

№ 1(8)/2012

Российская Академия Наук
Институт Философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2012

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.
Выходит 2 раза в год
ISSN 2072–0726

Редакционная коллегия:

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
доктор филос. наук *В.И. Аршинов*, доктор филос. наук *В.Д. Губин*,
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,
чл.-корр. РАН *Н.И. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат филос. наук *Б.О. Николаичев*,
доктор филос. наук *С.А. Никольский*,
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (отв. секретарь),
академик РАН *В.С. Степин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

В НОМЕРЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- М.А.Солопова.* *Vita brevis*: к толкованию первого афоризма Гиппократы..... 5
В.П.Визгин. Философия французская и философия немецкая: заметки к теме..... 26

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- А.В.Смирнов.* Философия перевода и перевод философии..... 40
В.Г.Горохов. Галилео Галилей как философ техники (социокультурный подвиг, который изменил мир)..... 59

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

- Н.Н.Слезнев.* Средневековый восточнохристианский экуменизм как следствие исламского универсализма 77
Го Сяоли. Бинарность и тернарность: сравнительный анализ принципов мышления двух культур через призму произведений Достоевского, Конфуция и Лао-Цзы 86
А.В.Смирнов. Как можно говорить о логиках мышления разных культур? (Послесловие к статье Го Сяоли)..... 98
Г.Б.Шамилли. Классическая музыка исламского мира в аспекте проблемы части и целого 103

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА

- С.Н.Корсаков.* Политические репрессии в Институте философии (1930–1940-е годы)..... 120

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

- А.А.Россиус.* Рецензия на книгу: Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля 171
Аннотации 176
Summary 179
Об авторах..... 182

TABLE OF CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>M.A.Solopova. Vita brevis: an interpretation of Hippocrates' first Aphorism.....</i>	<i>5</i>
<i>V.P.Vizguin. Philosophy the French and the German way: some notes.....</i>	<i>26</i>

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>A.V.Smirnov. The philosophy of translation and translating philosophy</i>	<i>40</i>
<i>V.G.Gorokhov. Galileo as philosopher of technology (socio-cultural achievement that changed the world)</i>	<i>59</i>

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>N.N.Seleznev. Ecumenism in Eastern Christendom of the Middle Ages as a consequence of Islamic universalism</i>	<i>77</i>
<i>Guo Xiaoli. Binary vs. ternary: a comparative analysis of the principles of thought between two cultures through the prism of Dostoevsky's works, Confucius and Lao-Tzu.....</i>	<i>86</i>
<i>A.V.Smirnov. Can one speake of the modes of thinking in different cultures (a postword to the article by Go SiaoLing)</i>	<i>98</i>
<i>G.B.Shamilli. Classical music of the Islamic world from the viewpoint of the relation between the part and the whole</i>	<i>103</i>

THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY: PAGES OF HISTORY

<i>S.N.Korsakov. Political persecution in the Institute of Philosophy in 1930s and 1940s.....</i>	<i>120</i>
---	------------

RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

<i>E.V.Orlov. "Aristotle's philosophical language" (Reviewed by A.A.Rossius)</i>	<i>171</i>
<i>Summary</i>	<i>179</i>
<i>About authors.....</i>	<i>182</i>

VITA BREVIS: К ТОЛКОВАНИЮ ПЕРВОГО АФОРИЗМА ГИППОКРАТА

Ach Gott! die Kunst ist lang! Und kurz ist unser Leben.

И.В. фон Гёте. Фауст

1. Введение в чтение «Афоризмы» I, 1

«Афоризмы» Гиппократ Косского (460–377 до н. э.), прославленного греческого врача, «отца медицины», – самое известное из обширного собрания медицинских сочинений, сохранившихся под его именем. В *Corpus Hippocraticum* вошли произведения, написанные в период со второй половины V по III вв. до н. э. Как правило, они не содержат указания имени автора, представляя достижения школы в целом, поэтому вопрос об их аутентичности – предмет давних дискуссий. «Афоризмы», как считается, принадлежат самому Гиппократу и были написаны, предположительно, после 390 г. Со времен Галена текст имеет разделение на семь отделов и включает более четырехсот афоризмов. Первый из них звучит так: **«Жизнь коротка, путь искусства долог, удобный случай скоропреходящ, опыт обманчив, суждение трудно. Поэтому не только сам врач должен употреблять в дело все, что необходимо, но и больной, и окружающие, и все внешние обстоятельства должны способствовать врачу в его деятельности»** (перевод В.И.Руднева)¹.

В примечаниях В.П.Карпова к переводу книги «Афоризмов» говорится, что в отделе первом (афоризмы со 2-го по 25-й) собраны «диететические правила для больных и здоровых». Таким образом, Карпов, изымая из состава первого отдела первый афоризм, исходит из того, что этот афоризм не относится к *пациенту* (раз не относится к правилам ни «для больных», ни «для здоровых»), как все последующие афоризмы этого отдела, но к *врачу*. В таком случае, смысл начальных слов о «краткости жизни», – в согласии со старой экзегетической и новой издательской традицией, – заключается в следующем: чтобы овладеть искусством медицины, врачу требуется много времени и даже вся его жизнь, на протяжении которой врач совершенствует свое мастерство и становится более искусным. По крайней мере, со времен Галена в противопоставлении краткости жизни и длительности искусства принято усматривать один и тот же субъект: кто овладевает искусством, тот и сетует на краткость жизни. Таким образом, в первом вводном афоризме автор книги высказывает общее суждение о профессии врача; остальные афоризмы, в отличие от первого, имеют специальное содержание и касаются симптомов, терапии и прогностических оценок различных заболеваний.

¹ Сочинения Гиппократ в русском переводе цитируются по изд.: *Гиппократ. Избранные книги* / Пер. В.И.Руднева. Ред., вступ. ст. и примеч. В.П.Карпова. М.: Сварог, 1994 (репр. воспроизведение изд.: М.: Биомедгиз, 1936).

Обратимся к греческому тексту первого афоризма Гиппократата: *Ὁ βίος βραχύς, ἢ δὲ τέχνη μακρῆ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἢ δὲ πείρα σφαλερῆ, ἢ δὲ κρίσις χαλεπῆ. Δεῖ δὲ οὐ μόνον ἑωυτὸν παρέχειν τὰ δέοντα ποιεῖντα, ἀλλὰ καὶ τὸν νοσέοντα, καὶ τοὺς παρέοντας, καὶ τὰ ἕξωθεν* (Aphorismi I, 1)².

Текст афоризма в латинском переводе: *Vita brevis, ars vero longa, occasio autem praecipua, experimentum periculosum, iudicium difficile. Nec solum seipsum praestare oportet opportuna facientem, sed et aegrum, et assidentes et exteriora*³.

Коротко поясним значение греческих терминов, которые встречаются в этом высказывании.

Βίος (*bios, vita*) – жизнь в разнообразных смыслах этого слова. Гиппократ имеет в виду, конечно, время *человеческой* жизни. Для обозначения понятия «жизнь» в греческом языке существует еще одно слово: **ζωή** (*dzôê*), – от него и образовано **ζῷον**, живое существо, животное. Разница может быть показана через собственные антонимы для каждого: жизни-*dzôê* противоположна смерть, но жизни-*bios* противоположна скорее другая жизнь, другой образ жизни, а не смерть. Значение *dzôê* может быть максимально широко и применимо ко всем формам жизни, от низших природных (био-зоо-логия) до высших уровней (поздние платоники говорили о жизни ума и т. п.). Правда, во времена Гиппократата и Аристотеля *bios* и *dzôê* часто синонимы. В трактате Аристотеля «О долготе и краткости жизни» впервые обсуждалась тема краткости срока жизни человека по сравнению с жизнью некоторых животных, здесь мы встречаем термины **βραχύβιοι**, живущие короткое время, и **μακρόβιοι** – долгожители. Собственно, эта пара прилагательных – длинный/короткий – чаще употребляема вместе со словами «жизнь», «время», «день» и «ночь», «речь», но искусство назвал длинным (**μακρῆ**) едва ли не один Гиппократ.

Τέχνη (*tekhne, ars*) – в данном контексте имеется в виду искусство врачевания, медицина. В русском литературном переводе получилось несколько более многословно «путь искусства долог», тогда как по-гречески сказано «искусство долго». Греческое искусство-**τέχνη** – понятие, не сводимое к современному русскому «искусство». Греки называли «искусством» всякую полезную деятельность, для которой требуется как ручная сноровка (синоним для искусства здесь – ремесло), так и умственная работа (синоним был бы – наука), направленная на поиск *причин* наблюдаемых явлений. Диапазон этих деятельностей исключительно широк: от виноделия, ткачества, мореплавания, гимнастики, игры в шашки до медицины, арифметики, риторики, мантики и т. д.⁴ В медицинских текстах *технэ*, как правило, употребляется без уточняющих эпитетов – подразумевается, что речь идет об одном искусстве – медицине. Таково значение *технэ* в «Клятве» Гиппократата, в сочинении «Об искусстве» из Гиппократовского сборника и др. произведениях.

Καιρός (*kairos, occasio*) – *надлежащая пора, подходящее время, удобный (благоприятный) момент, с соответствующими предложениями в наречном значении: своевременно, кстати, или наоборот, преждевременно, не вovre-*

² Цитируется по критическому изданию Эмиля Литтре: *Oeuvres complètes d'Hippocrate* / Ed. É. Littré. Vol. 4. Paris, 1844 (repr. Amsterdam, 1962). P. 458–608.

³ Текст цит. по изд.: *Hippocratis Aphorismi cum Galeni Commentariis*, Nicolao Leonicensi Vicentino interprete. Paris, 1526.

⁴ Открыв древнегреческо-русский словарь на соответствующих страницах, можно прочитать: **ἀριθμητική ἢ** (scilicet **τέχνη**) – арифметика, *искусство* счета, **γυμναστική ἢ** (sc. **τέχνη**) – гимнастика, **ἰατρική ἢ** (sc. **τέχνη**) – медицина, *искусство* врачевания, **κυβερνητική ἢ** (sc. **τέχνη**) *искусство* управления, и т. д.

мя, некстати. Переведено В.И.Рудневым «удобный случай» (хотя «случай» было бы *τύχη*). У греков была поговорка: «удобный момент короток», *kairos brakhy metron ekhei*, т. е. надо успеть сделать вовремя. В контексте обсуждаемого высказывания означает благоприятный момент для лечения конкретного заболевания.

Πείρα (*peira*, experimentum) – опыт, приобретаемый с помощью чувств, врачебного наблюдения и вообще врачебных действий. Собственно, это проба: пробуем сделать так, сделали – получили удачный или неудачный опыт.

Κρίσις (*krisis*, iudicium) – суждение, высказывание своего мнения, а в специальных контекстах также судебный приговор; в медицинских сочинениях в сочетании со словом «болезнь» – кризис, переломный момент в течении заболевания. В контексте первого афоризма означает суждение в смысле постановки правильного диагноза. Фраза содержит противопоставление ранее упомянутого чувственного *опыта* и разумного *суждения*, с приложением соответствующих устойчивых эпитетов: первый «обманчив» (не достоин безусловного доверия), второе же дается «нелегко», как нелегко открывается всякая истина.

Во второй половине афоризма количество участников процесса лечения возрастает: не только сам врач должен делать все необходимое, «но и пациент», и «окружающие», и «внешние обстоятельства» должны врачу способствовать. Слова о внешних обстоятельствах (*ta exóthen*, exteriora) можно понять по-разному. Согласно Галену, под внешними обстоятельствами надо понимать все, что может повлиять на психологическое состояние пациента, на его переживания, плохой сон и пр. (In Aphor. comm. 356, 6–13). Сам Гиппократ неоднократно говорил о важности для успеха лечения учитывать условия окружающей среды. Этой теме посвящен его трактат «О воздухах, водах и местностях»⁵, а третий отдел «Афоризмов» содержит сводку болезней, возникающих в связи со сменой времен года и переменной погоды.

