолевшей уровня материализма 18 века и ориентированной на веру в марксизм и брань в адрес инакомыслящих (см. рецензию: Ортодокс (Л.И.Аксельрод) // *Ленин В.И.* Соч. Т. XIII. М-Л, 1931. С. 329–333).

Критика Бухариным субъективного идеализма наводит на мысль о подготовке автора «Философских арабесков» к предстоящему судебному процессу, к показу того, что признания обвиняемых так называемого «Правотроцкистского антисоветского блока» (понятно, выбитые физическими и моральными пытками), не основанные на бесспорных объективных фактах, не имеют никакой правовой ценности, не могут служить основанием для вынесения приговора, наказания.

Правда, проблемы, которые ставятся в «Философских арабесках» («Об абстрактном и конкретном», «О практическом, теоретическом, эстетическом отношении к миру в их единстве», «Об индуистской мистике в западноевропейской философии» и т.д.), включая те, которые уже рассматривались, носят, как уже отмечалось, отвлеченный (академический) характер. Поэтому кажется, что, за исключением рассмотренной главы «О реальности внешнего мира и о кознях солипсизма», рукопись представляет собой больше подведение итогов прежних философских раздумий автора, которые, однако, по причине чрезмерной его занятости другими проблемами, он не имел возможности запечатлеть на бумаге.

Разумеется, тюремная камера — не место для сочинения философских трактатов, но у заключенного Бухарина, вряд ли сомневающегося в том, что ему будет вынесен смертный приговор, иного выбора не было. Можно с уверенностью утверждать, что интеллектуальная творческая деятельность (пусть и в тюремных условиях) помогла Бухарину одолеть на судебном процессе клевету Сталина и прокурора Вышинского.

### **Эпизод полемики Бухарина с Вышинским на московском судилище**

**«Вышинский:** *Подсудимый Бухарин — факт или не факт, что группа ваших сообщников на Северном Кавказе была связана с белоэмигрантскими казацкими кругами за границей? Факт или не факт? Рыков говорит об этом, Слепков говорит об этом.*

**Бухарин:** Если Рыков говорит об этом, то я не имею основания не верить ему.

**Вышинский:** Можете мне ответить без философии?

**Бухарин:** Это не философия.

**Вышинский:** Без философских выкрутасов.

**Бухарин:** Я же показал, что имел объяснение по этому вопросу.

**Вышинский:** Скажите мне «нет».

**Бухарин:** Я не могу сказать «нет» и не могу отрицать, что это было.

**Вышинский:** Значит, ни «да», ни «нет»?

**Бухарин:** Ничего подобного, потому что есть факты, независимо от того, входят ли они в сознание того или другого человека. Это проблема реальности внешнего мира. Я не солипсист» (Вопросы философии, 1993. № 6. С. 14).

Ясно, что обвинение должно было быть основано на бесспорных фактах, а не на признаниях обвиняемых. Излишне напоминать, что под изощренными пытками, применяемыми НКВД (Народный Комиссариат Внутренних Дел), можно было получить какие угодно «признания».

Трагедия Бухарина (и многих российских революционеров) — это, на наш взгляд, результат непреодоленных феодальных пережитков с момента отмены крепостного права (1861 г.) и зародившегося уже тогда «дикого» капитализма. Последний за 50 лет своего существования (вкуче с международным капитализмом) вызвал три революции в России. Стремление же части российской интеллигенции (по преимуществу разночинцев и революционеров) преодолеть отсталость России за счет некапиталистического (социалистического) развития породило утопию коммунизма, призванную избавить человечество от всех социальных бед.

Для наступления коммунистического «золотого века» были приложены огромные усилия, принесены неисчислимые жертвы. Бухарин — один из непосредственных и активных участников проведения грандиозного социального эксперимента по наступлению «золотого века». Но он — жертва этого эксперимента. Прозрение Бухарина, что страна идет по пути, который за внешними «успехами» чреват огромными и непредсказуемыми бедами, оказалось запоздалым и гибельным для него.

Ныне в связи с распадом СССР и переходом России на рыночные отношения, т.е. к номенклатурно-дикому капитализму, страна стала ареной борьбы различных криминально-мафиозных групп. **Обнищавшая** интеллигенция, в тревоге за будущее России, занялась

поисками особых путей («третьего пути») развития отечества, хотя толком никто не знает, что представляет этот «третий путь». Лихорадочные поиски продолжаются. Не прекращается и грабеж народа.

Согласно здравому смыслу прежде чем ломать старое и строить что-то новое, основательно продумывают, что именно строить, тщательно разрабатывают проект (план, модель, программу) строительства. На Руси же у власть предержащих сложилась традиция рассчитывать на авось. Во всяком случае «прорабы» перестройки и реформ не очень, говоря фигурально, ломали головы над тем, чтобы переход от «зрелого социализма» к рыночным отношениям не обернулся криминально-воровскими отношениями, а также над тем, как сделать, чтобы переход принял наименее болезненную форму для народа, его большинства. Правду говорят: «Хотелось как лучше, а получилось как всегда». Еще раз перефразируем поэта: «умом» российских политических деятелей «не понять...»

*1998 г.*

## **Гурджиев Г.И.** **(к 125-летию со дня рождения)**

Георгий Иванович Гурджиев — эллинопонтиец по происхождению, родился в 1872 в г.Гюмри (Александрополь, в советское время Леникан, Армения). Умер в 1949 г. в США. О своем отце Иване (Иоаннисе, Яннисе) и своей родословной в книге «Встречи с замечательными людьми» (Москва, 1994) Гурджиев пишет: «Мой отец происходил из греческой семьи, предки которой эмигрировали из Византии, покинув свою страну, чтобы спастись от преследования турками после завоевания Константинополя. Сначала поселились в центральной части Анатолии», но позже Гурджиевы «двинулись к восточным берегам Черного моря, теперь называемого Гююшхане. Еще позже... они переехали в Грузию. В Грузии мой отец отделился от своих братьев и переехал в Армению, поселившись в Александрополь, который прежде, при турках, назывался Гюмри». Гурджиев приобрел широкую известность в дореволюционной России, а после его эмиграции (1918 г.) из России — во Франции и США.

Приверженцы мистического мировоззрения высоко оценивают учение Гурджиева. Так в энциклопедии «Мистики XX века» (М., 1996) отмечается: «Беспощадная гурджиевская ирония по отношению к эпидемическим идеям прогресса, торжества разума в обстановке духовной деградации привлекает к нему людей, чутких к фальши и противостоящих массовому гипнозу».

Доктрина Гурджиева, оспаривающая ценность западного «рацио» и аналитического мышления, включает в себя элементы йоги, дзэн-буддизма и суфизма. Тем не менее учение Гурджиева не сводится к восточной созерцательности, безмятежности и пассивности, так как идея о внутренних усилиях (даже сверхусилиях) с целью постепенного духовного роста составляет один из центральных моментов этого учения, пафос его устремлений.

Центральный момент его воззрений — проблема личности человека и его сущности. Вот об этом и хотелось бы поразмышлять.

Есть различные концепции личности в психологии, этике, социологии и философии. Гурджиев рассуждает о личности, о «я» человека по преимуществу в плане психологии. При всех расхождениях среди психологов в понимании личности они сходятся в том, что изменчивость обстоятельств, настроений и побуждений в человеке не исключает в нем наличие некоего относительно устойчивого ядра, которое делает его личностью, неповторимой индивидуальностью с присущими только ей свойствами. Эти свойства проявляются в тех

или иных действиях, стереотипах поведения. Сказанное означает, что все многообразие своих состояний и действий человек относит к себе, к своему «я» (личности), к самоидентичности. Сознание единства и постоянства своего «я» есть признак разумного и нравственного существа, делающий его способным брать на себя обязанности, пользоваться правами и быть ответственным за избранный способ действия.

Концепция личности, выдвигаемая Гурджиевым, принципиально иная. Она основана на том, что в человеке нет единого «я» или «скорее существуют сотни, тысячи маленьких «я» в каждом из нас» (*Гурджиев Г. Беседы с учениками. Киев, 1992. С. 3*). По Гурджиеву, человек — это марионетка, механическая кукла, которую приводят в движение невидимые нити; это — машина, действия которой всецело определяются внешними обстоятельствами. Будучи во власти своих переменчивых желаний, стремлений и страхов, человек никогда не бывает равен самому себе, он всегда различен. Он каждый раз отождествляет себя с тем, чем он занят в данный момент, с тем, что привлекает его внимание в другой момент; с тем, что увлекает его в третий момент, и т.д. Можно сказать, что человек сегодня берется за одно дело, завтра за другое, послезавтра за третье и так далее до бесконечности. Иначе говоря, человек — это запутанный клубок противоречий, побуждений и реакций. Он пребывает в состоянии сна наяву, хотя ему кажется, что он бодрствует. Отсюда постулат: «Мы — машины. Мы полностью управляемы внешними обстоятельствами. Все наши действия следуют в направлении меньшего сопротивления давлению внешних обстоятельств».

Возникает трудный вопрос: каким образом рождается «иллюзия» единства и целостности человека? Ответ П.Успенского, последователя и популяризатора Гурджиева, гласит, что эта иллюзия создается «ощущением одного оставаться тем же самым» (*Успенский П.Д. Психология возможной эволюции человека // Гурджиев Г. Беседы с учениками. С. 117*). Это объяснение мало кого может удовлетворить. Поэтому современный исследователь наследия Гурджиева В.Кравченко выдвигает гипотезу, согласно которой «иллюзия» создается тем, что между различными «я» человек возводит «буферы» (по терминологии Гурджиева), которые затушевывают в сознании противоречия, неприятные воспоминания и ощущения. Тем самым человек привыкает к существованию в мозаике различных «я», позволяющих ему чувствовать себя комфортно и избегать укоров совести... Как и в технических устройствах, психологические «буферы» призваны смягчить последствия столкновений различных мнений, переживаний, слов и поступков человека» (*Кравченко В.В. Совесть против морали в учении Г.И.Гурджиева // Философские науки. М., 1995. № 2–4. С. 45*).

Чувствуя, что аналогия с буферами в технических устройствах недостаточна для объяснения осознания человеком единства своего «я», Гурджиев не настаивает на тезисе о полном отсутствии в человеке какого-либо ядра. Точнее, Гурджиев развивает идею, согласно которой человек есть множество мелких «я», каждое из которых в зависимости от обстоятельств и направленности интересов (добывание денег, продвижение по службе и т.п.) главенствует в данный момент. При других обстоятельствах и другом настрое на роль главного «я» (Хозяина, по терминологии Гурджиева) претендуют другие «я». Или, говоря словами А.Зелинченко, горячего приверженца Гурджиева в наши дни, каждое из этих «я» оказывается «калифом на час, так как вскоре его свергнет другой претендент, власть которого также непродолжительна, как и его предшественника» (Зелинченко А. Психология духовности. М., 1996. С. 60) Приведенные суждения не бесспорны, во всяком случае представляются чрезмерно преувеличенными. Однако следует признать, что в них запечатлено важное наблюдение: поглощенность человека многообразием повседневных забот, господство над ним изменчивых внешних обстоятельств, его податливость разнообразным влияниям, своим слабостям и наклонностям. На основании этих и аналогичных наблюдений Гурджиев пришел, надо полагать, к выводу о том, что в жизни человека имеется много факторов, которые стирают его личность, превращают его в куклу, отвлекают человека от его истинного назначения — самосознания и самосовершенствования.

Напрашиваются вопросы: в состоянии ли человек положить конец отождествлению себя с тем, что его занимает (волнует, интересует, увлекает) в данный момент? Имеется ли в человеке нечто постоянное и неизменное, т.е. некая сущность? Ответим сразу же: категория сущности, которую, согласно некоторым авторам, Гурджиев заимствовал у суфиев, является одним из ключевых понятий его учения, противопоставление же понятия «личность» понятию «сущность», которое у Гурджиева носит столь решительный характер, направлено против традиционной психологии, по воззрениям которой обыкновенный человек есть венец совершенства, не нуждающийся, собственно говоря, в развитии, улучшении. Между тем человек для Гурджиева несовершенен, слишком несовершенен: он — заводная машина, хотя и довольно сложная.