Принимая во внимание эти уточнения, содержание высказывания Гиппократ можно изложить следующим образом (курсивом отмечаем добавления в текст): жизнь *человеческая* коротка, искусство *врачевания* длинно, благоприятный момент для *успешного* лечения болезни краток, *чувственный* опыт обманчив, так что *правильное* суждение разума, основанное на *опыте* дается трудно. Поэтому не только сам *врач* должен делать все необходимое, но *все* необходимое должен делать и больной, и все окружающие лица, и внешние обстоятельства должны *способствовать* лечению.

На данном этапе чтения наша попытка «вписать» в текст Гиппократ слова, привносящие определенную установку толкования, сродни известному древним комментаторам упражнению в пересказе краткого и оттого неясного оригинала более пространном и понятным образом. Мнение о том, что текст Гиппократ труден и требует разъяснений, сложилось рано, приблизительно в то же время, когда появился сам сборник и первые комментарии к отдельным его произведениям. Во всяком случае, когда Гален в свое время затрагивал хронически острый вопрос о критериях аутентичности сочинений Гиппократ, он упоминал отмеченную прежними поколениями ученых сжатость и краткость слога как особенность сочинений отца

⁵ В трактате «О воздухах, водах и местностях» говорится, что приезжий врач для успеха лечения должен изучить географию населенного пункта (расположение города по отношению к розе ветров, восходу светил, источникам вод и т. п.), экологию (качество питьевой воды и т. п.), климат и метеорологические явления согласно временам года, и т. п. (см.: *Гиппократ*. Избр. кн. С. 278–306).

медицины⁶. Любопытно, что за сто лет до Галена один эллинистический филолог, автор трактата «О стиле», изданного под именем Деметрия Фалерского⁷, привел афоризм Гиппократов как пример стилистически неудачного построения фразы вследствие злоупотребления колонами (знак пунктуации, приблизительно соответствующий точке с запятой), что сделало слог досадно «сухим» (*ξηρὰ*):

«Вследствие отсутствия меры непригодны в речи и слишком длинные колоны, и слишком короткие, ибо в последнем случае получается так называемый “сухой” слог. Вот пример такого слога: “Жизнь коротка; искусство длинно; удобный момент мимолетен”. Речь здесь кажется как бы разрубленной, искромсанной на куски и производит досадное впечатление, так как все части ее очень кратки» (*De elocut.* 4, 7–10)⁸.

Чтобы лучше понять смысл «сухо» сказанного Гиппократом, обратимся к истории толкования его слов. В каком ключе разъясняли этот афоризм в античности? Что тогда казалось ясным, а что неясным, что спорным, а что общепринятым? При этом нас будут интересовать все возможные интерпретации слов о «краткости жизни».

2. Комментаторы «Афоризмов» Гиппократов: Гален и Феофил Протоспафарий

На книгу «Афоризмов» был написан не один десяток комментариев. Известно, что ее комментировали Аполлоний из Кития, Зевксид, Гераклид Тарентский, Соран, Руф Эфесский, Сабин, Асклепий, Юлиан из Александрии и др. Учитель Галена Пелопс составил комментарий и перевел «Афоризмы» на латынь. Венцом медико-экзегетической традиции стали комментарии Галена, и только благодаря упоминаниям в его сочинениях мы знаем нечто содержательное о трудах его предшественников.

Гиппократов продолжали комментировать, разумеется, и после Галена, но из комментариев на «Афоризмы» сохранился только византийский комментарий, носящий титульное авторство Феофила Протоспафария, на самом деле представляющий собой компиляцию произведений трех разных авторов.

⁶ Гален по своему обыкновению не упускает случая отметить немногословие Гиппократов, об этом он говорит, напр., также в: *De placitis Hippocratis et Platonis* II, 4, 9; *De elementis ex Hippocratis*, 483, 7; 501, 8; 507, 4. И современная оценка аутентичности сохранила признание темноты и лаконичности немногих подлинных сочинений Гиппократов. Так, Э.Литтре в предисловии к сочинению «О благоприличном поведении» писал: «Оно начинается длинным куском, трудность которого приводит в совершенное отчаяние. Кроме неточности и неисправности текста, на который наши рукописи проливают мало света, последовательность идей сама по себе темна и, по крайней мере для нас, бессвязна» (*Oeuvres complètes d'Hippocrate* / Trad. par *E.Littré*. 1839–1861. Vol. IX. P. 222, пер. В.И.Руднева).

⁷ Перипатетик Деметрий Фалерский (III в. до н. э.) не мог быть автором этого сочинения, датируемого рубежом I в. до н. э. – I в. н. э. Текст Псевдо-Деметрия см.: *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus* / Ed. *L.Radermacher*. Leipzig, 1901 (repr. Stuttgart, 1967). P. 3–62.

⁸ Перевод Н.А.Старостиной и О.В.Смыки (с изменениями) цит. по кн.: *Античные риторики* / Под ред. *А.А.Тахо-Годи*. М., 1978. Из текста Псевдо-Деметрия следует, что в древних рукописях афоризм был поделен на части колонами, а не запятыми.

Гален из Пергама

Знаменитый римский врач и философ Гален (II в. н. э.) составил подробные комментарии ко всем основным сочинениям Гиппократовского корпуса. Из них, как водится с античными текстами, до нас дошла лишь часть, но семь книг комментариев к «Афоризмам» сохранились полностью. Комментарий Галена построен традиционно: цитируется фрагмент, к нему пишется пространственный комментарий, во много раз превосходящий объем комментируемого текста, при этом комментатор затрагивает разнообразные экзегетические и герменевтические вопросы от проблем авторства, сохранности текста, прочтения тех или иных букв и слов, до разъяснения смысла неясных выражений и оценки высказанных ранее точек зрения. Прежде всего, отметим, что Гален справедливо понимает слова о краткости жизни в связи со словами о долготе искусства. Это немаловажно, поскольку позднейшие расхожие интерпретации афоризма, делая его смысл максимально широким, иной раз утрачивали исходную связь слов в предложении.

Гален. Комментарий к «Афоризмам» Гиппократ: «В том, что это высказывание, – представляет ли оно один афоризм или два, – является введением ко всему сочинению, согласны почти все комментаторы. Что же Гиппократ хотел сказать своим введением, в чем здесь затруднение? Мы скорее поймем это, если сначала рассмотрим по отдельности все части, составляющие это высказывание. Всем комментаторам этой книги ясно, что он говорит о *краткости жизни* в сопоставлении ее с искусством. Искусство же он потому, на мой взгляд, считает *длинным*, что *удобный момент* – вещь наиболее скоротечная для всего, что связано с деятельностью, направленной на отдельные части, и на этом основании трудноуловима, так что медицинское искусство требует долгой практики, дабы научиться распознавать этот удобный момент. У искусства есть два орудия нахождения истины: во-первых, опыт, который ненадежен, и, во-вторых, суждение разума, которое дается нелегко и едва ли не труднее всего. А удобный момент назван *скоротечным* по причине текучести материи, с которой имеет дело медицина. В самом деле, наше тело подвержено переменам, причем легко изменяется не только от внешних причин, но и от внутренних. Опыт же ненадежен в силу указанной особенности материи, ведь лечение не всегда осуществимо из-за телесной изменчивости, оно еще связано и со скоротечностью удобного момента» (XVII.b, 346,1–347,3 Kühn)⁹.

«Но почему все-таки он в начале книги написал, что жизнь коротка относительно величины искусства? Это его изначальный тезис. Некоторые толкуют в том смысле, что он хотел побудить тех, кто овладевает этим искусством к достойному продолжению своих занятий, другие – что он хотел отвратить от искусства, третьи – что он сказал это не поощрения или предостережения ради, но ради некоего испытания и распознавания, кто из начавших занятия искусством медицины достоин его, а кто нет» (Ibid., 348, 7–16).

Слова о краткости человеческой жизни в сравнении с продолжительностью искусства могут допускать двоякую интерпретацию: возможно, Гиппократ говорит о краткости жизни врача, возможно – о краткости жизни пациента. Первое толкование оказалось единственно распространенным. О возможности второго не следует забывать, как не следует забывать о подчеркнутом внимании к роли пациента в процессе лечения, характерном для Гиппократовской медицины. По Гиппократу, у медицины три «начала»: бо-

⁹ In Hippocratis aphorismos commentarii vii / Ed. C.G.Kühn // Claudii Galeni opera omnia. Vol. XVII.b. Leipzig, 1829 (repr. Hildesheim, 1965).

лезнь, больной и врач, причем не врач, а больной борется с болезнью – при помощи врача. Внимание к больному на самом деле подчеркивает роль *природы*, способность организма больного сопротивляться болезни (а врач, как знаток *искусства*, следует природе в излечении). Итак, если Гиппократ в первом афоризме суммировал свой опыт занятий медициной, то жизнь пациента могла бы входить в значимое поле нашего чтения. Это пока не аргумент, это лишь гипотеза. Основным аргументом в пользу указанного понимания слов «краткость жизни» будет интерпретация второй части афоризма, где Гиппократом вводится идея сотрудничества пациента и врача.

Итак, Гален принимает толкование, согласно которому отец медицины имеет в виду краткость жизни врача. Так полагали и многие – если не сказать все – его предшественники: в самом деле, таково должно было быть мнение и тех, кто считал эти слова *побуждающими* к продолжению занятиями медициной (раз жизнь коротка – не следует терять время даром), и те, кто считал их предостерегающими и *отвращающими* от занятий медициной (какой смысл ею всерьез заниматься, если не хватит жизни выучить), и те, кто считал их *испытывающими* (что-то вроде: быть или не быть врачом – вот в чем вопрос).

Феофил Протоспафарий

О личности Феофила Протоспафария (жил, вероятно, в IX в.), под именем которого издан второй сохранившийся комментарий на «Афоризмы», никаких сведений нет. В его текст инкорпорированы фрагменты комментариев еще двух авторов – Дамаския и Стефана Афинского¹⁰. Иными словами, Феофил скомпилировал более ранние комментарии, дополнив их своими толкованиями. Мы обратимся к тексту Феофила в поиске его ответа на вопрос о краткости жизни: о чьей жизни говорит Гиппократ?

Из византийского комментария следует, что его автор был солидарен с Галеном в понимании краткости жизни в смысле краткости жизни врача. Размышляя, почему искусство названо Гиппократом «длинным», он пишет:

«Итак, *искусство длинно*, ибо долго его искать, долго учиться, долго совершенствоваться в его частях. В самом деле, как может один человек и отыскать все, и выучить, и достичь совершенства? И свидетель тому сам Гиппократ, сказавший, что обучение медицинскому искусству весьма долго, и я не достиг его предела, хоть и состарился» (Comm. In Hippocratis aphor. 247,7–12 Dietz)¹¹

Где у Гиппократа сказано, что он состарился, не достигнув вершин мастерства, установить сегодня затруднительно, – видимо, это произведение не сохранилось, если оно было. Возможно, однако, что мы имеем дело с отголо-

¹⁰ Дамаский (462–538), неоплатоник Афинской школы, в данном случае упомянут как автор неверно атрибутированного ему медицинского комментария. Стефана Афинского, согласно современной точке зрения, следует отождествить с философом-неоплатоником, астрологом и математиком Стефаном Александрийским (ок. 550 – ок. 622). Следовательно, его ныне утраченный комментарий на «Афоризмы» был составлен не позднее первой четверти VII в. н. э. См.: Papathanassiou M.K. Stephanus of Alexandria // Dictionary of Scientific Biographies. Vol. 13; Wolska-Conus W. Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie // Revue des études byzantines 47. 1989. P. 5–89; Eadem. Stéphanos d'Athènes (Stéphanos d'Alexandrie) et Théophile le Protospathaire, commentateurs des Aphorismes d'Hippocrate sont-ils indépendants l'un de l'autre? // Ibid. 52. 1994. P. 5–68.