Гурджиев настаивает на необходимости различать сущность человека и его личность. Он утверждает: «Сущность есть «я» — это наследственность, наш характер, наша природа. Личность — это есть случайная вещь, воспитание, образование, суждение — все, что идет

извне... Сущность не меняется» (Гурджиев Г. Беседы с учениками. С. 36). Иначе говоря, человек при рождении наделяется, так сказать, наследственной программой (кодом), будь то тип характера, цвет кожи или телосложения. Или, как отмечает А. Зелинченко, «сущностное Я» Гурджиева «похоже на семя, которое может вырасти в дерево. Являясь врожденным, сущностное Я может развиваться. Как семя, сущностное Я аккумулирует пас жизненной энергии» (Зелинченко А. Цит. соч. С. 67). Образное сравнение, проводимое Зелинченко, следует понимать в том смысле, что «сущностное «я» человека, подлинная индивидуальность большинства людей, их сущность, пребывает в состоянии сна или полусна, но им кажется, что они бодрствуют. Тем самым возникает задача вывести людей из этого состояния. То же можно сказать и о душе человека, и о его совести, которые и составляют, так сказать, ядро его сущности, его неповторимой индивидуальности. По словам Гурджиева, «никто еще не родился с полностью развитой душой... Душа может разложиться сразу после смерти или это может занять определенное время» (Гурджиев Г. Беседы с учениками. С. 12).

Эти высказывания Гурджиева надо понимать, по-видимому, в том смысле, что душа человека как жизненная сила, данная ему как **возможность**, может существовать после смерти тела в зависимости от степени тех усилий, которые при жизни человека были приложены для ее роста и развития. Рассматривая душу как тонкую материю, Гурджиев продолжает: «Например, душа может кристаллизироваться в пределах Земли и остаться там, не будучи кристаллизованной для Солнца» (Там же). Если следовать этим мифологическим представлениям, то получится, что душа, будучи разновидностью тела (хотя более высшего порядка, чем обыкновенное человеческое тело), в зависимости от степени целенаправленных усилий для ее развития может сохраниться в пределах Земли, но может и выйти за ее пределы и стать астральным телом, также «ментальным» или еще какой-то аналогичной субстанцией.

Концепция Гурджиева основана на принципиальном различии между личностью («я») человека и его сущностью, между изменчивым и поверхностным «я» и глубинным, запредельным (трансцендентным), истинным «я». Последнее состояние достигается преодолением своего внешнего и фальшивого «я» на базе усиленных и постоянных упражнений типа йоги, а также разновидностью медитации, напряженного углубления в свой внутренний мир. В результате этих мер человеку открывается новая реальность, высшая действительность, абсолют, который недоступен обычному рассудку человека и его разуму.

Можно не разделять убеждений Гурджиева, но нельзя не признать, что в XX веке среди греческой нации он является единственным мыслителем, который достиг мирового признания.

Отрадно, что в России издается и изучается наследие Гурджиева, чего, к сожалению, нельзя сказать относительно современной Греции. Во всяком случае, на исторической родине Гурджиева мало кто и мало что о нем знает.

*Май 1997 г.*



**Предварительные замечания.** В советский период в вузовских программах по философии (по диамату и истмату) не было принято что-либо говорить о русской религиозной философии. Исходя из работы Ленина «Три источника и три составные части марксизма», преподаватели уделяли известное внимание истории философии, начиная с древнегреческой и кончая классической немецкой. Что же касается русской философии, то обычно дело ограничивалось революционными демократами (Белинским, Герценом, Добролюбовым и Чернышевским). К тому же мировоззрение последних укладывалось в «прокрустово ложе» ритуальной формулы: вплотную подошли к диалектическому материализму и остановились перед историческим материализмом. Добавлялось также, кто кого «разбудил» (декабристы — Герцена и т.д.).

Ежели упоминались русские религиозные философы (Соловьев, Ильин, Карсавин, братья Трубецкие, Франк, Флоренский и др.), то лишь в контексте, граничащем с базарной бранью. Например, в так называемой дискуссии по обсуждению (точнее, коллективному осуждению) книги Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии», неоднократно упоминаются многие древние и современные западные и восточные мыслители, но решительно ни один из русских религиозных мыслителей, за исключением, впрочем, Бердяева, да и то только для того, чтобы обругать его в качестве «матерого белоэмигранта».

Ныне наблюдается диаметрально противоположная картина. Издаются и переиздаются произведения русских религиозных философов. Много о них пишется и говорится, но вместе с тем почти, что называется, нацело забыты Белинский, Герцен и другие революционные демократы.

Где-то в 70-х годах один из моих аспирантов, сочувствуя моим сетованиям по поводу того нелепого положения, когда изучать западную идеалистическую мысль (от Платона до Канта и Гегеля) было можно, но аналогичную отечественную (русскую) мысль нельзя, нелегально привез мне из Франции, где он был в командировке, книгу Бердяева «Творчество и объективизация», изданную на русском языке (Париж, 1947).

**Бердяев Николай Александрович (1874—1948)** — русский религиозный философ, представитель персонализма. В 1894 году поступил на естественный факультет Киевского университета, через год перешел на юридический факультет. В 1898 году за участие в социал-де-

мократических студенческих беспорядках исключен из университета. В 1900 году сослан на три года в Вологодскую губернию. В 1903–1908 годах жил в Петербурге, а с 1908 — в Москве, участвовал в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). В 1919 году вместе с другими философами и писателями организовал «Вольную религиозно-философскую академию» в Москве, написал книгу «Философия неравенства», направленную против советской идеологии. Книга вышла в свет уже за границей (Берлин, 1923), так как в 1922 году Бердяев вместе с другими профессорами и писателями (свыше ста человек) был выслан из России по обвинению в расхождении с советской идеологией.

После краткого пребывания в Берлине с 1924 года жил во Франции, был профессором Русской религиозно-философской академии в Париже, стал редактором религиозно-философского журнала «Путь» и издательства ИМКА-ПРЕСС.

Главные работы, написанные в Париже, имели значительный успех. Небольшой этюд «Новое средневековье», переведенный на ряд иностранных языков, принес Бердяеву мировую славу. Аналогичный успех имели также «Философия свободного духа», «О назначении человека», «О смысле истории», «Русская идея», «Опыт эсхатологической метафизики» и др. Бердяев был назван «одним из величайших философов нашего времени», «пророком XX века».

Духовная эволюция Бердяева представляет собой переход от увлечения марксизмом и принадлежности к так называемому легальному марксизму, который он стремился сочетать с неокантианством, к религиозной философии, точнее к философии личности и свободы в духе религиозного экзистенциализма, персонализма и христианской эсхатологии. Испытал он на себе сильное влияние Маркса, Ницше, Канта, Ибсена, а также Вл.Соловьева и Ф.Достоевского, а позднее — Беме.

В основе главных философских идей Бердяева лежит концепция о существовании двух взаимосвязанных реальностей: призрачного мира феноменов, необходимости, эмпирических условий жизни человека, где царствует разъединенность, разорванность, вражда и рабство — с одной стороны, и подлинный мир ноуменов духа, идеального бытия субъекта (личности), где царствует целостность, любовь и свобода.

Человек, его тело и дух, находятся в плену у призрачного мира по причине грехопадения человека, описанного в Библии. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух от этого плена, выйти из рабства в свободу, из вражды — в космическую (вселен-

кую) любовь. Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, так как природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны. Говоря о том, что «тайна творчества есть тайна свободы», Бердяев утверждает примат свободы над бытием. Это значит, что свобода не может быть детерминирована никем и ничем, она не может быть обусловлена также Богом. Свобода не имеет первоосновы, она безосновна, безначальна, извечна; она рождается в своего рода небытии, в некоем «ничто» или «бездне», которое Беме назвал *Ungung*. Свобода, по Бердяеву, не онтична, а меонична.

Сказанное означает, что Бог-творец имеет власть лишь над сотворенным им миром, а не над несотворенной им свободой. Если бы Бог был создателем свободы, тогда Он был бы ответствен за вселенское зло. Иначе говоря, человек не имеет права перекладывать на Бога ответственность за зло, творимое на земле. **Свобода есть ответственность.** Проблема объективизации и отчуждения, которая занимала Гегеля и Маркса, истолковывается Бердяевым в том смысле, что объективизация, т.е. опредмечивание деятельности человека, не есть раскрытие духа, как считает Гегель, а искажение человеческого духа, порабощение человека в мире повседневности. Определенный мир вещей бездуховен, лишен свободы, его закон — страдание и рабство. Маркс полагал, что объективизация и отчуждение будут преодолены на основе ликвидации частной собственности и эксплуатации человека человеком. Здравый смысл подсказывает, что объективизация и отчуждение неустранимы. Возможно лишь их ограничение, придание им, так сказать, человеческого лица.

Хотя Бердяев говорил о неустранимости объективизации в прозрачном мире (само историческое время, разделенное на прошлое, настоящее и будущее, есть, по Бердяеву, «распад времени» и следствие объективизации), тем не менее смысл истории он видел в избавлении от объективизации. Витая в мистической сфере *Ungung*, Бердяев уповал на «прорыв» свободы в «падшем мире», на метаисторический эон, который существует-де в «эсхатологическом» плане и который может в любое время соприкоснуться со здешним миром...

Менее расплывчатыми являются рассуждения Бердяева, когда он не впадает в транс мистических «прозрений» и рассматривает драматический конфликт между личностью и объективизацией, между человеком и обществом. По Бердяеву, личность есть духовная (спиритуалистическая), а не естественная категория; она не часть какого-то целого, не часть общества, напротив, общество — только часть или аспект личности. Точнее, личность принадлежит обществу, роду и

группе лишь в своем эмпирическом бытии, сущность же личности есть дух, творчество и свобода; личность принадлежит космосу. Творческая деятельность человека представляет собой дополнение к общественной жизни. Это значит, что существует вечная человечность в обществе и божество в человеке.

Объективизация стремится сделать личность частью общества и тем самым поработить ее. Преодоление объективизации предполагает примат личного начала (которое чуждо эгоизма) над безличностно общим, коллективным, родовым, групповым. Этой точки зрения, свободной «соборности» противостоит принудительная социальность, которая поработывает личность и прежде всего посягает на ее совесть. Совесть же есть главная составляющая души, глубина личности, где «человек соприкасается с Богом»; она является интуитивно ощущаемым «подсказчиком добра».

Порой кажется, что достаточно внешнего воздействия (террора, запугивания и т.п.), чтобы превратить человека в раба и лишить его совести. Но это не совсем так, считает Бердяев. Террор и насилие не проникают в глубину личности. Гораздо «продуктивнее» в этом смысле подавление совести по принципу «буду такой, как все», т.е. как желает и поступает коллектив, государство, партия. Иначе говоря, человеку предоставляется возможность уклониться от мучительного нравственного выбора, переложить выбор на коллектив. Тем самым устраняется тот крошечный плацдарм души, на котором постоянно сражаются светлые и темные силы. Нетрудно заметить, что эти рассуждения Бердяева перекликаются с идеями, высказанными Ф.М.Достоевским в его легенде о Великом инквизиторе в романе «Братья Карамазовы».

Обращают на себя внимание также идеи Бердяева о нации как своеобразной индивидуальности и решающей роли национального характера в исторических судьбах народа, его призыв к «персоналистической» революции, а также критика им буржуазного общества и коммунизма. Называя себя сторонником «персоналистического социализма», Бердяев наряду с «ложью» коммунизма и капитализма утверждал и относительную «правду» коммунизма, но умалчивал по поводу «правды» капитализма.

1997 г.

## О феномене З.Я.Белецкого

Мысль написать о личности и деятельности профессора Зиновия Яковлевича Белецкого, в семинарах которого я участвовал в течение ряда лет, зародилась давно. И не только у меня, но также у Владислава Жановича Келле, который в свое время входил в окружение проф. Белецкого. На похоронах моего давнего друга (но не единомышленника по некоторым «проклятым вопросам» бытия и познания), а именно Федона (так по названию диалога Платона в узком кругу друзей ласково именовали Федора Кузьмича Кочеткова), скончавшегося осенью 1992 г., я поделился с Келле своей идеей. Он ответил, что у него уже имеется рукопись статьи о Белецком. Эта рукопись, любезно предоставленная мне, озаглавлена: «Что стояло за одним собранием философского факультета МГУ». Более того, социологи молодого поколения, Геннадий Батыгин и Инна Девятко, опередили Келле, не говоря уже обо мне. Они опубликовали в журнале «Свободная мысль» (бывший «Коммунист») (1993. № 11) статью «Дело профессора З.Я.Белецкого», подзаголовок — «Эпизод из истории советской философии».

«Эпизод» означает малозначительный, частный случай. Между тем факты, которые авторы привлекают, свидетельствуют об обратном: о значительности «дел» и личности проф. Белецкого, его существенной роли в судьбах советской философии послевоенного периода. Сами Г.Батыгин и И.Девятко признают, что «без ... «белецкианства» советская философия неполна, ущербна — в ней остаются лишь бессовестные злодеи и угнетенные умники с фигой в кармане» (Ук. соч. С. 87). И если тем не менее имя З.Я.Белецкого не упоминается в 5-томной «Философской энциклопедии», в частности в статье «Философская наука в СССР», где приводятся десятки второстепенных имен, то это обстоятельство объясняется рядом причин. К числу последних прежде всего следует отнести неординарность случая, когда в условиях сурового тоталитарного режима некий человек по фамилии Белецкий позволил себе идти против общего течения. Более того, оказавшись на положении «белой вороны» среди советских философов, он не только не был сметен с пути, репрессирован и уничтожен, но задавал даже тон всей советской философии. Иначе говоря, Белецкий в значительной степени определял основное направление марксистско-ленинской философии в СССР и в странах, входящих в орбиту влияния советской империи. Сказанное тем более удивительно, что Белецкий прослыл среди слышавших о нем советских философов как «мракобес», «обскурант» и «вульгаризатор

марксизма». Руководители «философского фронта» СССР Г.Ф.Александров, П.Ф.Юдин, М.Т.Иовчук, Д.И.Чесноков и другие, которым Белецкий не давал покоя, терроризируя своей критикой, постарались создать о нем репутацию не только «мракобеса», но и «врага народа». И все напрасно...

Если подходить к деятельности Белецкого с мерками того (и не только того) времени, то некоторые его высказывания и установки давали известное основание для негативной квалификации его идей и деятельности. Достаточно сказать, что он склонен был отказать идеализму в праве считаться философией, а если и признавал это право, то лишь в качестве реакционной философии, особенно когда речь шла о классической немецкой философии в лице Канта и Гегеля, не говоря уже об остальных. Однажды Белецкий высказался в том смысле, что идеалистическую философию следует отнести к истории религии, а историю философии свести к истории материализма.

Отрицая за прошлой философией какую-либо общечеловеческую значимость, Белецкий нацело политизировал философию (отсюда и обвинения в его адрес в шулятиковщине, примитивизации истории философии). Вот некоторые из его утверждений: «Перед философией на первом плане стояли не столько интересы знания, сколько политические интересы того или иного класса, государства... Идеи ставились на службу политики... Философия в прошлом меньше всего была поборником чистой истины, она всегда была стражем политики» (Вопросы философии. М., 1947. № 1. С. 317).

З.Я.Белецкий подчеркивал, что из всех существовавших в истории классов лишь пролетариат поставил своей задачей ликвидацию частной собственности и возникающей на ее основе эксплуатации человека человеком. Отсюда вывод: философия марксизма как теоретическое выражение коренных интересов трудящихся не может быть продолжением, «синтезом предшествующих философских учений, а их полным, коренным преодолением» (Там же. С. 319). Было совершенно очевидно, что Белецкий этим утверждением подвергает критике самого В.И.Ленина, одну из основополагающих его работ «Три источника и три составные части марксизма», согласно которой учение Маркса «...возникло как прямое и непосредственное **продолжение** учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма». Для Белецкого было совершенно неприемлемым (да и вредным как идеалистическое) положение Ленина о том, что идеология научного социализма, возникая вне рабочего движения, привносится в него «...**только извне**, то есть извне экономической борьбы» (ПСС. Т. 5. С. 392). К тому же мысль о возник-

новении социалистического сознания вне рабочего движения Ленин перенял у К. Каутского. Отсюда неприязнь Белецкого к идее Каутского - Ленина. Порой он позволял себе не без иронии говорить о некоторых высказываниях Ленина и Энгельса. Помнится, как-то я встретил Зиновия Яковлевича во дворе старого здания МГУ, там, где скульптурные памятники Герцену и Огареву. Подойдя к нему, я спросил о правомерности какого-то высказывания Ленина в «Философских тетрадах». Вместо ответа он с усмешкой заметил: «Ну, конечно, у Ленина все верно, все несомненно».

Парадоксально, но факт: З. Я. Белецкий — этот «возмутитель спокойствия» — уцелел в условиях зловещего сталинского режима, и не только уцелел, но и позволял себе недвусмысленно «исправлять» основоположников марксизма-ленинизма. Вот почему речь идет о феномене З. Я. Белецкого в условиях всеобщего (во всяком случае, внешнего<sup>59</sup>) единомыслия и обезличенности советских философов и советской философии. Как же объяснить сей феномен?

В мою задачу не входит изложение биографии проф. Белецкого. Она дана в статье упомянутых Батыгина и Девятко. Напомню лишь, что Зиновий Яковлевич Белецкий (1901–1969 гг.) родом из Белоруссии, учился в учительской семинарии; в 1919 г. вступил в ряды Российской коммунистической партии (большевиков), в каких-либо уклонах и оппозициях не участвовал. В 1925 г. окончил медицинский факультет 1-го МГУ, получил диплом врача, в 1929 г. удостоился звания профессора философии в связи с окончанием четырех курсов Института красной профессуры (ИКП). С 1934 по 1943 гг. — бессменный секретарь парторганизации Института философии АН СССР. С 1943 по 1955 гг. руководил главенствующей кафедрой философского факультета МГУ — кафедрой диалектического и исторического материализма. Завершил Белецкий свою карьеру в должности заведующего кафедрой философии Московского инженерно-экономического института (впоследствии Института управления).

Такова в общих чертах внешняя сторона жизни этой незаурядной личности. Последние годы жизни Белецкого прошли в бездеятельности и одиночестве. Впрочем, если иметь в виду количество опубликованных работ, каковых у него насчитывалось всего три-четыре, причем только статьи, то характеристика его активного периода жизни как «бурной бездеятельности», данная его врагами, вполне оправдана.

Приверженцы Белецкого, которого они нередко почтительно называли «стариком», ссылались на пример древнего Сократа, который, как известно, ничего не писал, но это обстоятельство не поме-

шало ему философствовать и оказывать влияние на своих современников. Данная аналогия вряд ли оправдана, ибо афинский «возмутитель спокойствия» выпил цикуту, а Белецкий умер своей смертью, выиграв почти все затеянные им в области идеологии своего рода «судебные процессы». Достаточно сказать, что по его инициативе в 1944 г. было принято Постановление ЦК ВКП(б) по III-му тому «Истории философии», посвященное главным образом немецкой классической философии. Обращают на себя внимание и такого рода совпадения, как: в том же году Белецкий был награжден орденом Трудового Красного Знамени, а декан философского факультета Б.С.Чернышев скоропостижно скончался, не выдержав, согласно молве, суровой критики, которой он подвергся со стороны верховных идеологических жрецов в качестве автора главы о Гегеле в злополучной «Истории философии». К тому же Чернышев принял на работу профессора А.Ф.Лосева, изгнанного по воле Белецкого из факультета за «извращение» марксизма. Поплатились своими должностями директор Института философии, член-корреспондент АН СССР П.Ф.Юдин и директор Института Маркса, Энгельса, Ленина академик М.Б.Митин. Добавим, что в 1947 г. Белецкому удалось даже свалить свою главную врага — начальника Управления пропаганды и агитации ПК ВКН(б) академика Г.В.Александрова.

В течение длительного времени Белецкий преследовал будущего академика Б.М.Кедрова, чего никак нельзя сказать относительно Т.И.Ойзермана, как это утверждают Г.Батыгин и И.Девятко в упомянутой статье. Напротив, по предложению Белецкого Ойзерман был назначен на должность заведующего кафедрой истории философий философского факультета МГУ, не говоря уже о том, что Ойзерман не представлял собой сколько-нибудь значительной фигуры, чтобы стоило вести с ним борьбу<sup>60</sup>.

Г.Ф.Александров и Б.М.Кедров были настоящими профессионалами, испытанными, если можно так выразиться, идеологическими гладиаторами, но, странно, они никак не могли одолеть своего заклятого врага — тоже идеологического гладиатора, однако намного уступавшего им в своей официальной «весовой категории».

По внешнему виду Белецкий был небольшого роста, горбат, высоколобый, с глазами немного навывкате (как у Сократа), проникновенным взглядом. Отличался необычайным хладнокровием при ведении «боев» (и даже в явно невыгодных для него ситуациях) за «подлинный марксизм». Впечатлял также смех (похожий на детский по своей искренности и непосредственности) этого неподкупного стража «философского фронта». Можно было в чем угодно заподозрить,



Белецкого, но только не в карьере, корыстолюбии и т.п. Никакой личной выгоды он не преследовал. Это импонировало молодежи, и с ним вынуждены были считаться его недоброжелатели.

Не совсем ясна национальная принадлежность З.Я. Белецкого. Себя он относил к белорусам, а его многочисленные противники (как на философском факультете, так и в Институте философии) были уверены в его еврейском происхождении. Национальному происхождению Белецкий не придавал никакого значения, его отношение к человеку определялось тем, насколько последний в идейном плане был близок ему или далек (чужд). Интернационализм Белецкого позволял лицам еврейской национальности поступать на работу на возглавляемую им кафедру.

В статье Г. Батыгина и И. Девятко сообщается, что согласно социологической таблице, составленной Отделом пропаганды ЦК ВКП(б), распределение евреев по кафедрам философского факультета на 1949 г. было следующим: на кафедре диалектического и исторического материализма — у Белецкого — из девятнадцати преподавателей евреев было семь; на кафедре зарубежной философии — два еврея из восьми; на кафедре психологии — пять из одиннадцати; на кафедре истории русской философии и кафедре логики не оказалось ни одного еврея. На основании приведенных цифр Батыгин и Девятко делают вывод, что кафедра Белецкого занимала по числу евреев второе место после психологов, на которых в то время «спроса не было».

Обратимся к партийному собранию философского факультета, которое открылось 17 марта 1949 г. и продолжалось в течение шести дней (вечеров). Автор этих строк и то время не состоял в рядах партии, но жил в одной из комнат общежития МГУ (на Стромынке, 32) с аспирантами — членами партии — Аркадием Вербиным и Федором Кочетковым, являвшимися «твердыми» приверженцами Белецкого, а также Владимиром Калацким и Алексеем Шершуновым — также аспирантами и членами партии, которые, однако, придерживались (как и автор этих строк) лояльного отношения к Белецкому, но не более того.

Как справедливо отмечает В. Келле в упомянутой рукописи, намеченное партсобрание поначалу представлялось многим членам партии как очередное мероприятие. Предстояло принять участие в ритуале — заслушать доклад и выступления, в которых будут вскрыты «недостатки» в работе факультета и его парторганизации по борьбе с космополитизмом. Ораторы еще раз заклемят эту антипатриотическую буржуазную идеологию, призовут к дальнейшему усилению воспитательной работы. По сложившейся практике ожидалось, что

многое будет сказано о первоочередных задачах, от академических до хозяйственных, что затем внесут в заранее составленное решение собрания, не упустив, разумеется, случая заверить в верности Центральному Комитету и лично товарищу Сталину партийной организации факультета. Словом, как замечает Келле, никакой «грозы» это собрание не предвещало. Но вскоре выяснилось, что руководство «философского фронта» решило использовать собрание для нанесения сокрушительного удара по Белецкому и его группе. И собрание, постепенно набирая темп, пошло по заранее разработанному сценарию. Вдохновителями и закулисными организаторами этого собрания были упомянутые академик Г.Ф.Александров, известный «истматчик» Д.И.Чесноков и другие противники Белецкого на факультете.

Разгром Белецкого и его группы на собрании был полным и, казалось, окончательным. Многие сторонники Белецкого, например аспирант М.С.Слуцкий (в упомянутой статье Батыгина и Девятко он назван Луцким), «разоружаясь» перед партией, впали в самобичевание, другие каялись и клялись в верности партии.