¹¹ Theophilus Protospatharius, Damascius et Stephanus. Commentarii in Hippocratis aphorismos / Ed. F.R.Dietz // Scolia in Hippocratis et Galenum. Vol. 2. Königsberg, 1834 (repr. Amsterdam. 1966).

ском старинной традиции считать «Афоризмы» книгой, написанной Гиппократом в старости¹². В самом деле, автор книги обращается с немногословными афоризмами к коллегам-врачам с высоты богатого профессионального опыта, описывая разнообразные случаи болезней. Как бы то ни было, представление о том, что искусству медицины нужно учиться долго и учение это трудно, не раз обсуждалось классиками медицины и философии.

3. *Ars longa*: Гален, Платон и Гиппократ

В комментарии Галена слова о *долгом пути* искусства толкуются в том духе, что искусству нужно долго учиться, оно трудно для усвоения, и эти трудности возникают в связи, по меньшей мере, с двумя обстоятельствами: 1) медицина наука – эмпирическая и 2) применение ее ситуативно.

1) Медицина не сводится только к теоретическим познаниям (которыми можно было бы овладеть побыстрее), она требует практических навыков, накопления профессионального опыта, а его невозможно приобрести быстро, но только с годами. Сам по себе этот конкретный характер медицинского знания проясняет, почему в классический век античной философии медицину охотнее именовали искусством, а не наукой. Все, что неразрывно связано с чувственным опытом восприятия, конкретным пониманием состояния *вот этого* человека, а не человека *вообще*, и тем более навыками ручного труда (собственно, «хирургия», *χειρουργία*, буквально значит «ручная работа», «рукоделие»), – все это в тот период формирования базового языка европейской науки и философии оставляло медицину в ранге искусства – благородного, жизненно важного, но все же искусства, т. е. конкретно-эмпирического знания. Не будем забывать, что формирование медицинской теории на протяжении V – начала IV вв. до н. э., в частности, в сочинениях Косской школы, шло в русле противопоставления медицины и отвлеченной «философии», под которой авторы-медики разумели известные тогда теории представителей ранней натурфилософской (досократической) мысли, бравшихся не только рассуждать на медицинские темы, но и заниматься целительством, как Эмпедокл. Отвлеченная философия о предметах «небесных или лежащих под землею» была в их глазах сомнительным занятием, требующим принятия гипотез, проверить которые опытным путем не представлялось возможным и в которых медицина к тому же несколько не нуждалась (об этом: [*Hippocr.*] *De princ. med.* 1–2).

2) В комментарии к словам про *долгий путь* искусства Гален также рассуждает о трудности овладения ремеслом врачевания в связи с краткостью удобного момента (*kairos*) и подчеркивает, как нелегко даже опытному врачу не пропустить этот мимолетный удобный момент, от которого зависит успех лечения. Это не более чем продолжение мысли об эмпирическом характере медицины, но с усилением акцента на существенную зависимость успеха лечения от постоянной изменчивости предмета (болезни и больного тела).

Эти идеи были заявлены самим Гиппократом, слова которого толкует Гален. Гиппократ говорил об опытном характере медицинского знания, предупреждал о скоротечности удобного момента для лечения и сложности его установления – все это обозначено «кратко» в первом афоризме, а конкретный профессиональный разговор о трудностях подобного рода составляет

¹² Cp. Introduction // *Hippocrates / With an English translation by W.H.S.Jones. Vol. IV. L.; Camb. (Mass.), 1959. P. xxxiv. С этим связана признанная датировка произведения первой четвертью IV в. до н. э., поскольку умер Гиппократ в 377 до н. э.*

содержание целых трактатов. Но Гиппократ ввел еще один мотив в понимание слов об *ars longa*, сказав, что медицине следует обучаться *с детских лет* и не оставлять учение всю жизнь.

Гиппократ. Закон, 2: «Тому, кто захочет приобрести себе действительное познание медицины, необходимо иметь: природные задатки, обучение, удобное место, *наставление с детства*, трудолюбие и время... Сюда же необходимо еще присоединить *многолетнее прилежание*, чтобы учение, укоренившись прочно и глубоко, приносило зрелые плоды».

Скорее всего, «Закон» был написан не Гиппократом, но ритором из медицинских кругов – «иатрософистом». Однако тема обучения с детства, без сомнения, близка Гиппократу. Так должен был учиться он сам, так в большинстве случаев учились все врачи, поскольку древнегреческая медицина представляла собой закрытую для профанов профессию, передаваемую преимущественно внутри семьи: от отца к сыну и внуку, от тестя зятю и т. п. Если человек волею судьбы приходил обучаться врачеванию со стороны, он становился членом семьи учителя, о чем и сказано в начале «Клятвы» Гиппократа: (клянусь) «считать научившего меня врачебному искусству наравне с моими родителями, делиться с ним своими недостатками и в случае надобности помогать ему в его нуждах; его потомство считать своими братьями, и это искусство, если они захотят его изучать, преподавать им безвозмездно и без всякого договора» (*Jusjurandum*, 4–8). Сам Гиппократ считался в 18 колене потомком бога медицины Асклепия, из чего следует, что все его предки были врачами. Автор «Наставлений», сочинения из Гиппократовского сборника, упрекает бывших «поздних студентов» в невежестве и непрофессионализме и выдвигает требование вовсе запретить позднее обучение (*ὀψιμαθίη*) в медицине: «Нужно приветствовать такой порядок, при котором не имеет места позднее обучение» (гл. 13).

На тему раннего профессионального образования известны высказывания не только врачей. Платон в «Государстве» пишет о том, что медицину следует начинать изучать с детства.

Платон. Государство III, 408e: «Искуснейшими врачами стали бы те, кто, начиная с малолетства (*ἐκ παιδων ἀρξάμενοι*), кроме изучения своей науки (*τέχνην*) имел бы дело по возможности с большим числом совсем безнадежных больных, да и сам перенес бы всякие болезни и от природы был бы не слишком здоровым» (пер. А.Н.Егунова).

Странное, на первый взгляд, пожелание переболеть всякими болезнями, быть не слишком здоровым и пораньше практиковать со сложными больными (у Платона – «телами»), философ обосновывает вовсе не тем, что врач, переболевши, приобретет таким путем собственный иммунитет, т. е. укрепит свое *тело*, но тем, что благодаря этому он подготовит свою *душу*, которая и будет лечить больные тела, умея сострадать больным. Понять чужую боль, согласно этой мысли, можно только испытав свою.

Итак, и Платон и Гиппократ согласно говорят о том, что медицине следует обучаться с детства, чтобы стать более искусным врачом. Тем самым более наглядно становится сопоставление длительности обучения с длительностью самой жизни. Гален подчеркивает вслед за Гиппократом, что только благодаря трудолюбию можно за короткий срок жизни как бы «вместить» больше искусства. Искусство длинно, потому что учиться ему нужно долго и

начинать с детских лет, чтобы стать более опытным. Заметим, индивидуальный опыт никогда не может быть полон, ибо болезней бесчисленное множество, и очевидно, больше, чем на свете живет людей.

4. Чья жизнь коротка – врача или пациента?

Однако вернемся к полному тексту афоризма Гиппократ, полагая, что его текст включал и вторую часть (со слов «поэтому не только сам врач...»), и вспомним обозначенное выше толкование о краткости жизни пациента. В самом деле, вторая часть содержит вывод о том, что не только врач должен делать все необходимое, но и пациент. А что должен и может сделать пациент? Вероятно, он должен верно свидетельствовать о своем заболевании. Врач помимо жалоб больного может судить лишь по ограниченному количеству признаков – если болезнь не имеет видимых на теле проявлений. В гиппократовской медицине основу диагноза составляли наблюдения за температурой, пульсом, голосом и дыханием, а также внешним видом кожных покровов, цветом и консистенцией крови и мочи. А далее, как говорится, «то, что ускользает от зрения глаз, постигается умственным зрением»¹³. Но тут возникает вопрос: следует ли пациенту стараться помогать врачу, потому что жизнь врача коротка для овладения его (врача) искусством? Или все-таки потому, что сам больной хочет выздороветь и не хочет свою жизнь сделать короче?

Вторая часть афоризма ставит под вопрос традиционное толкование *vita brevis*, согласно которому получается, что Гиппократ сетует: врач в силу краткости своей жизни не в состоянии овладеть своим искусством, значит, ему должны все помогать: 1) пациент, 2) окружающие люди (помощники? слуги? родные пациента? друзья?), 3) внешние обстоятельства (время года? климат? время суток?) и т. п. – иначе врач, будучи сам смертен, не успеет вылечить. Однако, как представляется, в данном контексте под угрозой находится жизнь не врача, а больного, и именно жизнь больного может оказаться коротка: пока врач думает, как лучше лечить, пациент может скончаться – *vita brevis*.

В первом варианте толкования краткость жизни врача тождественна краткости жизни человека. Но эта мысль, по меньшей мере, не нова для конца V в. до н. э. и в устах Гиппократ звучит тривиально. Речь должна идти о краткости сопоставимой, вернее, меньшей, чем природная краткость человеческого века. Разумно предположить, что это краткость жизни *больного* человека. Поэтому склоняемся ко второму толкованию: в афоризме Гиппократ имеется в виду **краткость жизни пациента**, поэтому он сам и должен по мере сил помогать врачу.

Ars brevis, vita longa: из полемики Галена с методистами

Рассуждение об известных в античности толкованиях слов *ars longa* из первого афоризма Гиппократ будет неполным, если мы оставим без внимания один фрагмент из трактата Галена «О школах, для начинающих». Гален критикует коллег из методической школы¹⁴ и приводит с их слов любопыт-

¹³ [Гиппократ]. Об искусстве, гл. 11.

¹⁴ Краткое изложение взглядов представителей школы методистов см.: *Hankinson R.J. Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford. 2001 (ch. IX, § 3: Methodism), более подробно: *Nutton V. Ancient Medicine*. N. Y., 2004. P. 187сл. (§ 13: The Rise of Methodism). Методическая школа, которую во времена Галена возглавлял врач Фессал, возникла в I в. н. э., т. е. гораздо позднее школ, с которыми она полемизировала – рационалистической и эмпирической медицины.

ную цитату – переиначенный афоризм Гиппократ. Сама по себе эта игра слов показывает исключительную популярность профессионального афоризма, но также позволяет предположить, что мысль о краткости жизни пациента в связи с толкованием первого афоризма могла иметь распространение в античные времена в самой среде медиков. Итак, у Галена читаем:

«И этим методическая школа принесла великое благо, и оттого ее представители ужасно гордятся и считают себя достойными восхищения, а сказавшего “жизнь коротка, искусство долго” – порицания. Все наоборот: искусство кратко, а жизнь длинна! Ибо отказ от всех ложных предположений будет только на пользу искусству, и если принимать во внимание одни только «общие черты», оно уже не будет ни длинным, ни трудным, а легким и ясным, и его вполне можно было бы изучить месяцев за шесть» (*De sectis ad eos qui introducuntur*, vol. 1, p. 82, 14–83,6 Kühn).

Цитата «наоборот» из Гиппократ взята Галеном, вероятно, из комментария на «Афоризмы» врача-методиста Юлиана из Александрии, современника Галена¹⁵. Получается, если сокращается время обучения медицине, можно сказать, переделав известное изречение: *искусство коротко, а жизнь длинна* (*αὐτὴν μὲν βραχεῖαν εἶναι, τὸν δὲ βίον μακρόν*). Однако после перестановки мы все же должны сохранить принадлежность жизни и искусства тем же субъектам, иначе цитирование будет напрасным. Жизнь «длинна» должна быть у того же, у кого она «коротка» в афоризме Гиппократ. Если имеется в виду жизнь врача, то у методистов выходит не слишком складно: в результате сокращения времени ученья мы получаем не что иное, как удлинение жизни самого врача, да и то лишь по сравнению со сроком его учения. Речь вовсе не идет о том, что врач кого-то лечит, речь идет только о том, что врач учится. Но если речь идет о жизни пациента, то шутка методистов оказывается более осмысленной: *искусство кратко*, т. е. врач становится знатоком быстрее, и благодаря этому *жизнь длинна* – жизнь пациента, которого быстрее вылечили. Правда, на взгляд Галена, в теориях методистов по модернизации процесса обучения вообще немного смысла, так что если бы те неудачно переиначили сентенцию Гиппократ, он бы особенно не возражал.