Т.Ойзерману, переметнувшемуся на сторону врагов Белецкого, каяться не пришлось. Более того, он оказался одним из авторов резолюции партсобрания, не лишенной антисемитизма. Лишь один человек из окружения («малого хурала») Белецкого, а именно упомянутый Ф.К.Кочетков, проявил необыкновенное гражданское мужество: он не покаялся даже под угрозой исключения из партии. Таким поведением Кочетков вызвал крайнее недовольство антисемитов, так как его, Кочеткова, невозможно было (ни по внешности, ни по фамилии) зачислить в разряд «скрытых евреев». Не пришлось каяться и Белецкому, который не пришел на собрание.

Далее события развернулись следующим образом: партсобрание вынесло решение об освобождении Белецкого от занимаемой должности. Впоследствии аналогичное решение вынес Ученый совет факультета. Однако взявший на два месяца то ли «академический отпуск», то ли «отпуск по болезни» Белецкий вернулся на факультет... победителем, хотя, надо сказать, сильно потрепанным. Это значит, что воля как партсобрания, так и Ученого совета не нашла поддержки в высших эшелонах власти.

Поговаривали, что в ЦК партии и в самом Политбюро у Белецкого имеется «рука». Высказывались не лишние основания догадки, что в Политбюро Белецкого поддерживает Г.Маленков, да и сам Сталин, который предложил вынести разгромное постановление о III-м томе «Истории философии» с подачи Белецкого. Ходили также слухи, что Маленков, желая произвести «капитальную» смену руководства на

«философском фронте», воздержался от этой затеи, так как у Белецкого оказалось мало приверженцев, к тому же молодых по возрасту. Тем не менее надо полагать, что победа Белецкого объясняется не только его поддержкой «сверху», но главным образом сложившимся режимом, а также той ролью, какую философия была призвана играть.

Казалось бы, режим всеобщего контроля, насилия и произвола не нуждается ни в какой философии. Но это не так. Даже совсем не так. Здесь требуется небольшое отступление.

Одна из причин победы большевиков в октябре 1917 г. состояла в использовании ими марксизма как философии (идеологии), выражающей вековые чаяния униженных и оскорбленных. Марксизм был представлен как теория и практика освобождения труда, трудящихся масс от угнетения и эксплуатации, как учение (на деле как современный миф) о переходе из «царства необходимости в царство свободы» и построении небывалого в истории коммунистического общества, своего рода земного рая. Ленин был прав, говоря, что «без революционной теории не может быть и революционного движения» (ПСС. Т. 6. С. 24). Он же говорил, что «роль передового борца может выполнить только партия, руководимая передовой теорией» (Там же. С. 25). Одну из главных задач партии Ленин видел в придании стихийному движению масс сознательного характера («соединение рабочего движения с социализмом»), т.е. использование стихийно-разрушительной силы угнетенных слоев народа для завоевания власти и установления диктатуры пролетариата. В государстве в форме диктатуры пролетариата Ленин и большевики увидели главное орудие построения нового общества. Государство и проводимая им политика («генеральная линия партии») есть первичное и решающее условие и жизни общества, ставшего на путь коммунистического строительства. В рамках этой идеологической установки назначение философии сводилось к **роли служанки политики партии**, ее Центрального Комитета во главе с генеральным секретарем, авторитет которого являлся непререкаемым.

Исходя из общего признания этой установки, Белецкий и его противники расходились в способах (методах) того, как и каким образом философия должна служить политике. Руководители «философского фронта» и многие идеологические работники это служение обычно видели в том, чтобы «связывать» отвлеченные философские проблемы с текущей политикой. В результате такого «связывания» разбор философских вопросов нередко подменялся пересказом газетных статей о международном положении. **Белецкий же в указанном методе связи, т.е. подмены, справедливо усматривал профанацию марксизма, марксистской философии.**

Вспоминается доцент одного из технических институтов, на лекции которого мне пришлось побывать, взявшийся разъяснять диалектический закон единства и борьбы противоположностей на примере борьбы Массадыка (премьера Ирана 1951—52 гг., национализировавшего нефтяную промышленность) против американского империализма. В книжке же одного из «теоретиков» так называемого научного коммунизма можно было вычитать мысль о том, что Советская Армия победила в сражении под Сталинградом потому, что советские военачальники руководствовались—де материалистической диалектикой... Добавим, что в этих благоглупостях китайские марксисты превзошли советских. «Китайские товарищи» на полном серьезе писали о «диалектике в парикмахерском деле» и «философских проблемах продажи арбузов в больших городах»... Понятно, что политизация философии, а также стремление объяснить все и вся ссылкой на уровень производительных сил отбивала охоту изучать эту преподносимую с иных кафедр марксистско-ленинскую премудрость.

Служение философии политике партии, предлагаемое Зиновием Яковлевичем, отличалось своей, так сказать, фундаментальностью и было направлено на долговременные ориентиры, а не на текущий (изменчивый) момент. Использование философии на злобу дня, напомним, для Белецкого было равносильно стрельбе из пушки по воробьям, не говоря уже о том, что злоба дня обрекала философию на беспринципную смену ориентиров.

Как уже было отмечено, Белецкий решительно отвергал концепцию о возникновении идей из идей, хотя и признавал известное значение предшествующих учений в качестве «мыслительного материала» для зарождения новых идей и теорий. З.Я.Белецкий писал: «Задача историка-марксиста сводится не к тому, чтобы показать, как двигались философские идеи от одной школы к другой, а к тому, чтобы показать, как и почему возникли в те или иные эпохи определенные идеи и философские учения, какую общественную роль они играли и в чем был их политический и научный смысл» (Вопросы философии, 1947. № 1. С. 319). И далее: «Мы обязаны всякую философскую теорию понять и объяснить относительно к своему времени и своему обществу» (Там же. С. 320). С этой точки зрения незачем «критиковать Фалеса за то, что он за начало всего брал воду. С современной точки зрения это нелепость, а для своего времени это было большое достижение. Нельзя также критиковать Дидро за то, что его материализм не был диалектическим» (Там же. С. 324). Иначе говоря, марксистский подход к истории философии является конкретно-

историческим, а не абстрактно-телеологическим, рассматривающим прошлые учения как подготовительные ступени к современной философии, будь то философия Гегеля или Маркса.

Далее Белецкий выдвинул важный тезис (впервые высказанный, насколько помнится, Плехановым, но им не обоснованный и не развитый), согласно которому марксизм явился революционным переворотом в философии. Отсюда большое внимание, которое Белецкий уделял тезисам Маркса о Фейербахе, особенно знаменитому одиннадцатому: «Философы лишь различным образом **объясняли** мир, но дело заключается в том, чтобы **изменить** его». На положение, согласно которому Платон, например, да и многие другие философы также ставили вопрос об изменении существующего порядка вещей, Белецкий отвечал в том смысле, что только Маркс говорил о революционно-преобразующей деятельности масс, направленной на коренное преобразование действительности. Отсюда и то новое, что внес Маркс в теорию познания, а именно общественно-историческую практику: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью — вовсе не вопрос теории, а **практический** вопрос» (Там же). Создание Марксом и Энгельсом исторического материализма, согласно Белецкому, означало: «Используя предшествующий мыслительный материал, Маркс и Энгельс должны были построить новое, принципиально отличное мировоззрение, отражающее положение в обществе класса пролетариата» // Вопросы философии. 1947, № 1. С. 318—319.

Когда писались только что приведенные строки, я и мои друзья-аспиранты философского факультета МГУ уже имели солидный опыт чтения между строк. Было понято, что Белецкий возражает Ленину и желает сказать вот что: «Вы, Владимир Ильич, в статье «Три источника...» малость загнули, и, вообще говоря, увлеклись «столбовой дорогой мировой цивилизации». Конечно, нельзя сказать, что марксизму была неведома эта самая «столбовая дорога». Тем не менее он, марксизм, как принципиально новое учение, мог возникнуть (и возник) вне этой «столбовой». Марксизм следует понимать не с позиции «столбовой дороги», а, напротив, саму эту «столбовую» надо уразуметь с позиций марксизма. Или, говоря словами самого Белецкого: «Таким образом, не с вершины истории философии можно понять марксизм, а, наоборот, лишь с точки зрения марксизма можно понять и объяснить всю прошлую философию» (Там же. С. 319).

Было бы большой ошибкой полагать, что Белецкий не считался с авторитетом В.И.Ленина. Нет, считался. Особенно когда обращался к некоторым другим работам Ленина, которые он оценивал, так

сказать, как наиболее ленинские, и прежде всего к статье «О нашей революции (по поводу записок Н.Суханова)». Официальные советские идеологи, будь то Александров, Митин, Иовчук или Константинов, упоминая названную предсмертную статью Ленина, не придавали ей принципиально важного значения и, пожалуй, не совсем понимали ее сути. Между тем она выражала сущность ленинизма во взглядах на развитие общества. Более того, она отражала судьбу России под влиянием большевистско-волюнтаристического учения о том, что исторический процесс можно ускорить, поторопить.

Возражая Суханову, Ленин писал в том смысле, что если для создания социализма требуется определенный уровень развития производительных сил, а также известный уровень культуры, то почему нельзя начать сперва с завоевания революционным путем предпосылок для этого определенного уровня цивилизации, а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя (то бишь диктатуры пролетариата), догонять другие народы.

Следует сразу же признать, что для идеологов и политиков тех стран, которые отстают в своем развитии, призывы Ленина мобилизовать все материальные и духовные силы народа для совершения «прорыва» являются неопровержимыми. Суждения, вроде того, что история — не лошадь, которую можно погонять, пришпорить, т.е. что нельзя обойти законы истории, воспринимаются просто как оправдание отсталости (и существующего несправедливого строя), квалифицируются в лучшем случае как пассивное следование за ходом вещей (как «хвостизм»), а в худшем — как прислужничество господствующему эксплуататорскому классу. Трудно было не согласиться с Лениным нам, участникам семинаров З.Я.Белецкого. Правда, при чтении Плеханова и близком знакомстве с событиями первой четверти XX в. в России в наших головах возникали робкие сомнения относительно предлагаемого Лениным «ускоренного» перехода от буржуазной (буржуазно-демократической, по Ленину) революции к социалистической. Эти сомнения подкреплялись также Февральской революцией 1917 г., волеизъявлением народа, в результате которого к власти пришли эсеры и меньшевики. Однако такого рода сомнения мы отгоняли. Нас больше смущало другое, хотя гласно никто не решался об этом сказать, разве что с глазу на глаз<sup>61</sup>, — речь идет о сталинском терроре, известных процессах против «врагов народа», раскулачивании, политике коллективизации, непосильных для крестьян (колхозников) налогах, возврате к крепостному праву и т.д. Ограничения в свободах и трудности, связанные с построением социалистического общества, объявленные как «временные» меры, ста-

новились основополагающими, рассчитанными на века. Отсюда и распространенный в то время анекдот: при советской власти нет ничего более постоянного, чем все временное. В гнетущей обстановке сталинского режима лишь самый что ни на есть безнадежный тупица, фанатик и закоренелый карьерист мог без иронии и насмешки воспринимать такие строки популярной песни: «Я другой такой страны не знаю, где так вольно дышит человек».

Вопросы об ускорении исторического процесса, как и о целесообразности постепенных преобразований (реформ), о правомерности Февральской революции, методах коллективизации, а также множество других сомнений и колебаний были преодолены XX съездом партии, докладом Н.С.Хрущева «О культуре личности и его последствиях» на закрытом заседании съезда 25 февраля 1956 г.

Спустя некоторое время «закрытый» доклад Хрущева стали читать во всех партийных организациях. Для многих доклад явился как гром среди ясного неба, но для известной части членов партии и интеллигенции он не был столь уж неожиданным, как это принято нередко утверждать. Признаки изменения отношения Политбюро к Сталину были заметны едва ли не с первых дней похорон кровавого деспота. Да и в своем выступлении на траурном митинге Лаврентий Берия назвал Г.М.Маленкова учеником Ленина, а не Сталина. Коротче говоря, XX съезд, доклад Хрущева «О культуре личности» нанес коммунистическому режиму и его идеологии сокрушительный удар, обнаружил несостоятельность господствовавшего с октября 1917 г. экономического и социально-политического строя. И никакие оговорки о том, что «культ личности» чужд коммунистической системе, ленинским принципам коллективного руководства и т.п., не могли спасти от осуждения всей системы, а не только Сталина. Излишне говорить, что звезда Белецкого погасла вместе с критикой «культы личности».

Здесь не место распространяться относительно XX съезда КПСС и названного доклада Хрущева. Об этом много написано, споры же, начавшиеся с момента оглашения доклада «О культуре личности и его последствиях», не прекратились и по сей день. Одни ставят доклад в заслугу Хрущеву, другие вменяют ему в вину.

Вот образчик сетования по поводу 100-летия XX съезда одного из «пещерных коммунистов» Ричарда Косолапова (газета «Правда» от 15 февраля 1991 г.). «Она (хрущевская критика. — Ф.К.) была по всей партии и каждому коммунисту, задевала, перехлестывая через край, несмотря на ритуальные поклоны, задевала Ленина, теорию и практику научного коммунизма». Невольно хочется задать вопрос: что это за такая слабая «теория и практика», которая сокрушается от одного критического доклада?

Об уровне мышления Р.Косолапова свидетельствуют его упрёки в адрес Сталина, который-де не предусмотрел «проникновения в правоохранительные органы чужеродных элементов». Являясь сталинистом больше, чем сам Сталин, Косолапов горюет: «Сталину тут изменила обычная осмотрительность — вирус меньшевизма (правого и левого) никогда не покидал КПСС и всякий раз оживлялся, когда в обществе в силу тех или иных причин активизировались капиталистические тенденции». К числу лиц, «хромавших на правую ножку», Косолапов относил Георгия Маленкова, Лаврентия Берия, Анастаса Микояна, а также Никиту Хрущева. Словом, не будь этих нехороших людей, все было бы в порядке. Комментарий, как говорится, излишни.

Однако вернемся к З.Я.Белецкому. Не будет преувеличением сказать, что под влиянием теоретической установки, выдвинутой Белецким, пришлось пересмотреть учебные пособия по многим философским и общественно-политическим дисциплинам, переноса центр внимания с прошлых учений на марксизм. В программы ряда гуманитарных наук была включена тема: «Возникновение марксизма — революция в философии и общественно-политической мысли».

Произведенные изменения в воспитании культуры философского мышления имели своим результатом скорее негативный эффект, чем позитивный, во всяком случае мало что изменилось в преподавании философии. Дело в том, что успех в преподавательской деятельности во многом зависит от лектора, его способностей и уровня развития. Да и специфика философии такова, что исследование любой ее проблемы, пусть и с позиций марксизма, предполагает обращение к трактовке этой проблемы в прошлом. Так обстояло дело и с преподаванием философии если не во всех высших учебных заведениях страны, то во всяком случае в тех, в которых преподавали высококвалифицированные диаматчики и истматчики. Кстати, лучшими истматчиками в Москве и бывшем СССР были В.Келле и М.Ковальзон, одно время приверженцы Белецкого (Я.Белецкий требовал от студентов и аспирантов самостоятельного мышления, а не начетничества, заучивания высказываний авторитетов. На его семинарах невозможно было «выезжать» на цитатах (подчас взаимоисключающих друг друга<sup>62</sup>) из классиков марксизма-ленинизма. **Требование и, более того, возбуждение самостоятельности мышления было самое ценное в этом незаурядном человеке. И многое ему прощалось — этому «революционному реакционеру», как некоторые из нас порой его называли. «Революционером» — потому, что он подрывал существующий непререкаемый авторитет классиков марксизма-ленинизма, а «реак-**



ционером» — по причине его нетерпимости к идеализму, недооценки им истории философии, а также того факта, что он подчас становился больше «католиком, чем папа Римский», т.е. более марксистом, чем основоположники марксизма-ленинизма.

Достаточно сказать, что Белецкий подвергал сомнению относительную самостоятельность надстройки, в частности как идеологического явления по отношению к породившему ее базису. Трактование Белецким относительной самостоятельности идеологии, а также вопроса о том, что есть истина, рассмотрены в упомянутой статье Батыгина и Девятко, поэтому здесь нет необходимости входить в подробности. К тому же автор этих строк, считая развернувшиеся в те годы на философском факультете «баталии» вокруг этих вопросов схоластическими, не принимал в них участия.

Более важно, на мой взгляд, сказать несколько слов относительно острой борьбы представителей биологического факультета МГУ против Т.Д.Лысенко. Как известно, негласное вмешательство Сталина в спор ученых имело своим последствием разгром генетики и торжество лысенковщины, этой разновидности ламаркизма (если не шарлатанства) в биологии. Поддержав Лысенко, Белецкий оказал плохую услугу и науке, и марксизму. В этом случае Белецкий-идеолог взял верх над Белецким — врачом по образованию. Думается, что эта поддержка не была просто ошибкой, заблуждением. Она вытекала из теоретических установок Белецкого, который оперировал в вопросах общества лишь такими категориями, как «классы», «партии» и «государства». Отдельный же человек и его природа в расчет не брались. А если и брались, то понимались в соответствии с марксистским определением сущности человека как «совокупности всех общественных отношений». Но, если это так, то отсюда следует, что социальная среда и воспитание (изменение общественных отношений) в состоянии коренным образом изменить природу человека (которая, напомним, складывалась миллионы лет). Нетрудно заметить, что Лысенко, отвергая генетику и «гороховые» законы Менделя, рассуждал в русле аналогичного строя мысли, когда речь заходила о растительных и животных организмах. Конкретнее: согласно Лысенко, наследственность, закрепленная-де во всей «семе» (теле), — не такая уж устойчивая вещь, чтобы нельзя было ее изменить в нужном направлении под влиянием внешних факторов («воспитания»), а именно — изменения температурного режима, лучших условий содержания и т.п.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что установка Белецкого на социально-классовую обусловленность идей и теорий, а также трактование им относительной самостоятельности идеологии представ-

ляет собой развитие марксистского варианта социологии познания (знания). Поэтому западные учения о социологии познания, будь то М. Шелера, К. Манхейма или кого-либо другого, не были уж большими новинками для тех, кто был знаком с воззрениями З.Я. Белецкого. К тому же известно, что западная социология познания возникла не без значительного влияния марксистского тезиса о социально-политической обусловленности познания и знания, их содержания, хранения и передачи.

Социология познания, если не сводить ее к социологизму, т.е. к трактованию идей и воззрений как простых рефлексов социальной среды и классовых интересов, может стать одним из результативных познавательных приемов. В свое время мне пришлось использовать метод социологии познания при исследовании философских и социально-политических взглядов Гераклита Эфесского (в своей кандидатской диссертации). Выводы, которые я сделал, сводились к следующему: своей диалектикой эфесец великолепно выразил динамический (подвижный) дух своего времени и вместе с тем умеренно-аристократические позиции своего класса. Гераклитовское видение мира (космоса) не сводится к «панта рей», но предполагает также статический (постоянный, стабильный) аспект жизни и бытия. Отсюда призывы Гераклита сражаться за закон как за городские стены, учение о гармонии противоположностей, изречение, согласно которому река, «изменяясь, покоится» и т.д.<sup>63</sup>. Таким образом, тезис о том, что учение Гераклита содержит в себе также идею постоянства всего, была сформулирована мною не только независимо, но и раньше западных историков философии, будь то Кирк (Kirk) или кто другой.

Г. Батыгин и И. Девятко, авторы упомянутой статьи о Белецком, правы, обращая внимание на тот факт, что все советские профессора удостоились хотя бы краткой биографической справки в многотомной «Философской энциклопедии» и «Истории философии народов СССР», в то время как имя З.Я. Белецкого «не только не вошло» в названные справочные издания, но, более того, «старательно обходится в историографии общественных наук». Автор этих строк в меру своих возможностей исправил эту несправедливость тем, что, во-первых, счел необходимым написать данный очерк, а во-вторых, включить имя З.Я. Белецкого в 5-томный «Философский и социологический словарь» (изд. Капопулос, Афины, 1994—1995, на греческом языке. Т. 3. 1995. С. 314). Мне бы хотелось, чтобы мой очерк о профессоре З.Я. Белецком отличался доброжелательностью и вместе с тем строго критическим отношением к его воззрениям. Не мне судить, насколько это удалось.

*Февраль 1997 г.*

## Ф.Д.Шершунов — гражданин, воин, ученый

По сложившейся доброй традиции в день защитников Отечества принято воздавать должное тем, кому граждане современной России и республик бывшего СССР обязаны победой в Великой Отечественной войне. Одним из тех, кто обеспечил Победу, является **Алексей Дмитриевич Шершунов**.

Мне посчастливилось учиться вместе с Алексеем Шершуновым на одном курсе философского факультета прославленного Московского института истории, философии и литературы, а после слияния (в конце войны) МИФЛИ с МГУ — жить в одной комнате огромного общежития, известного как «Стромынка, 32».

А.Д.Шершунов родился 24 февраля 1892 года в г.Духовщина Смоленской области, в среде местной интеллигенции, т.е. наиболее культурной части народа, но отнесенной в свое время к категории «прослойки». За этим несколько уничижительно звучащим термином скрывалось предпочтение, отдаваемое власть предержащими количеству перед качеством. Следствием этого предпочтения оказывалась практика дутых цифр, выдаваемых за действительные успехи, очковтирательство и обман, точнее самообман, особенно в сфере экономики. Разумеется, жизнь и ее потребности брали свое, то есть бывали исключения в некоторых областях науки, искусства и спорта, в которых качество (истинные достижения) ставилось выше количественных показателей.

Среди многочисленных советских вузов, особенно гуманитарных, выделялся МИФЛИ. Это был один из самых престижных, можно сказать, элитарных вузов страны, в который из-за большого конкурса очень трудно было поступить. Не будет большим преувеличением сказать, что МИФЛИ (литературный факультет которого, кстати, заочно окончил А.И.Солженицын) являлся своего рода гуманитарным аналогом Московского «физтеха».

Д.А.Юрьев, который в свое время руководил Информационно-идеологическим центром «Политпросвет» в журнале «Новый мир» (1999. № 11), следующим образом отзывается об МИФЛИ, или ИФЛИ: «Советская система ценностей, — в ее наиболее привлекательном виде лишенном зверского оскала коммунистического мракобесия, — находила свое яркое выражение в «бригантинских» настроениях предвоенных выпускников ИФЛИ». В МИФЛИ читали лекции такие выдающиеся ученые историки, филологи и философы, как Сергеев, Неусыхин, Авдиев, Гудзий, Федорук-Галкина, Чернышев и многие другие.

А.Шершунов поступил в 1939 году на философский факультет МИФЛИ без экзаменов, так как окончил среднюю школу с золотой медалью. И среди студентов философского факультета он числился в списке отличников учебы. Однако в МИФЛИ ему удалось проучиться всего два года. 22 июня 1941 года фашистская Германия напала на СССР. Началась война. Исполненный высокого гражданского долга, А.Шершунов, сдав последний экзамен за второй курс, пошел на фронт добровольцем. Начав войну рядовым солдатом, А.Шершунов дослужился до чина капитана и должности помощника начальника полка. За участие в боях, особенно в разведке, А.Шершунов был награжден орденом Красного Знамени, орденом Отечественной войны Первой степени, орденом Отечественной войны Второй степени, другими знаками боевой славы.

По окончании войны А.Шершунов мог продолжить материально обеспеченную офицерскую карьеру, но, как было принято говорить в студенческой среде, «тяга к рефлексии и отвлеченной мысли» вернули его обратно на скромную студенческую скамью. Для меня (уверен, что и для всех тех, кто общался с ним) Алексей Шершунов был образцом подлинно русского человека, отличающегося скромностью, доброжелательностью, отзывчивостью. Был он строен, подвижен, немногословен. Помню, когда мне в буквальном смысле слова не во что было обуться, он дал мне одну пару обуви из двух имеющихся у него довольно изношенных ботинок. Впрочем, потехи ради, процедура их передачи сопровождалась созданием «Комитета студенческой бедноты». Председатель: принципиальный *partai genosse* Аркадий Вербин (бывший детдомовец), члены «Комитета»: мужественный Федор Кочетков, степенный Володя Калацкий, изысканный Юрий Золотов и мудрый Натан Годер — с правом совещательного голоса. Протест последнего о «дискриминации» был решительно отклонен со ссылкой на то, что его частое посещение нашей комнаты не меняет положения, так как он живет в соседнем жилом помещении. Словом, «Комитет» единогласно вынес решение о конфискации у товарища Шершунова излишней обуви (пара ботинок) в пользу комитетского коллектива с последующей ее передачей на «вечное и безвозмездное пользование» нуждающемуся в ней товарищу Ф.Кессиди, но «без права наследования».