Итак, толкование *ars longa* во всех вариантах его цитирования единообразно: длительность искусства связана с объемом знаний, который обязан усвоить тот, кто этим искусством овладевает.

Гиппократ о краткости жизни пациентов

Нашла ли свое отражение в сочинениях Гиппократовского корпуса тема краткости жизни пациента или краткости жизни врача? Насколько часто эти темы становились предметом обсуждения? В самом деле, первый афоризм по самому своему месту в композиции сочинения не должен быть загадкой и нуждаться в новаторских разъяснениях, нет, его смысл должен соответствовать тому, что Гиппократом уже было сказано ранее.

Оказывается, о краткости жизни врача говорится едва ли не в одном этом афоризме, если принять традиционное его толкование, зато свидетельствами краткости жизни пациента переполнены страницы разных трактатов. Конечно, в этом не может быть ничего удивительного, ведь медицина имеет дело со смертельными болезнями, и этот опыт также должен был быть зафиксирован.

¹⁵ О существовании комментария Юлиана на «Афоризмы» в 48 книгах известно благодаря сообщению самого Галена, который написал против Юлиана трактат с опровержением его возражений на Гиппократ (*Adversus ea quae a Juliano in Hippocratis aphorismos enuntiata sunt libellus*; о комментарии в 48 книгах см.: *Adv. Juliano*, vol. 18, p. 248, 6 Kühn).

Весьма показательны с этой точки зрения «Эпидемии», где содержатся истории болезней десятков пациентов. Воображение читателей, и не только современных, всегда поражало большое количество летальных исходов, педантично описанных на страницах этого сочинения. Врач Асклепиад в I в. до н. э. иронически назвал «Эпидемии» «размышлением о смерти». Для иллюстрации приведем полностью одну запись из третьей книги сборника:

Гиппократ. Эпидемии III, 3: «В Лариссе лысый человек внезапно почувствовал боль в правом бедре; никакое из прописанных ему лекарств не помогало; 1-й день: острая лихорадка характера жгучей; держал себя спокойно; боли продолжались. На 2-й день боли хотя уменьшились, но лихорадка усилилась; у больного было тягостное состояние; он не спал; холодные конечности; выделил в большом количестве мочу, которая не была хороша. На 3-й день боль бедра прекратилась, но появилось расстройство рассудка, волнение и большое беспокойство. На 4-й день около середины дня он умер. Острая болезнь» (пер. В.И.Руднева).

Семь книг «Эпидемий» – коллективный труд нескольких авторов, вероятно, продолжающий врачебные записки Гиппократ. По замечанию немецкого ученого В.Йегера, это произведение само по себе является наглядным подтверждением знаменитого изречения «жизнь коротка, а искусство долго». Видимо, он имел в виду, что отдельные представители профессии передают свой опыт коллегам следующих поколений, расширяя тем самым возможный индивидуальный опыт. На наш взгляд, страницы, подобные цитированной выше, оставляют возможность и для других толкований первых слов афоризма. Они показывают, что краткость болезни пациента буквально не позволила врачу применить свое искусство, оставив ему только функцию наблюдателя.

В сочинении «Прогностика», традиционно приписываемом самому Гиппократу, факты краткости жизни (смертности) пациента не просто зафиксированы во врачебной записи, но и поставлены в контекст, задаваемый первым афоризмом: краткость жизни пациента как следствие бессилия врача и его искусства, обусловленное недостатком времени на лечение. В начале «Прогностики» Гиппократ со знанием дела замечает, что «всех болящих сделать здоровыми, увы, невозможно», и далее пишет:

«Но так как люди умирают одни прежде, чем пригласят врача, по причине силы болезни, а другие вскоре после приглашения – одни проживши один день, другие несколько дольше, – прежде чем врач благодаря своему искусству мог бы воспротивиться каждой болезни, то должно врачу узнать природу таких страданий, именно, насколько они свыше телесных сил» (Prognostikon 1, 10–15).

Как представляется, это рассуждение дает основание признать толкование *vita brevis* в смысле краткости жизни пациента не просто возможным, а тем, которое сам Гиппократ мог иметь в виду.

А ведь, казалось бы, можно было сказать и о краткости жизни врача в связи с обсуждением длительности процесса лечения, – например, в описании случаев заражения врача от больного, и трудно допустить, что такие случаи бывали редки. Но эти случаи по каким-то причинам представлялись недостойными упоминания и, насколько можно судить, не были тематизированы в Гиппократовском корпусе.

5. Искусство общения врача с пациентом

Во второй части афоризма Гиппократ приводит к мысли о сотрудничестве врача и пациента. Можно заметить, что не пациент, помощники и «воздух и вода» должны врачу способствовать, а скорее сам врач должен быть способен направить все это на пользу дела. Что касается помощников (примем традиционное толкование, согласно которому «окружающие» – это ученики и помощники врача), то не будем проблематизировать этот сюжет, оставим все наставления и пожелания врача своим собственным помощникам за закрытыми дверями в рамках сугубо профессионального разговора. Каким образом врачу использовать все привходящие «внешние обстоятельства» от направления ветров и качества воды до причин беспокойного сна больного, – это вопрос его личной профессиональной компетентности. Но как и почему больной должен способствовать врачу, или как врач должен быть способен добиться необходимой ему доли участия от пациента, – это тема, которую не обошли вниманием наши древние комментаторы, а главное, об этом высказались и сам Гиппократ, и едва ли не больше Гиппократа – Платон.

«Не только врач должен делать все необходимое»

Прежде чем мы обратимся к обсуждению слов «не только сам врач должен делать все необходимое», поставим вопрос: а что же, на взгляд Гиппократа и комментаторов «Афоризмов», должен делать *врач*? Чтение византийского «комментария Протоспафария» обнаруживает, что в античной экзегетической традиции по этому поводу обсуждались неожиданные темы, – если ожидать, например, что прозвучат слова о внимании и усердии врача, поиске им причин болезни и т. п. Но нет. Комментаторы считали это место поводом вспомнить о порядочности и репутации врача, его облике, правилах посещения больного, т. е. о нормах врачебной этики и этикета. Так, в комментарии Стефана Афинского читаем:

Слова «*делать все необходимое*» нуждаются в разъяснении. Следует сказать, что же должен делать врач, вызванный к больному. От него требуется, как об этом сказано в шестой книге «Эпидемий», много всего. Во-первых, он должен быть человеком безупречной репутации, а ногти у него должны быть не слишком отросшими, впрочем, это не относится к хирургам. Последним ногти нужны для проведения хирургических операций, чтобы пользоваться ими по обычаю для удержания плоти. Врачу же общей практики не следует отращивать ногти прежде всего потому что в них скапливается грязь, что мерзко. Далее, что касается одежды, то одежда не должна быть маркой, но и не изысканной, так что лучше облачиться в шелковую. Врач не должен быть дерзок, своенравен и напорист, ибо это признаки заносчивости, но он не должен быть также подавлен и угрюм, ибо это говорит о нерешительности. Все это врачу следует в себе воспитывать больше поскольку он человек, а не поскольку он врач.

Врачу следует знать, когда нужно войти к больному бодро, с голосом и словами оптимистическими, а когда – в молчании, тихо и сдержанно. И подходя к больному, ему следует даже шаги делать не одинаковым образом – но сообразно характеру заболевания. Врач должен приходить для осмотра больного не без веского повода, ибо нехорошо немощного человека заставлять лишний раз подниматься, поворачивать его и осматривать, но к больному должно спешить ради постановки диагноза и лечения заболевания. И слишком часто приходить тоже не подобает, дабы не прослыть надоедливым. Ты должен быть подобен тирану по отношению к болезням и не изменять своему ремеслу, не взирая ни на лица, ни на плату. А кроме того, следу-

ет разыскивать способы действия и природу всех причин болезни, особенно непосредственно ей предшествующих. Вот что значат слова – «*делать все необходимое*» (Comm. In Hippocratis aphor. 251, 23–252, 20 Dietz).

Этот фрагмент из позднего комментария, не лишенный для современного читателя доли занимательности, построен на компиляции из Гиппократовых сочинений, посвященных поведению врача («О врачах», «О благоприличии», «Наставления» и др.), где специально говорится о необходимости для врача соблюдать правила гигиены, стричь ногти, одеваться в удобные одежды, «избегать щегольства головными повязками для приобретения себе авторитета», пользоваться благовониями и т. п. приятные для пациента правила профессионального поведения.

Тем самым тема участия пациента, который в свою очередь «должен делать все необходимое», приобретает дополнительное измерение, ведь участие в собственном исцелении означает выход за пределы только потребления платных услуг, из сферы естественно-эгоистической в сферу человеческих взаимоотношений. Безусловно, названных условий недостаточно, чтобы организовать полезный для дела контакт с пациентом. Врачу мало пользоваться благовониями и эмоционально не раздражать его, с ним нужно разговаривать, а зачастую и уговаривать, ведь почти все процедуры древней медицины были связаны с болезненными или неприятными ощущениями, вдобавок к страданиям от самой болезни. Этот элемент профессии – риторика увещевания, заслужил специальное внимание Платона в его главных политических проектах – «Государстве» и «Законах».

Но прежде, чем обратиться к Платону, заглянем в старинные комментарии на Гиппократ, – что же, на взгляд их авторов, должен делать *пациент*, к которому пришел вызывающий доверие врач.

По мнению Дамаския, чьим именем подписаны фрагменты комментария Феофила Протоспафария, больному «нельзя ни сердиться, ни унывать, ни принимать удовольствия ради ничего, что может усугубить болезнь, а также пренебрегать врачебными средствами защиты и тому подобным». Сам Протоспафарий лаконично пишет: больной «должен слушаться».

Что касается Дамаския, его комментарий в большой степени основан на сочинении «О благоприличном поведении» из Гиппократовского сборника, автор которого говорит помимо прочего о том, каких подвохов следует ожидать врачу от пациента. В основном речь идет о естественных попытках последнего избежать болезненных и неприятных ощущений.

[Гиппократ]. О благоприличном поведении, 14: «Должно также следить, чтобы больные не допускали ошибок, из-за которых многие часто обманываются относительно приема прописанных средств: и когда они не принимали противного на вкус питья, или неприятного лекарства, или других процедур, то умирали. Но они, конечно, не признавали содеянного, и виноват оказывался врач» (пер. В.И.Руднева).

В Афинах были приняты законы, согласно которым врач, не достойно, лишь по видимости и с целью наживы выполняющий врачебные действия, подвергался гражданской *адоксии*, осуждению в бесчестии. Такой врач в городе, конечно, не мог дальше продолжать свою практику. В любом случае, проследить за больным, чтобы тот выполнял указания и принимал прописанные лекарственные средства, для врача было важнее, чем поначалу можно себе представить.

Автор трактата «Об искусстве» посвящает седьмую главу своего сочинения энергичным оправданиям врачей от обвинений в неправильном лечении, по-видимому, имея в виду как раз случаи судебных тяжб. Вину за смерть пациентов врач склонен возложить на самих пациентов, которые «не делают всего того, что предписывается врачами». Он восклицает: как будто причина не может быть в «невоздержности умирающих», а не во врачебных ошибках! Как будто врачам свойственно предписывать то, чего не следует, а больным не свойственно нарушать предписаний врача!