Вот как известный поэт Семен Гудзенко (к сожалению, безвременно ушедший из жизни) в журнале «Юность» описывает знакомство с Алексеем Шершуновым в первые годы войны. «Ходили в разведку в Кишеевку. Я с Шершуновым. Лезли глубоко в лес. Шершунов великолепный парень. Тоже ифлиец, но без червоточинки богемы...» (Семен Гудзенко. Из записной книжки // Юность, 1960. № 2).

После окончания философского факультета Алексей Шершунов был рекомендован в аспирантуру. Успешно защитив диссертацию, он был оставлен в качестве старшего преподавателя на ведущей кафедре факультета — диалектического и исторического материализма. Однако из-за недостойного поведения во время войны несовершеннолетнего своего родственника Алексей оказался, так сказать, без вины виноватым, оставаясь вместе с тем образцом гражданина, воина и ученого. Короче говоря, по поручению «осведомленных органов» Алексей Шершунов был снят с работы в МГУ им. Ломоносова, отправлен на работу в Пермский (тогда Молотовский) госуниверситет. Напомню также, что повсеместно, особенно в провинциальных ВУЗах страны, после войны ощущалась острая нехватка квалифицированных кадров.

Здесь уместно напомнить о преподавании философии в ВУЗах того времени. Интерес к сравнительно краткому курсу истории философии, предваряемой в качестве введения к марксистской философии, т.е. диалектическому и историческому материализму, у студентов, аспирантов, да и многих преподавателей был повышенным. Впрочем, при чтении курса диалектического материализма, являвшегося, в сущности, разновидностью философии Гегеля, многое зависело от преподавателя, его квалификации и мастерства лектора. Хуже обстояло дело с чтением исторического материализма.

Одним из таких редких исключений среди отряда преподавателей марксистской философии и был доцент Пермского госуниверситета Алексей Дмитриевич Шершунов. Коллега А.Д. Шершунова по кафедре философии Илья Борисович Новик вспоминает: «В Пермском университете столичный философ А. Шершунов сразу же стал лидером общественных наук. Он вел себя независимо, уверенно, читал лекции без записей, что само по себе было по тем временам профессиональным нарушением. Студенты его боготворили».

А вот что пишет молодая (тогда) преподавательница кафедры Н. Оконская: «Курс лекций по философии общества (а не просто истмат по официальному названию) Алексей Дмитриевич читал на одном дыхании, последовательно и аргументировано, причем не по бумажке... На его лекциях нельзя было увидеть скучающих и бездельничающих студентов».

Дело в том, что марксизм-ленинизм, ставший «светской религией», преподносился огромным отрядом преподавателей истории КПСС, научного коммунизма и так называемыми диаматчиками и истматчиками как набор непререкаемых высказываний «основопо-

ложников». Бездумное зазубривание марксистско-ленинских догм вызывало у студентов скуку и безразличие. Если не сказать неприязнь и ощущение интеллектуального наказания.

Илья Борисович Новик рассказывает о случае, «чп», в Пермском Университете: во время венгерского восстания (октябрь 1956 года) на семинаре по истории КПСС у одного добросовестного, но засушенного догмами преподавателя некий студент спросил: «А могут ли быть у нас такие события, как в Венгрии?»

Вместо ответа напуганный неожиданным вопросом преданный партиец выбежал из аудитории и направился в партбюро. Было заведено дело. На заседании партбюро И.Б.Новик был выведен из его состава за высказанное им предположение, что, возможно, студент задал вопрос потому, что на семинаре было скучно. Надо полагать, что И.Новик не отделался бы исключением из состава партбюро, если бы не защита А.Д.Шершунова, который сослался на небольшой стаж пребывания И.Новика в рядах КПСС.

Отсюда следовал неутешительный, хотя и молчаливый вывод, что к преданному партии преподавателю общественно-политических дисциплин студенты должны, как правило, относиться негативно, в лучшем случае безразлично. В конце концов «дело» заглохло: стало ясно, что многое зависит от профессионального уровня лектора: ведь А.Д.Шершунова студенты любили.

А.Д.Шершунов был в расцвете творческих поисков. Страдая опасным недугом — астмой, он переехал в теплые края. Но во влажном климате Севастополя ему стало хуже. Вместе с женой Раисой Александровной он вернулся в Москву, вступив на работу во Всесоюзный заочный Электротехнический институт (ВЗЭИ). Написал докторскую диссертацию, в конце декабря 1984 года она была одобрена научным советом ВЗЭИ и отправлена для отзыва на кафедру исторического материализма философского факультета МГУ. К сожалению, очередь А.Шершунова до защиты своей диссертации не дошла. Прогрессирующий недуг привел его к преждевременной кончине (1986 г.) Жаль, что по стечению неблагоприятных обстоятельств А.Д.Шершунов не сумел в полной мере развернуть свой талант, свои богатые творческие возможности.

Он прожил достойную жизнь и как человек, и как защитник Отечества. Говорят, что ныне в общественном сознании России бытует два противоположных направления, течения, настроения: одно ратует за достойную жизнь, нормальную обеспеченность, а также за необходимые условия для работы и творчества; другое течение — приемлет водку, наркотики, самоубийства. Утверждают также, что нико-

му не ведомо, какое из этих грандиозных общественных настроений победит, одержит верх. Думается, что пока были, есть и будут на Руси такие люди, как **Алексей Дмитриевич Шершунов**, наше Отечество одолеет духовный кризис, чувство неопределенности и достойно ответит на очередной вызов Истории.

*Февраль 2001 г.*

Погиб ученый с мировым именем — **Андрей Владимирович Брушлинский**, директор Института психологии Российской Академии наук. Погиб от руки грабителей не на большой дороге..., а в подъезде своего дома, что на Юго-Западе Москвы. Вот такие времена наступили... Гражданин, будь он даже директор Института, не говоря уже о рядовом человеке, должен сам себя защищать от нападений бандитов и уличной шпаны... Вот такие порядки...

Андрей Владимирович (1933 г.р.) был и останется в нашей памяти подлинным ученым, одним из крупнейших психологов и философов страны, талантливым руководителем. Он трижды избирался директором Института психологии, являлся членом ряда отечественных и зарубежных Академий, в том числе АН СССР (ныне РАН), Российской Академии образования, Международной Академии наук, Российской Академии естественных наук, Международного Совета научного развития (International Council for Scientific Development), членом Генеральной ассамблеи Международного союза психологических наук; главным редактором «Психологического журнала» АН СССР (с 1988 г.), членом редсовета «Journal of Russian and East European Psychology. A Journal of Translations. New York) и др. А.В.Брушлинский — лауреат премии им. С.Л.Рубинштейна, присужденной Президиумом Российской Академии наук; ответственный редактор и соавтор сб. «Мышление: процесс, деятельность, общение» (М., 1982), «Субъект и объект социальной компетентности личности» (М., 1995), «Психологическая наука в России в XX веке» (М., 1977); автор множества научных статей и ряда монографий, в том числе: «Культурно-историческая теория мышления» (М., 1970), «О природных предпосылках психического развития человека» (М., 1977), «Проблемы психологии субъекта» (М., 1994) и др. А.В.Брушлинский внес весомый вклад в психологическую науку, разработал новый вариант системного подхода к исследованию человека как субъекта и его психики; создал теорию субъекта и его социальности, разработал анти-тоталитаристскую теорию умственного и нравственного воспитания и развития, проблемного обучения и многое другое.

Автору этих строк посчастливилось работать вместе с Андреем Владимировичем в стенах Института философии АН СССР с 1970 по 1972 г. В 1972 г. отдел психологии выделился в самостоятельный институт. На XIX Всемирном философском конгрессе, проходившем в



Москве в 1993 г., мы оказались в одной секции. Образно говоря, наши дороги как единомышленников пересеклись в 70-х годах, в период развернувшейся в научных кругах СССР жаркой дискуссии вокруг проблемы о роли социальной среды («воспитания») и наследственности («природы») в формировании человека, личности. В стране господствовала концепция о социальной среде как определяющем факторе становления человека. С этой точки зрения человек рождается, так сказать, *tabula rasa* («чистой доской»). В процессе воспитания он «наполняется» человеческим содержанием (сознанием, языком, моральными нормами и т.д.).

Некоторые психологи, соглашаясь в целом с этой концепцией, вносили уточнения следующего рода: в человеке с момента рождения существуют два вида способностей — природные, в основе своей биологические, и специфически человеческие, высшие, общественно-исторические по происхождению. Следуя этой логике, мы вынуждены заключить, что новорожденный ребенок — не человек, а существо, подобное животному.

Если способности к языкам, математике, музыке и т.п. возникают только и исключительно в результате обучения, возражал А.В.Брушлинский, то в таком случае отпадает вопрос о том, почему одни дети обучаются легче, успешнее, чем другие. Более того, если обучение определяет высшие способности человека (язык, логическое мышление, волю и т.п.), то отсюда следует, что у субъекта (индивида) нет никакой внутренней, врожденной (наследственной) структуры. Между тем наследственные задатки, согласно А.В.Брушлинскому, играют существенную (но не фатальную!) роль в развитии и формировании способностей человека. Роль же социальной среды и воспитания, с этой точки зрения, заключается в том, что они способствуют либо выявлению заключенных в субъекте задатков (позитивных или негативных), либо, напротив, их подавлению. От себя же добавлю, что в стране, обществе, государстве, переживающих тяжелые времена, на поверхность, как правило, всплывают разного рода отбросы общества: от мелких банд до крупных мафиози.

Убийство выдающегося ученого — Андрея Владимировича Брушлинского — зеркало нравственного состояния общества и страны. Необходимы решительные и параллельные меры как по подъему экономики, так и по осуществлению «диктатуры закона», а значит, сознания того, что наказание за преступление неотвратимо.

Гибель Андрея Владимировича Брушлинского — огромная потеря для отечественной (и мировой) науки. Его трагическая кончина оборвала его творчество, но мысль убить невозможно. Андрей Владимирович будет жить в своем богатом научном наследии. Его образ подлинно русского ученого — скромного, обаятельного, доброжелательного — навсегда останется в истории российской науки и в сердцах всех тех, кто знал его и общался с ним.

*31 января 2002 г.*

—

## Письмо Александру Зиновьеву

Один из главных тезисов, выдвинутых Александром Зиновьевым в его интервью, опубликованном в «Литературной газете» (от 4 декабря 1991, № 48), сводится к тому, что советский период, особенно сталинский, — это лучший период в истории России или, во всяком случае, представляет собой естественное состояние, из которого «советскому народу» не дано выйти. Дело в том, что «систему в любой стране, — заявляет Зиновьев, — очень трудно изменить, даже невозможно», например коммунистическую «систему невозможно установить в такой стране, как Франция, Италия или Федеративная Германия». (Сказанное относительно Италии и Германии спорно, ибо сам же Зиновьев признает, что «народные массы приняли сталинистов с энтузиазмом... Так же, как с энтузиазмом они приняли Муссолини, а потом и Гитлера».)

Настаивая на неотвратимом (то есть роковом) характере судеб народов, Зиновьев приходит к выводу, смысл которого таков: как это ни печально, но со сложившимися общественно-историческими системами ничего не поделаешь. «Можно уничтожить всех членов партии до последнего, можно разрушить все партийные организации, а через пять лет обнаружишь точно такую же систему, но с другими названиями», — не без элемента назидательности заключает философ Александр Зиновьев. Отсюда и его убеждение в том, что из предпринимаемых в нашей стране мероприятий по переходу к рыночным отношениям ничего не получится и все усилия в этом направлении напрасны, ибо, как говорится, «все вернется на круги своя».

Верно, конечно, что сложившиеся у данного народа социальные системы (а не навязанные ему сверху или извне) представляют собой объективизацию его психического склада и типа мышления, способа обработки информации. Но заключать из этого факта, что у народов решительно нет никакой свободы выбора, вытекающего из многовариантности истории, наличия в ней многих тенденций и возможностей, не говоря уже о роли случайностей, которые, говоря словами древнего Фукидида, нередко разрушают наши планы и намерения, по меньшей мере неправомерно. Можно сколько угодно спорить на тему о том, имеется ли свобода воли или нет, но очевиден тот факт, что одно дело — падение камня, другое — поведение животного и совершенно иное — поступки человека, его деятельность и ценностные ориентации.

Оспаривая апологию Зиновьевым сталинизма и его тезис об обреченности народов бывшего СССР к «советскому коммунизму», Евгений Амбарцумов объясняет умонастроение Зиновьева склонно-

стью последнего к парадоксам и эпатажу. Между тем это не совсем так, ибо парадокс и эпатаж лежат в русле главных идей Зиновьева, присущего ему максимализма, если не сказать прямолинейности его мышления, где отсутствуют, так сказать, полутона, а также его манеры рубить с плеча.

Парадокс впечатляет своей неожиданностью, эпатаж — дерзостью. Надо полагать, что их использование Зиновьевым — это своего рода отражения абсурдного и скандального характера нашей действительности: богатейшая по своим ресурсам и интеллектуальному потенциалу страна очутилась в трясине экономического кризиса и в данное время испытывает состояние, недостойное великой державы. Можно сказать, что оригинальность Зиновьева заключается в его образно-понятийном способе осмысления действительности, в одинаковом развитии у него логического и художественного типов мышления. Не случайно А. Зиновьев — логик и писатель... Однако присущий ему талант и образно-понятийный стиль мышления не всегда, на мой взгляд, оказывают ему добрую услугу.

Так, сетуя на игнорирование политическими деятелями такого очень важного фактора, каким является «человеческий материал», Зиновьев решительно заявляет: «С таким человеческим материалом, как советский народ, нельзя построить ничего лучше того, что было при Брежневе». Разъясняя свою мысль, он прибегает к художественному сравнению, точнее к притче о перелетных птицах, соблазнивших рыб летать. Из притчи следует, что различие между «советским народом» и западными нациями равносильно различию между рыбами и летающими в воздушном пространстве птицами. Разумеется, всякое художественное сравнение условно, тем не менее использованное образное уподобление, о котором идет речь, неудачно и неправомерно, более того, оно даже оскорбительно (если перефразировать известное изречение «рожденные ползать летать не могут»).

А. Зиновьев считает, что вхождение советской экономики в западную будет означать полный крах: «необходимость ликвидации девяносто девяти процентов советских предприятий», организованных «на других принципах». Если же учесть, что советский «человеческий материал» не тот, что западный, то, следуя принятой логике, придется начинать не с ликвидации предприятий, а с массового усечения голов, особенно тех, которые не захотят вернуться в стойло советской тоталитарной системы. Это окажется как раз в духе сталинских методов, к которым, по заверениям Зиновьева, «будут вынуждены прибегнуть» оба реформатора — «и Ельцин, и Горбачев», чтобы выйти из сложившейся в стране тяжелой социально-экономи-

ческой ситуации. Неудивительно, что Зиновьев включает Сталина в число «великих государственных деятелей XX века». (Беря в качестве мерила решения проблем «сталинские методы», будет правомерным пополнить число «великих», к примеру, Пол Потом.) Неудивительно, что Зиновьев неколебимо уверен в том, что «в Советском Союзе нет и не будет никакой демократии. Нет и не будет никакой рыночной экономики». Озадаченный читатель может спросить: почему? А потому, безапелляционно отвечает Зиновьев, что «советский коммунизм возник не после 1917 года. Он уходит своими корнями во всю русскую историю». «Накануне революции, — продолжает Зиновьев, — в России были три силы: дворянство, пребывавшее в полном упадке; очень слабый класс капиталистов и мощный бюрократический аппарат». Из этих посылок Зиновьев делает неожиданное заключение: «Революция только расчистила дорогу тенденциям, глубоко укоренившимся в России».

Как известно, отмена крепостного права в 1861 году привела в упадок тенденцию, связанную с феодально-помещичьим ведением хозяйства. Реформы же П.А.Столыпина, разрушая сельскую общину, усиливали развитие капитализма не только в сельском хозяйстве, но и в других областях производства.

Октябрьский же переворот 1917 года и последовавшие за ним раскулачивание и коллективизация представляли собой возврат к крепостничеству и даже к способу производства, практиковавшемуся в Древнем Вавилоне и Древнем Египте. Поэтому вещи должны быть названы своими именами: нельзя считать «революцией» и «расчищением дорог тенденциям» историческое событие, которое на деле явилось контрреволюцией, реставрацией отживших порядков и блокированием, точнее, ликвидацией усиливавшихся тенденций к капитализму. И не надо преуменьшать самого факта развития капитализма в России. Известно, что по темпам развития производства Россия занимала одно из первых мест в мире, а по степени концентрации производства (как, во всяком случае, учили нас в МГУ) — первое место среди промышленно развитых стран.

Развитие капитализма и рыночных отношений, понятно, влекло за собой снижение роли и значения бюрократического аппарата. Напротив, ликвидация частной собственности и превращение основных средств производства в «общественную» или «общенародную» (на деле же — в государственную) собственность, а также национализация всей земли, осуществленные большевиками, по неизбежности породили противоположную тенденцию — непрерывный и все возрастающий рост административно-бюрократического аппарата, по сравнению с

которым царская бюрократия даже в исторической перспективе выглядит умеренной. Еще в начальный период зарождения советской власти появился административно-бюрократический монстр, которого испугался даже сам Ленин, усмотрев в его безудержном росте главного врага установленного им социально-политического строя.

На базе возникшей тенденции сложился новый класс, который условно можно именовать «номенклатурным». В качестве носителя неограниченной власти и фактического собственника средств производства этот новый, действительно паразитический класс был на протяжении всего периода существования «советского коммунизма» распорядителем и распределителем всего общественного богатства. Зиновьев же в непререкаемом тоне заявляет: «То, что происходит сегодня, — это возрождение не России, а всего самого худшего в России».

На мой взгляд, нынешние события — это, к сожалению, грубое и недостаточно продуманное восстановление связи времен и поколений, возрождение тех положительных тенденций, которые были прерваны террористическим режимом большевиков. Понятно, что возрождение России и других республик, входивших в состав бывшего СССР, будет делом трудным и даже мучительным. Не исключены также социальные взрывы и временная победа реакции. Тем не менее невозможно вернуть колесо истории вспять. Это не удалось даже «твердокаменным» и фанатически напористым большевикам, превратившим всю страну в огромный концентрационный лагерь и нанесящим серьезный урон генфонду наций, населявших одну шестую часть суши.

Зиновьев считает будущее России, в сущности, безнадежным. Вот его прогноз: «Чтобы поднять уровень жизни, даже с помощью Запада, не хватит сорока лет. Скорее, понадобится ждать четыреста...» Мне же кажется, что хватит и сорока лет... После крушения Османской империи жизнь турок стала очень тяжелой, хотя и в период империи она оставляла желать много лучшего. Ныне же турки заметно поднимают уровень своей жизни. Русские и другие нации, освободившиеся от большевистской империи и переживающие тяжелый переходный период, на мой взгляд, ничуть не хуже турок... Заслуживает внимания и тот факт, что в Северной и Южной Корее один и тот же «человеческий материал», чего никак не скажешь относительно уровня жизни двух стран. При всей бесспорной важности «человеческого материала» и этнических особенностей нельзя игнорировать сложившиеся (или навязанные) социально-экономические системы и политические режимы. Словом, история рассудит нас.

*Декабрь 1991 г.*

## Примечания

- 1 Любопытно, что тезис Платона о необходимости правления сословия мудрых и знающих перекликается с высказываниями некоторых современных футурологов. Предполагается, что нынешняя демократия, являющаяся властью «некомпетентного большинства, именем которого манипулирует элита», сменится аксинократией — властью «знаний и компетентности Коллективного Разума» (Зубков В.А. Параметры экогеософской стратегии выживания // *Общественные науки и современность*. 2000. № 5. С. 147). На наш взгляд, аксинократия, о которой идет речь, означает потребность в совершенствовании современной демократии, в особенности в значительном усилении влияния знающего и компетентного меньшинства в государственной и общественной жизни, а не в замене демократии властью либо «Коллективного Разума», либо касты (или сословия) мудрецов в духе Платона.
- 2 Невозможно удержаться от констатации парадокса, присущего концу XX в. и началу текущего XXI столетия и названного информационным (осведомляющим, просвещающим, умножающим знания и т.п.) и вместе с тем столетием грядущего апокалипсиса, прежде всего крушения рационалистической традиции. Или, как отмечает П.С.Гуревич: «Великие умы прошлого задумывались над тем, как выстроить человеческое общежитие по меркам разумности. Но идеал рациональности... испытывает сегодня серьезные потрясения... Мы, великовозрастные дети эпохи Просвещения, еще в начале века (XX — Ф.К.) надеялись, что разум своей всепроникающей мощью устранил зло современного мира. Первая мировая война развеяла эти иллюзии» (там же).
- 3 Дело в том, что после «дискуссии» по упомянутой книге Г.Ф.Александрова было негласно решено значительно сократить курс истории домарксистской философии с целью более «углубленного» и изучения марксистско-ленинской философии. В результате этого решения «...количество работ, посвященных классикам западноевропейской философии, свелось к минимуму. В 18 номерах журнала «Вопросы философии» за 1951—1953 гг. было опубликовано всего 8 статей по зарубежной, домарксистской философии» (Давыдов Ю.Н. Из истории советской историко-философской науки // *История зарубежной домарксистской философии*. Библиогр. лит. М., 1963. С. 294).
- 4 Досадно, но факт: ход мыслей С.Я.Лурье невольно приводит к проведению параллелей с современностью, точнее с периодом 30-50-х гг. бывшего СССР. Логика автора вполне оправдывает расправу с миллионами «врагов народа» и сам Великий Террор, пик которого приходится на 1937 год. Оправдывается и одно из циничных «изречений» того периода: гибель одного человека (в нашем случае Сократа) — это трагедия; гибель же миллионов — статистика... Напомним также, что сам С.Я.Лурье оказался одной из жертв кампании «космополитизма» (конец 40-х — начало 50-х гг.): он был подвергнут «почетной ссылке»: переводу из Ленинградского университета, где работал в должности профессора, во Львовский университет на ту же должность. Неизвестно, чем бы обернулась судьба С.Я.Лурье, если бы не кончина Сталина. Скорее всего 10 годами лагерей «без права переписки», то есть расстрелом.
- 5 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 29. С. 445. [Речь идет о книге Ф.Лассалья «Die Philosophie Heraclitos der Dunklen von Ephesos» (Berlin, 1858, Bd. 1—2.).
- 6 Там же. С. 222.

- 7 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 29. С. 223.
- 8 *Гегель.* Соч. Т. IX. М., 1932. С. 249.
- 9 *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М., 1974. С. 232.
- 10 См.: *Гегель.* Цит. соч. С. 246.
- 11 *Siedel H.* Das Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* 1979. № 12. S. 661.
- 12 Ibid.
- 13 Ibid.
- 14 Ibid. S. 663.
- 15 Ibid.
- 16 *Микеладзе З.Н.* Основоположения логики Аристотеля // *Аристотель.* Соч. М., 1978. Т. 2. С. 13.
- 17 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 233.
- 18 О переходе от афоризма к силлогизму на примере Гераклита и Аристотеля см.: *Гачев Г.Д.* Содержательность художественных форм. М., 1968. С. 176–183.
- 19 *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1958. С. 27.
- 20 Там же.
- 21 Там же. Т. 12. С. 726–727.
- 22 Там же. С. 227.
- 23 Там же.
- 24 Там же.
- 25 Там же. Т. 23. С. 95.
- 26 Там же. Т. 13. С. 100. Примечание.
- 27 Там же. Т. 23. С. 69.
- 28 Там же.
- 29 Там же. Т. 12. С. 729.
- 30 Там же. Т. 23. С. 69.
- 31 Там же. С. 68.
- 32 Там же. С. 70.
- 33 См.: там же. С. 188.
- 34 *Арзаканян Ц.Г.* Актуальные проблемы исследования творческого наследия Аристотеля // *Вопросы философии.* 1979. № 3. С. 164.
- 35 *Пикель Р.В.* Великий материалист Древности (Демокрит). М., 1924. С. 78–79. См. также: *Баммель Г.К.* Материалистическая система Демокрита // *Вестник Коммунистической Академии.* 1926. Кн. 142.
- 36 *Баммель Г.* Источники изучения Демокрита // *Под знаменем марксизма.* М., 1923. № 8–9; *его же:* К вопросу об исторической реальности родоначальника древнего материализма // *Под знаменем марксизма.* М., 1924. № 1 (согласно автору, родоначальникам древней атомистики был Демокрит, а не Левкипп); *его же:* Демокрит и Платон // *Архив К.Маркса и Ф.Энгельса.* М.-Л., 1927. Кн. III.
- 37 *Баммель Г.* Демокрит и Платон. С. 475.
- 38 Там же. С. 476.
- 39 *Данелия С.И.* Научное знание в представлении Демокрита. Тифлис, 1935. С. IV.
- 40 *История философии. Философия античного и феодального общества /*Под ред. Г.Ф.Александрова, Б.Э.Быховского, М.Б.Митина, П.Ф.Юдина. Т. I. М., 1940. С. 99.
- 41 Там же.
- 42 Там же.
- 43 *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 90.
- 44 Там же. С. 172.