Итак, врач должен быть готов к работе с пациентом, а пациент должен быть готов слушаться. Врач должен приготовить и дать лекарство, а пациент должен его принимать. Можно ли представить, что какой-либо взрослый человек не будет слушаться и отказываться от лечения? Больной, который врача не слушается, – тема для медицины не новая. Но если авторы-врачи могли предусмотреть противодействие больного из-за страха боли, ощущений неприятного и разного рода заблуждений, связанных с незнанием пациентом причин болезней, действий лекарств и прочих обстоятельств, то Платон посмотрел на проблему с иной точки зрения.

Гражданин пациент: причины отказа от лечения

В «Государстве» и «Законах» Платон посвятил общению врача и пациента несколько небезынересных для истории медицинской деонтологии страниц. Конечно, пациент должен помогать врачу для собственного же блага, – если только он желает лечиться. Если он лечиться дальше не желает, то и помогать врачу не будет. Очевидно, для этого должны быть причины. Возможно, у него кончились деньги, но возможно, он видит свое благо в чем-то другом и существует некая более сильная мотивация, чем желание быть здоровым. Не исключено, что пациент окажется философом-платоником и будет мотивирован представлением о смысле жизни и своем предназначении. Платон в «Государстве» пишет: «Каждому... назначено какое-либо дело в обществе и он его обязан выполнять, а не заниматься всю жизнь праздным лечением своих болезней». Под «праздным лечением болезней» имеется в виду в основном забота о затянувшихся хронических заболеваниях, с которыми можно протянуть до старости и до старости же лечиться. В качестве образца поведения гражданина правильного государства у Платона приведен некий плотник.

Платон. Государство III, 406d: «Плотник, когда заболит, обращается к врачу за лекарством, вызывающим рвоту или слабительное действие, а не то просит сделать ему прижигание или разрез. Если же ему назначат длительное лечение, велят кутать голову и так далее, он сразу же скажет, что ему недосуг хворать, да и ни к чему будет жить, если обращать внимание на болезнь и пренебрегать надлежащей работой. Распростившись с такого рода врачом, он возвращается к своему обычному образу жизни и, если выздоровеет, продолжает заниматься своим делом; если же его тело не способно справиться с болезнью, наступает конец и избавление от хлопот» (пер. А.Н.Егунова).

По учению Платона, душа бессмертна – только в таком контексте можно с должным спокойствием прочитать невозмутимые слова «конец и избавление от хлопот». Человек, исполнив полностью свой долг в этой жизни, получит в следующей удел более прекрасный. Самоотверженность плотника объяснима с точки зрения платонической теории спасения: сознательный гражданин спасает свою бессмертную душу, не очень заботясь о теле. Не по-

нятно лишь, как быть врачу, поскольку он тоже гражданин полиса, тоже не хочет «бесполезной жизни для себя и для окружающих» (III, 408b) и не хочет бросать свою работу, без которой «ему и жить ни к чему» (407a) и едва ли желает погубить свою душу и гражданскую честь, нарушив клятву.

Однако Гиппократ, безусловно, не был сторонником учения о бессмертии души. Приведенный выше сюжет из платоновского произведения показывает, что призыв к пациенту помогать врачу не есть нечто само собой разумеющееся одинаково для всех. В ходе комментирования Гиппократ «с помощью Гиппократ» (т. е. с помощью сказанного в других сочинениях корпуса) в качестве причин уклонения пациента от лечения мы обнаруживали у толкователей в конечном итоге слабость характера пациента, которую сам больной должен как-то преодолевать, а врач – учитывать. Но пациент может отказаться помогать врачу, скажем так, в силу своей добродетели, из соображений гражданского долга, сочтя долг важнее собственной болезни и больше страха смерти почитая страх «никчемной жизни». В качестве идеала – в рамках правильного государственного устройства – этот вариант поведения пациента Платон и обозначает. Но поскольку правильное государство остается идеальным проектом, врачи продолжают убеждать своих пациентов не бросать лечение и благоразумно слушаться советов докторов, а не парадоксов философов.

Платон и Гиппократ о методах врачебного убеждения

Действиям, которые необходимо совершить врачу, врач обучается и поэтому о них знает, а «необходимым действиям», которые должен совершить пациент, его должен обучить, вероятно, сам лечащий врач. Но готовы ли были врачи что-либо объяснять пациенту? Смотря какие врачи и смотря каким пациентам – у Гиппократ и Платона мы находим некоторые соображения на сей счет. Платон в «Законах» придал разговору об искусстве коммуникации врача с больным социологический оттенок и включил его в общефилософское учение о человеке (душе). Платон говорит о двух типах врачей – врачах для свободных и для рабов (последнее – реалия древнегреческой полисной демократии). В первом случае ведется равный диалог между врачом и пациентом, когда врач все объясняет и аргументирует, во втором врач ведет себя «как тиран», ничего не объясняет, а только приказывает¹⁶.

Платон. Законы IX, 857cd: «Неплохо было бы сравнить всех нынешних людей, для которых устанавливаются законы, с рабами, которых лечат такие же рабы. Надо твердо усвоить следующее: если бы какой-нибудь врач из числа тех, что врачуют по опыту, а не на основе знаний, застал свободнорожденного врача в беседе со своим, тоже свободнорожденным, больным, причем этот врач в речах своих приближался бы к философии, затрагивал самый источник болезни и, следовательно, обсуждал природу тел вообще, то врач-раб тотчас же бы расхохотался и обратился бы к другому врачу с такими словами, какие всегда бывают в подобных случаях на языке у большинства таких вот врачей: Ах ты чудак, да ты не лечишь больного, а чуть ли не обучаешь его, словно ему надо не выздороветь, а стать врачом!»

Ничего смешного в лечении и одновременно обучении (*παιδεία*) Платон не находит. Наоборот, он всерьез видит в подобном сотрудничестве единственно правильный путь успешного лечения. «Тираническая» медицина никогда не может быть уверена в успехе своего дела.

¹⁶ Подробнее см.: *Langholf V.* Nachrichten bei Platon über die Kommunikation zwischen Ärzten und Patienten // *Hippokratische Medizin und antike Philosophie* / Hrg. R. Wittern, P. Pellegrin. Hildesheim, 1996. S. 113–142.

Законы IV, 720cd: «Никто из подобных врачей не дает своим пациентам-рабам отчета в их болезни да и от них этого не требует, но каждый из них, точно он все доподлинно знает, с самоуверенностью тирана предписывает те средства, что по опыту кажутся ему пригодными, вслед за чем поднимается и удаляется к другому больному рабу.

Врач же из свободных... исследует начало и природу их болезней, беседует с больным и его друзьями, так что и сам получает кое-какие сведения о тех, кого лечит; вместе с тем, насколько это в его силах, он наставляет больного и предписывает ему лечение не прежде, чем убедит в его пользе. Такой врач путем убеждения делает своего больного все более и более послушным и уж тогда пытается достичь своей цели, то есть вернуть ему здоровье. Так какой же из этих двух врачей применяет лучший способ лечения?»

Итак, послушными пациенты становятся благодаря общению с врачом. Умение лечить и общаться входит в его профессию. И прежде чем ожидать от пациента послушания, врачу необходимо добиться от него согласия на лечение и внушить ему веру в успех лечения. Между увещанием и насилием, свободой и тиранией в отношениях греки неизменно предпочитали свободу.

Гиппократ как основоположник гуманного подхода в медицине говорил не только о необходимости добиться благорасположения пациента, для чего нужно ему рассказать коротко, но правдиво о его состоянии, но и о важности для доктора придерживаться принципов человеколюбия. Ободрение, сочувствие к пациенту – лучшее доказательство того, что врач, как ни долго и трудно его искусство, вполне им овладел.

«Наставления», гл. 9: «Очевидным и великим доказательством существования искусства будет, если кто, устанавливая правильное лечение, не перестанет ободрять больных, чтобы они не слишком волновались духом, стараясь приблизить к себе время выздоровления. Ведь мы руководствуемся всем тем, что нужно для здоровья, и, получая предписания, больной не совершит ошибки. Но сами больные, по причине своего плачевного положения, отчаявшись, заменяют жизнь смертью. Тот же, кому поручена забота о больном, если покажет все открытия искусства, сохраняя природу, а не изменяя ее, устранил горечь настоящего положения или мгновенное недоверие».

В завершение рассуждения нам опять встретилась мысль о краткости жизни пациента, но уже в новой вариации: если врач будет пренебрегать психологическим состоянием пациента, то может потерять пациента по причине самоубийства последнего. Видимо, бывали и такие случаи.

Автор упомянутого нами не раз трактата «Об искусстве», выдвигая претензии своим слушателям и потенциальным пациентам в невоздержности и расслабленности, напоминает, сколь часто они сами бывают причиной усугубления своих страданий.

[Гиппократ]. Об искусстве: «Больные, не понимая ни того, какую болезнью они страдают, ни по какой причине, ни того, что может произойти из настоящего, ни того, что бывает в подобных случаях, получают предписание, но, мучительно страдая в настоящем, страшась будущего, переполненные болью и лишённые питания, ищут скорее того, что может доставить приятное в болезни, чем того, что полезно для здоровья, – не потому, что хотят умереть, а потому, что не в силах выдержать все это».

Что же, риторика обличения вместо риторики увещания на крайний случай тоже должна быть в арсенале доктора.

6. Из истории цитирования первого афоризма Гиппократ

Первый афоризм, вернее, его фрагмент, изменив первоначальный смысл, стал латинской поговоркой, и всех случаев его цитирования невозможно учесть. Интересно было бы обратиться к наиболее ранним цитатам-репликам – у Филона Александрийского, Сенеки и Эроциана, а также наиболее ярким из поздних – у Чосера, Парацельса, Мольера и Гёте, чтобы лучше понять доминирующую линию в рецепции высказывания Гиппократ. Изучение источников показывает, что с довольно ранних времен охотнее цитировали именно краткую формулу *про жизнь и искусство*, хотя бывали и исключения, – но чем короче становился афоризм, ставший чем-то вроде народной мудрости, тем шире становилась его интерпретация.

Сенека. Римский политик и философ-стоик Луций Анней Сенека (сер. I в. н. э.) в начале трактата «О скоротечности жизни» приводит сокращенный афоризм в подтверждение своего начального тезиса: говорят, мол, жизнь человеческая коротка, мы уходим из жизни, «еще не успев к ней как следует подготовиться» (*De brevitate vitae* I, 1); на краткость жизни сетует не только толпа, но и люди поистине выдающиеся, например, великий врач Гиппократ восклицает: «Жизнь коротка, искусство длинно» (*vitam brevem esse, longam artem*)¹⁷. Очевидно, Сенека понимает эту фразу так, что жизнь врача оказывается коротка, чтобы в совершенстве овладеть своим искусством. К данному месту в русском издании имеется примечание от переводчика: «Это значит не то, что великие произведения искусства надолго или навечно переживают своих создателей, но что всякому ремеслу (искусству) надо долго учиться, а жизнь коротка»¹⁸.

Сенека приводит высказывание Гиппократ так, словно в его время оно имело хождение в сокращенном виде. Действительно, так его цитирует не только Сенека, но и современник Сенеки, автор «Лексического словаря к трудам Гиппократ» **Эроциан**, живший в Риме при имп. Нероне. Во введении к своему словарю Эроциан тоже цитирует афоризм Гиппократ, притом с перестановкой частей: «искусство долго, а жизнь коротка» (*μακρὰν μὲν τὴν τέχνην, βραχὺν δὲ τὸν βίον*)¹⁹. Его цитирование обогатило историю экзегезы афоризма новым контекстом: не без изобретательности Эроциан предлагает понимать под «искусством» не просто искусство Гиппократ, медицину, но *свод текстов* Гиппократ; тогда на краткость жизни приходится сетовать тому любителю медицины, который книги Гиппократ должен прочитать. И тут на помощь приходит он, комментатор, составитель словаря трудных выражений, предназначенного быть пособием в нелегком деле чтения Гиппократ.