- 45 Список этих трудов см.: *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 616–617.
- 46 См.: *Лурье С.Я.* Демокрит. М., 1937. С. 124. См. его же: *Очерки по истории античной науки.* М., 1947. С. 167 сл.
- 47 *Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М.* Фейнмановские лекции по физике. М., 1965. Т. 1. С. 23.
- 48 *Асмус В.Ф.* Античная философия. М.: Высш. школа, 1976.
- 49 Диспропорция между необычайным расцветом теоретического мышления у греков и относительно низким развитием техники, технологии и отсутствием эксперимента, на наш взгляд, не имеет, в сущности, никакого отношения к дешевой рабочей силе рабов, не говоря уже о якобы пренебрежительном отношении свободных граждан (в том числе рабовладельцев) греческих полисов к физическому труду.
- Диспропорция, о которой идет речь, во многом объясняется тем, на что сам В.Ф.Асмус обращает внимание, а именно фактом, что зачатки научных знаний у народов Древнего Востока носили прикладной характер. Иначе говоря, любое решение какой-либо проблемы, дававшее практически приемлемый результат, считалось достаточным «без сколько-нибудь детального теоретического и логического обоснования», говоря словами В.Ф.Асмуса. Принципиально иное, согласно Асмусу, мы наблюдаем у греков — их «поразительную склонность к обоснованию выдвигаемых или используемых положений».
- Стало быть, изначальные, обусловленные историческими и генетическими предпосылками ценностные ориентации греков и народов Древнего Востока (у которых, кстати, дешевой рабочей силы было не меньше, чем у эллинов) существенно различались между собой.
- 50 История философии. Т. 1. М., 1940. С. 116.
- 51 См.: История философии. Т. 1. М., 1957. С. 100–101.
- 52 См.: Античная философия. С. 167. См. также: *Диодор Сицилийский.* Историческая библиотека, 1. 8, 7.
- 53 *Gigon O.* Socrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern, 1947.
- 54 *Рожанский И.Д.* Загадка Сократа // Прометей. М., 1972. Т. 9.
- 55 Оспаривая положение В.Ф.Асмуса об однозначном понимании Аристотелем субстанций (сущностей) как единичных предметов, явлений, процессов, А.Н.Чанышев в своей книге «Аристотель» (М., 1987. С. 55 и сл.) утверждает, что «такое понимание учения Аристотеля в сущности отражает лишь одну, и не главную, сторону дела. Склоняясь к отождествлению сущности с единичным, отдельным предметом, Аристотель на этой позиции не удерживается. Подобные сущности не отвечают такому критерию, как определимость, они не понятны, а тем самым не познаваемы разумом». В подтверждение сказанного А.Н.Чанышев ссылается на Аристотеля: «...если ничего не существует помимо единичных вещей — а таких вещей бесчисленное множество, — то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаем вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее»; «если же они... имеют природу единичного, то они не будут предметом [необходимого] знания, ибо [необходимое] знание о чем бы то ни было есть знание общего» (Там же. С. 56). По-видимому, по вопросу об общем и единичном, сущности и явлении у Аристотеля не было полной ясности.
- 56 *Меликишивили Г.А.* Об основных этапах развития Древнего Ближневосточного общества // Вестник древней истории. М., 1985. № 4. С. 10.
- 57 Там же. С. 3.

- 58 *Меликишвили Г.А.* Об основных этапах развития Древнего Ближневосточного общества // Вестник древней истории. С. 11.
- 59 Я говорю «внешнего» (т.е. поверхностного, не внутреннего, не полного), так как всеобщего единомыслия и полной обезличенности не бывает. Его не было и в условиях советского тоталитаризма. Достаточно внимательно прочесть доклады некоторых (мыслящих) участников дискуссии по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейский философии», см.: Вопросы философии. 1947. № 1, чтобы убедиться в этом. Так историко-философская концепция грузинского философа С.Данелиа разительно отличается от понимания задач истории философии, предложенного З.Я.Белецким и В.И.Светловым. Первый рассматривал историю философии как логическое развитие (филиацию) идей, последние отвергали такое толкование как всецело идеалистическое и «буржуазное», враждебное марксизму. По словам В.И.Светлова, постановление ЦК коммунистической партии по III-му тому «Истории философии» было «кое-чем» (на самом деле, по нашему мнению, многим) «встречено с внутренним ропотом, с внутренним несогласием» (Вопросы философии. 1947. № 1. С. 65). Призывая, так сказать, покончить с Гегелем, Светлов продолжает: «Я уверен, что если бы не было решения о III-м томе, то всякого, осмелившегося выступить против Гегеля, освистали бы и оплевали...» (Там же). Нельзя пройти и мимо меткой характеристики положения советской философской мысли, данной Я.А.Мильнером. Раздаются призывы, замечает Мильнер, к новаторству, к тому, чтобы смело ставить вопросы, выдвигать спорные положения. Но стоит кому-нибудь сделать это, как на него обрушиваются обвинения в немарксизме. Иначе говоря, «хотят, чтобы спорные вопросы были бесспорными. Но бесспорных спорных вопросов не бывает, как и круглого квадрата, как и деревянного железа» (Там же. С. 406). В этих условиях каждый «спасался», как мог, уходя нередко в «боковые» области философского знания. Словом, нельзя весь период советской философии мазать одной черной краской, огульно характеризовать его как сплошное единомыслие, а тем самым перечеркивать все, что было сделано в условиях господства страха и доносительства.
- 60 Вообще говоря, Ойзерману во многом везет. Так газета «Юманите» в рецензии на мою книгу «Сократ» (Socrate. Moscou, 1982), высоко оценивая ее, приписала мне принадлежность к «школе» Ойзермана. Между тем решительно никакого отношения к Ойзерману и его мифической «школе» я не имел и не имею. Верно лишь то, что в застойные времена он был наиболее доверенным и наиболее «выездным» лектором по распространению советской тоталитарной философии.
- 61 Впрочем, ради красного словца или же по молодости мы, старшекурсники и аспиранты, рискуя головой, копировали порой Сталина, его грузинский акцент и, в сущности, высмеивали его политические выводы, которые он делал, исходя из законов (по Сталину, черт) диалектики. Так на основании того, что все движется и изменяется, Сталин заключал: «Чтобы не ошибиться в политике, надо смотреть вперед, а не назад». Мы же, копируя грузинский акцент, возражали несведущему собеседнику: «Ашибаешься, дарагой товарищ. Чтобы нэ ашибиться в политикэ, нада сматрэт кругом!» Или мы говорили о «доказательстве» товарищем Сталиным необходимости пролетарской революции на основании кипения воды, а также «диалектических законов» горения копилки.
- Хотя З.Я.Белецкий был далеk от критики воззрений Сталина, более того, одобрял «теорию и практику» последнего, тем не менее его, Белецкого, требование строго конкретно-исторического подхода к изучаемому явлению и установление специфики данной сферы действительности (а не суждения о ней на основании общих

философских постулатов) толкало нас на критику сталинской манеры делать политические выводы из общих (всеобщих) философских формул, вроде следующих: чтобы не ошибиться в политике, надо быть революционером, а не реформистом. На вопрос «почему?» следовал ответ: «согласно диалектике, количество переходит в качество через «скачки», т.е. взрывы.

<sup>62</sup> Как известно, Ленин в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм» с порога отверг философию Беркли, его учение об активности субъекта. Однако в «Философских тетрадах» сам же Ленин выдвинул положение, согласно которому «сознание не только отражает мир, но и творит его». Между тем приоритет идеи о творении мира сознанием принадлежит епископу Беркли, столь ненавистному Ленину. Впрочем, Б.М.Кедров (человек талантливый и на редкость остроумный, но воспринимавший высказывания классиков марксизма-ленинизма как слова священного писания) попытался связать несвязуемое у Ленина, а именно критику последним Беркли с приведенным ленинским высказыванием в духе Беркли. Ленин был больше политик-прагматик, чем философ. Отсюда и многочисленные его противоречия и неувязки. В работе «Что делать?» он переоценивал роль интеллигенции в рабочем движении, а в книге «Шаг вперед, два шага назад», напротив, превозносил рабочий класс, выдвигая его дисциплинированность в качестве парадигмы для интеллигенции, и т.д.

<sup>61</sup> См.: Кессиди Ф.Х. Философия Гераклита Эфесского. Автореферат диссертации. М., 1950; его же: Диалектика и материализм в философии Гераклита // Вопросы философии, 1953, № 5. С. 130–141.

## Оглавление

Об авторе .....	3
Предисловие .....	4
<b>РАЗДЕЛ I</b>	
<b>ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ .....</b>	<b>7</b>
Сократ, его поиск идеального в человеческом мире .....	7
Вечный спутник человечества. Трактовка учения Сократа в советский период (к 2400-летию со времени смерти Сократа) .....	14
Гераклит и диалектический материализм (к третьему Российскому философскому конгрессу) .....	32
Аристотель в оценке Маркса: проблема теоретического воспроизведения действительности .....	40
Изучение философии Демокрита в СССР (Доклад на Первом Международном конгрессе, посвященном Демокриту) .....	50
Несколько слов о первом номере журнала «Вопросы философии» .....	57
В.Ф.Асмус как историк античной философии .....	65
Аристотелевские чтения: впечатления и заметки О книге А.И.Зайцева «Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э.» .....	84
Философия древних греков как проявление их менталитета .....	103
<b>РАЗДЕЛ II</b>	
<b>ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ .....</b>	<b>113</b>
О парадоксе России .....	113
Стихийность и сознательность .....	121
Глобализация и культурная идентичность (к XXI Всемирному философскому конгрессу) .....	125
Об истоках международного терроризма .....	132
Проблема смысла истории .....	145
<b>РАЗДЕЛ III</b>	
<b>ИСТОРИЯ В ЛИЦАХ .....</b>	<b>154</b>
Достоевский Ф.М. (к 155-летию со дня рождения) .....	154
Плеханов Г.В. (к 80-летию со дня смерти) .....	157
Бухарин Н.И. (к 100-летию со дня рождения и 60-летию гибели) .....	166
Гурджиев Г.И. (к 125-летию со дня рождения) .....	188
Бердяев Н.А., его идея свободы .....	193
О феномене З.Я.Белецкого .....	197
Ф.Д.Шершунов — гражданин, воин, ученый .....	211
А.В.Брушлинский — памяти ученого .....	216
Письмо Александру Зиновьеву .....	219
Примечания .....	223

Научное издание

**Кессиди Феохарий Харлампиевич**

**Идеи и люди: историко-философские  
и социально-политические этюды**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

**В авторской редакции**

Художник: *В.К.Кузнецов*  
Технический редактор *А.В.Сафонова*  
Корректор *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.08.03.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.  
Усл.печ.л. 14,16. Уч.-изд.л. 13,27. Тираж 200 экз. Заказ № 027.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор *Е.Н.Платковская*  
Компьютерная верстка *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119992, Москва, Волхонка, 14