Сатирик **Лукиан** вспоминает афоризм косского врача в диалоге «Гермотим, или О выборе философии». Устами Гермотима он примеряет истину «Жизнь коротка, а искусство долго» к философии и находит, что это высказывание к ней отлично подходит: философию-то еще сложнее изучать, чем медицину, ее приходится одолевать в долгий срок с «напряжен-

¹⁷ Цитируется по изданию: *Луций Анней Сенека. Философские трактаты* / Пер. и коммент. Т.Ю.Бородай. СПб., 2000.

¹⁸ Там же. С. 40.

¹⁹ *Erotian. Vocum Hippocraticum collectio* 30, 5 Klein. Это первый известный случай перестановки слов в афоризме, в латинском варианте впоследствии подменивший оригинал. В современных словарях крылатых выражений, поисковых системах интернета и сетевых словарных проектах выражение Гиппократ чаще всего дается именно в краткой форме с перестановкой, см., напр., http://en.wikipedia.org/wiki/Ars_longa,_vita_brevis.

ным непрерывным бдением» (1, 16–21). Указанные цитаты сходны в том отношении, что слова Гиппократовы приводятся именно как медицинская мудрость, значение которой позволяет и побуждает расширить ее медицинские границы.

Но всех раньше короткий афоризм привлек **Филон Александрийский** в сочинении «О созерцательной жизни». Филон цитирует его в подкрепление мысли о том, что время человеческой жизни надо расходовать с умом, не расточая впустую: «Стяжание денег и богатства – потеря времени. А время подобает беречь, ведь и по слову Гиппократову: *Жизнь коротка, искусство долго*» (De vita contempl. 16,6–17,1). В таком цитировании излишним оказывается само медицинское искусство, о котором здесь заставляет вспомнить только имя Гиппократово. У Филона ведь речь не идет о том, что стяжание денег и богатства есть медицинский диагноз.

Шли века, и мудрая цитата кочевала из одной книги в другую. Появились ее версии на новоевропейских языках. Как иллюстрацию истины о краткости жизни и долгом пути изучения искусства фрагмент афоризма использует основоположник английской литературы **Джеффри Чосер** (XIV в.) во вступлении к поэме «Птичий парламент»:

Столь мало жить, столь многому учиться;
Столь тяжок опыт, столь приносит бед!

(пер. С.А.Александровского)

Из новых цитат и несколько видоизмененных интерпретаций важно упомянуть толкование афоризма Гиппократово врачом, алхимиком и естествоиспытателем **Парацельсом** (XVI в.), который стал одним из первых ученых, писавших не на латыни, а на немецком. Известно, что Парацельс воевал с авторитетом Галена, якобы исказившего истинный смысл учения Гиппократово. В своем комментарии на «Афоризмы»²⁰ он призывает понять Гиппократово правильно – как философа-космолога, врача и вместе с тем метафизика. Словами «жизнь коротка, искусство долго» Гиппократ, по мнению Парацельса, хотел указать на сложность изучения медицины, ибо для успешного лечения болезней человека (микрокосмоса) следует знать тайны всей природы, устройства всего мироздания (макрокосмоса), для чего необходимо изучить основания астрологии, алхимии, философии и религии.

Мольер. Замечательно полная цитата имеется у Жана Батиста Мольера в пьесе «Летающий доктор», – эта цитата сама по себе демонстрирует, что годы обучения Жана Батиста Поклена в престижном медицинском колледже не прошли для будущего актера и драматурга даром. Один из персонажей пьесы (Адвокат) говорит о медицине как синтетическом искусстве искусств, изучать которое сложнее всех прочих:

«По моему разумению, люди, постигшие какую-либо науку, достойны великой похвалы, особенно те, кто изучил науку медицинскую, и не только вследствие пользы, которую она приносит, но и потому, что она включает в себя и другие науки, что делает совершенствование в ней особенно затруднительным. Об этом прекрасно сказано в первом афоризме Гиппократову: *Vita brevis, ars vero longa, occasio autem praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile*».

²⁰ Подробнее см.: Benzenhöfer U., Trieb M. Zu Theophrast von Hohenheims Auslegungen der «Aphorismen» des Hippokrates // Parerga Paracelsica: Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart / Hrsg. von J. Telle. Stuttgart, 1992. S. 27–37; Brunn L. W. von. Hohenheims Kommentare zu den «Aphorismen» Hippokrates // Acta Paracelsica III. 1946.

Мольер с удовольствием процитировал афоризм Гиппократ полностью и присоединился к традиционной интерпретации *ars longa*: искусство длинно, сложно, на доктора учиться долго, учить нужно много. Медицина как «наука наук» – вероятный отголосок модных идей об универсальной медицине, провозглашенных Парацельсом.

Гёте. Продолжение трактовки *vita brevis* в смысле краткости жизни для овладения искусством мы находим в трагедии Гёте «Фауст». В одной из сцен доктор Фауст говорит, что хочет испытать все счастье и горе, какое только может выпасть человеку, но в ответ слышит от Мефистофеля, что это невозможно:

Doch nur vor einem ist mir bang – Боюсь я за одно, в одном лишь мой протест
Die Zeit ist kurz, die Kunst ist lang. Ars longa, vita brevis est.

(пер. Н.А.Холодковского)

В первой сцене первой части с помощью той же «гиппократовской» цитаты (*Ach Gott! Die Kunst ist lang, Und kurz ist unser Leben*²¹) выражается несколько иная идея: *искусство* понимается как искусство познания, книжная наука – в таком случае все, что может *познать* человек, заведомо превосходит то, что он в действительности способен познать, и всех книг не прочесть. Напротив, в приведенной первой цитате искусство понимается как способность переживать разнообразные впечатления, искусство жизни. Но даже самая длинная человеческая жизнь не способна вместить всю полноту впечатлений – получается, жизнь всегда проходит напрасно. Как видим, о краткости жизни было уместно вспомнить в обоих случаях.

Генри Лонгфелло (1807–1882) в «Псалме жизни» еще более размыкает и сокращает древнее высказывание: «Путь далек, а время мчится, – Не террай в нем ничего...»²² В переводе И.А.Бунина «путь далек» соответствует *art is long* («искусство длинно») у Лонгфелло, а «время мчится», очевидно, – «краткости жизни» у Гиппократ. То есть, в конечном итоге, жизнь коротка – помни о смерти.

На этом образце цитирования с эффектом угасающего эха мы остановим наш рассказ об истории восприятия слов Гиппократ о краткости жизни и длительности искусства. Эта история включает в себя превращение самого понятия *технэ* от значения «медицинское искусство» у Гиппократ к «поэтическому искусству» у Горация (в продолжение ставшего популярным в римской интеллектуальной среде понимания искусства как единственного доступного человеку вида бессмертия) и художественному творчеству вообще, к «искусству жить» у Гёте и Лонгфелло.

Мы видим, что для таких вариаций в толкованиях должны были быть произведены существенные сокращения текста оригинала. Прежде всего, от афоризма была отброшена вторая его часть, известная только из Гиппократ и его комментаторов. Затем постепенно сокращали первую часть, пока цитирование не ограничилось словами «жизнь коротка» или «искусство долго». В этих двух словах медицины не больше, чем философии, а философии – чем литературы.

²¹ «Faust» I, V, 558: Ах, боже мой, наука так пространна, А наша жизнь так коротка!

²² *Art is long, and time is fleeting./ And our hearts, though stout and brave, etc.*

7. Вместо заключения: Гиппократ, Протагор et alii

И в литературе, и в философии реплики максимы «жизнь коротка» многочисленны и не обязательно связаны с медицинской Гиппократовой формулой. О несоизмеримости эфемерной жизни смертных (людей) и бессмертных (богов) писали классические авторы от Гомера до Еврипида. Но мы обратимся к модной философии середины V в. – софистике. Разве софист Протагор (ок. 485–415 до н. э.) еще до Гиппократа не произнес слова, весьма напоминающие начало его первого афоризма? – **«О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет. Ибо многое тому знанию препятствует: и темнота предмета, и жизнь человеческая коротка (καὶ βραχὺς ὧν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου)»** (DK80 B 4). Протагор говорит, что ничего о богах знать не может, даже того, есть сам предмет знания или его нет. То есть он ставит в зависимость возможность познания дел божественных от краткости своей жизни. Гиппократ не может позволить себе подобный скепсис по профессиональным мотивам. Предмет его искусства несомненно существует, в той или иной степени это ясно и врачу, и пациенту, и окружающим. При этом для достижения успеха требуется не только мнение самого врача, но и совместное усилие всех, кто причастен к процессу лечения. Таким образом, мысль о том, что искусство (знание) требует долгого изучения и не хватает жизни, чтобы им овладеть, – раньше прозвучала из уст Протагора, а Гиппократу в этом разговоре оставалось сказать свое слово врача-философа и противопоставить нигилизм софиста позитивную деонтологию.

Случайно или нет, но первые дошедшие цитаты слов Гиппократа «жизнь коротка, путь искусства долог» приходятся на то время, когда в литературе и философии рубежа тысячелетий становятся популярны сентенции о краткости жизни, с разными выводами из начального тезиса. На эту тему высказались Цицерон и Гораций, Сенека, Лукан и Плутарх. Цицерон в трактате «О старости» говорил: «Краток наш век, но он достаточно длинен, чтобы прожить хорошо и достойно» (De senectute XIX, 70); ср.: «Природой нам дана короткая жизнь, но достойно прожитая жизнь в памяти останется навсегда» (Philippica XIV, 32). Автор «Слова утешения к Аполлонию», изданного в корпусе сочинений Плутарха из Херонеи, посвятил свое произведение целиком теме краткости человеческой жизни, в котором приводит много подходящих к случаю высказываний древних в развитие мысли о том, что «даже самая длинная жизнь коротка и подобна точке по сравнению с бесконечностью вечности» (Consolat. ad Apoll. 117E10–11). У племянника Сенеки Лукана в «Фарсалиях» находим свойственный молодости позитив даже в размышлениях о краткости жизни: «Жизнь столь коротка, что некогда думать о смерти» (Pharsalia IV, 478).

Заклучим этот беглый обзор предположением, что обозначенный литературный фон также мог способствовать последующему восприятию афоризма Гиппократа в более широком смысле, чем авторский медицинский.

* * *

На наш взгляд, первые слова афоризма Гиппократа допустимо толковать и в смысле краткости жизни врача, и краткости жизни пациента. Однако второе из толкований не получило до сих пор обсуждения, на что нам хотелось обратить внимание. В конечном итоге, важны выводы. Гален, сторонник

первого толкования *vita brevis*, сделал прекрасный вывод из Гиппократовых слов: раз объем медицинских познаний столь велик, что время его изучения превышает человеческий век, **«лучшее, что врач может сделать – все свои знания оставить в книгах для тех, кто придет после него, разъяснив по возможности четко, быстро и понятно предмет своего наставления»**, и эти записки лучше составить в афористической форме для удобства и быстроты усвоения (In Aphor. 352,14–18). Что и сделал Гиппократ с учениками, написав «Афоризмы», первый из которых стал предметом обсуждения в данной статье.

Post scriptum

Автор посвящает первую публикацию своей статьи в «Философском журнале» доктору Нине Леонидовне Концевой, *humanissimo chirurgo dentario nobis certe amicissimo*.

Москва, январь 2012 г.

ФИЛОСОФИЯ ФРАНЦУЗСКАЯ И ФИЛОСОФИЯ НЕМЕЦКАЯ: ЗАМЕТКИ К ТЕМЕ

Обратиться к этой теме нас заставил доклад Франсуа Везена¹. Везен представил историю новоевропейской философии как франко-германский диалог, прерванный сатирической выходкой Вольтера против лейбницевской философии². По словам французского историка философии, «злая война», которую Вольтер вел против Лейбница, отбросила Францию в ее философском развитии на целых два столетия назад по сравнению с далеко ушедшей за это время Германией. «Непростительная вина Вольтера, – говорит он, – в том, что, присвоив себе титул философа, он постарался отгеснить Лейбница на второй план, выставить его на посмешище и окончательно убрать из французского интеллектуального пейзажа»³. «“Кандид”, – продолжает Везен, – подорвал на целых два века философский диалог между Францией и Германией»⁴. Скромно-буржуазная, приземленная концовка «Кандида»⁵ с гегелевско-хайдеггеровских высот представляется Везену настоящим «историческим и философским бедствием»⁶.

Франсуа Везен – ученик Жана Бофре, известного у нас хайдеггерианца, благодаря которому некоторые французские философы с воодушевлением устремились по следам автора «Бытия и времени». Кстати, известность Везену принес именно его перевод этого труда немецкого философа. Сразу после окончания Второй мировой войны французские интеллектуалы пришли в тесный контакт с Хайдеггером, местоительство которого волею судеб оказалось во французской зоне оккупации. Бофре был, пожалуй, самым активным из них. Эпоха философского диалога французов с Хайдеггером была пережита Везеном как долгожданный праздник «настоящей философии»⁷. Это озарившее его светом истины событие почти все объясняет в его блистательном докладе, под многими тезисами которого я готов подписаться. Однако несогласие с ним по другим пунктам оказалось не менее сильным. Его сопоставление французской и немецкой философии нам показалось некорректным, чтобы не сказать тенденциозным.

Действительно, в «поствольтеровской философии» Франции XIX в. Везен находит только две более-менее значительные фигуры – Огюста Конта и Виктора Кузена. Традиция французского спиритуализма, начатая Меном де Бираном, им не упоминается. Если бы она была им принята во внимание, то он не стал бы говорить об устранении Лейбница «из французского интеллектуального пейзажа» и вряд ли бы сформулировал свою концепцию о двухсотлетней «нейтрализации» франко-германского философского диалога.

¹ Везен Ф. Философия французская и философия немецкая; *Федье Ф.* Воображаемое. Власть / Пер. В.В.Бибихина. М., 2002. С. 5–34.

² То, что Лейбниц изложил свою философию прекрасным французским слогом, не смогло остановить пересмешника.

³ Везен Ф. Указ. соч. С. 23. (Перевод модифицирован. – В.В.).

⁴ Там же. С. 25.

⁵ «Будем работать без рассуждений, это единственное средство сделать жизнь сносной» (*Вольтер.* Философские повести. М., 1985. С. 241).

⁶ Везен Ф. Указ. соч. С. 23.

⁷ Там же. С. 31.

Основоположник спиритуализма во Франции XIX в. осознавал свою связь с метафизикой автора «Монадологии». В частности, имея в виду выдвинутое им учение о «смутных восприятиях» (*perceptions obscures*), Мен де Биран говорил, что рассматривает Лейбница как своего предшественника⁸. Подобная же «избирательность» поражает и в рассказе о парижских лекциях Гуссерля. В 1929 г. по приглашению Льва Шестова в Париж для чтения лекций приехал Гуссерль, учитель Хайдеггера и потому уже философская величина, в глазах Везена сопоставимая с Гегелем и Ницше. Вот этим моментом Везен фиксирует возобновление франко-германского философского диалога, прерванного сатирой Вольтера.

«Кто в Париже 1929 года, – говорит он, – был способен следить за философскими докладами на немецком языке? Очень опасаясь, что среди уважаемых парижских коллег Гуссерля... некоторые были просто статистами. В эти счастливые дни франко-германского философского диалога, возможно, самые значительные со времени пребывания в Париже Лейбница, там было по крайней мере одно ухо, способное уловить то, что приехал сказать Гуссерль»⁹. Им, считает Везен, был Ян Паточка, молодой чешский феноменолог. Но почему не упомянуты слушавшие Гуссерля французские философы, понимавшие его немецкий язык, равно как и его мысль? Я имею в виду, например, Габриэля Марселя. Он с энтузиазмом слушал лекции немецкого коллеги. Но вскоре они его разочаровали. Вот о нем и о традиции, с ним связанной, Везен умалчивает. Создается впечатление, что в хайдеггерианствующих кругах имя этого французского мыслителя, при том глубокого знатока германской культуры и философии, как бы табуировано, запрещено к упоминанию. Почему? Вот еще один недоуменный вопрос, вызванный этим блестяще написанным докладом. Недоумение наше только возрастет, если вспомнить, что как раз Габриэль Марсель был одним из первых французских философов, встречавшихся с Хайдеггером во Фрайбурге в 1946 г. Летом 1955 г. во время декады в Серизи-ля-Саль он снова встречается с Хайдеггером и ведет с ним интенсивные беседы¹⁰. Почему об этой стороне франко-германского диалога (а ведь именно эта тема – в центре размышлений Везена) автор доклада ничего не говорит?

Столь же симптоматичным является умолчание и о другой известной фигуре в истории франко-германского диалога. Я имею в виду госпожу Жермену де Сталь (1766–1817), которая встречалась с великими людьми Германии как раз тогда, когда все они, кроме Канта и Гердера были в расцвете своей деятельности (она путешествовала по Германии в 1803–1804, а затем в 1807–1808 гг.). Для раскрытия нашей темы трудно найти более показательный материал, чем содержащийся в ее знаменитой книге «О Германии» (Лондон, 1813). Франция, быть может, впервые основательно познакомилась с немецкой философией благодаря книге мадам де Сталь.

Она сравнивает характеры двух народов на фоне истории и географии их стран. Философская мысль в ее специфике в случае каждой из них, считает она, определяется, мы бы сказали, ментальностями немца и француза. Вот некоторые ее опорные тезисы: «Француз умеет хорошо говорить даже тогда, когда никаких идей у него нет. У немца же в голове

⁸ «Maine de Biran reconnaît qu'il a eu Leibnitz comme précurseur» (*Delbos V. La philosophie française*. P., 1919. P. 314). Различие между Лейбницем и Мен де Бираном, конечно, есть: Лейбниц строит свою концепцию в стиле интеллектуалистской монадологии, а французский мыслитель развивает философски фундированную психологию человека.

⁹ Везен Ф. Указ. соч. С. 29–30.

¹⁰ Визгин В.П. Марсель и Хайдеггер // *Вопр. философии*. 2007. № 8. С. 135–136.

идей всегда больше, чем он может выразить»¹¹. И еще: «Меряться силами с идеями нужно по-немецки, а с людьми – на французском языке»¹². И соответственно: «Во Франции изучают людей, а в Германии штудируют книги»¹³. Итак, автор «О Германии» подводит нас к такому выводу: французская мысль социальна и, более того, персоналистична, она исходит от человека и обращена к человеку. Сильная же сторона германского духа – в способности глубокого погружения в движение абстрактных идей, в отвлеченные представления о мире. Иными словами, немец как философ – теоретик *par excellence*, кабинетный ученый, нацеленный на создание системы. Если философию мы оцениваем по мерке ее теоретичности, то вынуждены будем признать, что немецкая мысль по сути своей более философична, чем мысль французская, для которой теоретический систематизм не является ее сущностным определением. Действительно, у мадам де Сталь мы найдем такого рода суждения: «В Германии философский дух (*génie*) далеко опережает все остальные страны», «французский язык более беден и ограничен во всем, что относится к воображению и философии»¹⁴. Итак, зафиксируем главное в особенностях философского стиля этих стран, опираясь на сравнительный анализ, проделанный де Сталь: во Франции преобладает моралистическая, социально ориентированная мировоззренческая установка, согласно которой личность и общество образуют центр мироздания. Можно также сказать, что в структуре философского интереса французов преобладает проблематика практического разума, в то время как в Германии доминирует теоретическое отношение к миру, нацеленное на системное представление космического единства, на постижение скрытых начал всего сущего.

Следующий важный момент сопоставительного анализа культур этих стран, согласно Жермене де Сталь, касается сферы художественного вкуса, который, считает она, несомненно, выше у французов, чем у германских народов. Вкус, чувство меры, уместного и изящного во всем присущи латинскому Западу в большей степени, чем странам Реформации. Француз ориентирован прежде всего социальной реальностью с ее нормами, диктующими ему в качестве первостепенной заботу о форме выражения своих мыслей. Немец же озабочен скорее содержанием мысли, собственным ходом ее развития, чем условностями подачи и передачи другим. Поэтому форма выражения мысли у немцев неизбежно страдает. Мысли у них могут быть глубокими и оригинальными, т. к. сила внимания и способность к абстракциям высока, тяготение к чистоте теории огромно, но озабоченность формой представления результатов мышления при этом незначительна: «Талант высказываться методически и ясно достаточно редко встречается в Германии»¹⁵. Грубо говоря, схема де Сталь такова: немцы – прирожденные «романтики», а французы – «классицисты». Мы можем даже сказать, что они остаются классицистами, будучи романтиками¹⁶. Руссо, Бернард де Сен-Пьер, Шатобриан, все те, кого называют предтечами или основоположниками французского романтического движения, «бессознательно, – говорит де Сталь, – принадлежат к

¹¹ *Staël de. De l'Allemagne / Nouvelle édition avec une préface par M.X.Marmier. Paris, 1844. P. 63.*

¹² *Ibid. P. 78.*

¹³ *Ibid. P. 81.*

¹⁴ *Ibid. P. 97–98, 76.*

¹⁵ *Ibid. P. 486.*

¹⁶ Например, это можно сказать о Шатобриане, человеке круга госпожи де Сталь, которого она дружески называла «*my Francis*».

германской школе»¹⁷. При том не важно, что Шатобриан не знал немецкого языка и в «Гении христианства» даже не упоминает Канта, на что не без досады на своих соотечественников указывает Франсуа Везен¹⁸.

Хайдеггер однажды заметил, что философии не до красоты выражения, т. к. она стремится развить содержание трудной и глубокой мысли, что в его шкале ценностей, безусловно, несравненно выше достоинств формы ее выражения¹⁹. Для человека французской культуры такая иерархия ценностей неприемлема. Для него красота, изящество, совершенство формы абсолютно неотделимы от ценности содержания: если мысль выражена небрежно, хаотически, недостаточно ясно, путаным языком, то ее глубина и значительность не могут не восприниматься представителем французской культурной традиции как нечто в высшей степени сомнительное. Но и здесь достоинство легко превращается в недостаток. Вкус и требовательность к изяществу формы без труда оборачиваются склонностью к пустой, но внешне блестящей фразе, а безудержная погоня за глубоким и оригинальным содержанием мышления грозит превратиться в нечто нечленораздельное при невнимании к его артикуляции и трансляции.

Картина германской культуры, в том числе ее философии, данная мадам де Сталь два столетия назад, продолжает радовать нас изяществом формы и продуманностью содержания. Как мыслитель и писатель она органическим образом сочетала «французскость» стиля с восприимчивостью к германской культуре. Собственная философия мадам де Сталь – это философия возвышенного чувства, ясная и четкая по своему словесному рисунку. «Чувство, – говорит де Сталь, – вот истинная жемчужина (*beauté*) существования»²⁰, «только чувство раскрывает нам бесконечное, не объясняя его нам»²¹. «Вселенная, – продолжает развивать свой сентиментальный идеализм госпожа де Сталь, – больше напоминает поэму, чем машину»²². Ум, склонный к абстракциям, видит во вселенной, напротив, машину. Но для подобной сенсуалистически окрашенной онтологии мир скорее уподобляется поэме, постигаемой на волне *энтузиазма*. Вот это слово – ключевое в философском лексиконе мадам де Сталь. Материализм, утилитаризм, атеизм, механицизм ею решительно не приемлются. Как и представители германской философской культуры, де Сталь – теоретик, увлеченный общими идеями и понятиями, а не художественными образами. Но теоретизирует мадам де Сталь во французской манере, будучи искусным наблюдателем культурной и общественной жизни, озабоченным, прежде всего, тем, чтобы влиять на мнения людей, которые, в конце концов, способны менять мир к лучшему. Назначение человека, согласно такой позиции, не счастье и служение личной пользе, а совершенствование. Книга «О Германии» – лучшее ее произведение и сегодня могущее служить проводником, вводящим в культуру Германии, в ее философию и литературу.

«Потребовалось много, страшно много времени, – пишет Везен, – чтобы французы оценили их важность (речь идет о трех “Критиках” Канта. – В.В.), восприняли их плодотворный импульс. Лишь в 1849 г. Жюль Барни делает

¹⁷ *Staël de. De l'Allemagne*. P. 122.

¹⁸ Везен Ф. Указ. соч. С. 19.

¹⁹ «Наука вообще не должна быть изящной, и видимо, философия – тем более» (*Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени*. Томск, 1998. С. 158). Это суждение сделано в контексте различения между рассуждением о сущем и философствованием о бытии.

²⁰ *Staël de. De l'Allemagne*. P. 475.

²¹ *Ibid.* P. 479.

²² *Ibid.* P. 503.

первый французский перевод “Критики чистого разума”²³. Да, перевод действительно сильно запоздал. Но понимание новаторского значения философии Канта во Франции было, пусть и у немногих интеллектуалов, но все же было и возникло оно довольно скоро. Кем же именно был по достоинству оценен Кант во Франции? Да, прежде всего как раз упомянутой госпожой де Сталь, о чем Везен вряд ли не знает. Кант повлиял и на ее собственную мысль, утвердив в философии морального долга, понимание которого основано у нее на принципе автономии разума с его универсалистскими требованиями²⁴.

Естественно возникает вопрос, почему Везен не упоминает Жермену де Сталь, книга которой стимулировала сопоставительные исследования франко-германской темы от Генриха Гейне до Марины Цветаевой? Напрашивается такое объяснение. Если бы Везен рассказал об этой странице франко-германского диалога, то выдвинутая им концепция о конце его вследствие вольтеровской сатиры просто не смогла бы удержаться. То, что Везен, по видимому, читал книгу де Сталь, подсказывает его почти дословное ее цитирование в одном ключевом месте. Задолго до французского переводчика Хайдеггера Жермене де Сталь было ясно, что Вольтер написал своего «Кандида», чтобы опровергнуть Лейбница²⁵. И сделал он это в своей книге, говорит она, пронизанной поистине «инфернальной насмешливостью» (*ouvrage d'une gaieté infernale*)²⁶. Везен же называет вольтеровского «Кандида» «памфлетом дьявольски остроумным»²⁷.

Еще одна некорректность доклада в том, что значение диалога именно с *германской* философской традицией в нем преувеличено. Везен считает его основным источником и гарантом подлинности философской мысли. Но ведь на самом деле французскую философию питали также и контакты с другими культурами, прежде всего это относится к английской мысли. Франко-германский диалог, безусловно, был очень важным, но все же не единственно значимым. Кроме того, на наш взгляд, этот диалог практически не прерывался, хотя «адское остроумие» Вольтера, видимо, действительно не осталось без негативных для французской философии последствий. Но тем не менее Жермена де Сталь не попала под его воздействие и не только она одна. И вряд ли можно согласиться с тем, что вплоть до встречи французских интеллектуалов с Хайдеггером в философии Франции была пустыня. Однако на языке Везена выражение «поствольтеровская философия» означает отсутствие настоящей философии. Для него существует лишь один неоспоримый эталон философии, заданный немецким идеализмом от Канта к Шеллингу.

И еще об одном моменте нам бы хотелось сказать. Немецкая традиция, принимаемая Везеном за безусловный образец для философии вообще, относилась к самой философии как к своего рода божеству. По Гегелю, спекулятивная философия – высочайшая форма самосознающего духа, более высокая, чем искусство или даже религия. Сам мир стремится стать философией, в которой он находит свое подлинное и совершенное завершение.

²³ Везен Ф. Указ. соч. С. 19.

²⁴ Рассмотрению философии Канта у Ж. де Сталь посвящена глава ее книги. Моральное учение Канта произвело на нее неизгладимое впечатление, и она находит нужные слова, чтобы познакомить с ним французского читателя, который привык считать, полагаясь на своих философов и моралистов, что себялюбие является единственной пружиной действий человека.

²⁵ «Вольтер так ясно осознавал влияние метафизических систем на общее направление умов, что именно для того, чтобы опровергнуть Лейбница сочинил “Кандида” (*c'est pour combattre Leibnitz qu'il a composé Candide*)» (*de Staël. De l'Allemagne. Paris, 1844. P. 441*).

²⁶ Ibid.

²⁷ Везен Ф. Указ. соч. С. 23.

Это отношение к философии, которое можно назвать философофилией, или филофилософией, характеризует и Гуссерля и, быть может, еще ярче Хайдеггера, этих опорных вех и эталонов мировой философии, как считает автор доклада. Но французской традиции такое непомерное превознесение философии чуждо. Подобного философоцентризма в ней нет²⁸. Французская традиция более литературна и персоналистична, будучи ориентирована скорее на историю и общественную жизнь в ее метаморфозах, чем на космическое целое абсолютного разума.

Тезис Везена о длительном «отставании» французской философии от германской, вызванном насмешкой Вольтера над Лейбницем, нам представляется методологически некорректным. Философская мысль не спорт, и поэтому для ее оценки количественный подход не подходит. Национальные традиции, в рамках которых она развивается, дополняют и обогащают друг друга. Как мы уже сказали, пагубность «адской насмешливости» фернейского мудреца первой отметила де Сталь. Но она не построила на этом теории о губительном прерывании франко-германского диалога, ибо сама была его живым воплощением. Внутренняя связность всех направлений культурного творчества была для нее очевидной. Учась у немцев, манией философического высокомерия она не заразилась.

Жермена де Сталь близка к кругу предшественников французских романтиков. К нему принадлежали и упоминаемые Везеном Шатобриан и более ранний его представитель Бернарден де Сен-Пьер (1737–1814), на которого Везен с особым рвением изливает свой сарказм. Поэтому обратим на него внимание.

В 1790 г. выходит в свет «Критика способности суждения» Канта, его третья «Критика». «Знаете ли вы, – вопрошает Везен, – что это был за “философский” – приходится брать в кавычки – труд, которым французская публика вдохновлялась в 1790 г.? “Этюды о природе” Бернардена де Сен-Пьера. И спустя десять лет в такой знаменательной исторической книге, как «Гений христианства» Шатобриана, опять нет ничего о Канте. Подобная философская слепота нам сегодня кажется чем-то ошеломляющим. Есть от чего встать в тупик. В какую же летаргию, в какой догматический сон была погружена французская философия? И это в исторический момент, когда Франция, культурная страна, намеревалась указать путь всему миру. Если у нас некого противопоставить Канту, кроме Бернардена де Сен-Пьера, то с французской философией покончено, можно даже смело говорить, что ее с тех пор просто нет»²⁹.

Антифранцузский пассаж написан по-французски лихо, но сказанное в нем слишком горячо и пристрастно, чтобы быть справедливым. Почему? Да потому, что культуры развиваются не так, как бегут, соревнуясь, спортсмены на стадионе. Ведь сама де Сталь и ее учителя – Руссо и Бернарден де Сен-Пьер – как и ее друг Шатобриан, послужили мощному развитию французской литературы в XIX в. Литература же во Франции никогда не была отделена от философии. Ее вклад в философию, правда, оценить непросто, быть может, не в последнюю очередь именно в силу их внутренней близости и тесной взаимосвязи. В частности, книга де Сталь «О Германии» стала настоящей библией французского романтизма. Путь для восприятия немецкой философии во Франции был теперь широко открыт. Молодые писатели, исто-

²⁸ Вместо него ей скорее угрожает социоцентрическая ориентация мировоззрения, не менее опасная для персоналистической установки мышления, чем космизм и спекулятивный систематизм немецкого идеализма.

²⁹ Везен Ф. Указ. соч. С. 19–20.

рики, философы, в том числе упоминаемый Везеном Виктор Кузен, пойдут по нему. Качественно разные национально локализуемые культурные волны, интерференция и синергия которых рано или поздно приносят свои плоды, не следует противопоставлять друг другу³⁰. Каждая из них делала свое дело и обогащала мировую культурную «копилку». Да, взлета в философии, подобного немецкому идеализму от Канта к Шеллингу, Франция в этот период не знала. Но ведь и в Германии, пожалуй, не было такого расцвета литературы, как во Франции этого времени. Французской культурной традиции, как и русской, несвойственно непомерно превозносить философию, пренебрегая литературой. Да, мадам де Сталь – литератор, публицист, писатель, но она и теоретик, у нее есть свое продуманное миропонимание. Она знает и любит философию, в том числе и даже, быть может, прежде всего, как раз немецкую. И если мы не хотим замыкаться в философском специализме, противопоставляя философию остальной культуре, то нам нельзя обойти вниманием книгу Жермены де Сталь.

Однако вернемся к Бернардену де Сен-Пьеру. Сравнивая его с Кантом, Франсуа Везен, как ему представляется, наносит *coup de grâce* всей «поствольтеровской» французской философии, низводя ее, как сейчас бы сказали, «ниже плитуса». Но такие приемы некорректны. Действительно, о какой французской публике, вдохновлявшей его «Этюдами», идет речь в процитированном пассаже? Но сначала скажем несколько слов о самом Бернардине де Сен-Пьере, о котором современный русский читатель мало что знает. Этот писатель, с трудным, можно сказать, неуживчивым характером, повидал много стран, в том числе и Россию. Бернарден де Сен-Пьер был последователем Руссо, настоящего гения, кстати, повлиявшего и на Канта. Подобной гениальностью он не обладал. Однако свой особый талант у него был. В век быстро растущего престижа научного знания Бернарден де Сен-Пьер выглядел ретроградом, говорящим явные благоглупости в глазах ученого. Например, он защищал тезис о вращении Солнца вокруг Земли, вульгаризировал представления Руссо о предопределении и т. п. Для научно ориентированной публики он, конечно, мог казаться смешным простаком, повторяющим наивности прежних «мифов». Но такого уровня публики было в те годы не так уж много по всей Европе. И не она им восторгалась. Его читали, и не без воодушевления, широкие литературно образованные круги, идущие по пути, намеченному Руссо. Популяризатор руссоизма? Да, но не только. Его заслуга перед французской литературой в том, что он был живописцем в прозе. Те же столь хулимые Везеном на кантовском фоне «Этюды о природе» (1784) замечательны именно живописностью непосредственно пережитых их автором встреч с явлениями природы. Он далек от научного естествознания, на которое с такой последовательностью и строгостью ориентировался кенигсбергский философ. Но французский писатель, назначенный Людовиком XVI управляющим парижского Ботанического сада (*Jardin des plantes*), имел богатый опыт наблюдателя и путешественника, которого, к слову сказать,

³⁰ Гёте пронизательно заметил, что быть хорошими писателями немцам мешает их философия: «Немцам в общем мешают философские умозрения, которые придают их стилю отвлеченный, нереальный, расплывчатый и напыщенный характер. Чем теснее связаны они с известными философскими школами, тем хуже они пишут» (*Эккерман И.П. Разговоры с Гёте*. М.–Л., 1934. С. 232–233). Хорошая литература тоже может быть помехой для философии, по крайней мере, определенного типа. Так что полной идиллии и безусловной взаимной поддержки безотносительно к конкретным видам философии и литературы и к условиям времени и культуры между ними нет. На наш взгляд, однако, в целом их положительная взаимосвязь своим масштабом превосходит связь отрицательную.

был лишен кенигсбергский кабинетный ученый. Поэтому Бернарден де Сен-Пьер мог так выразительно передать в слове колористическую музыку природы, как до того мало кому удавалось. Он обогатил лексикон французской литературы, смело вводя в него новые слова, чего классицистская эстетика не позволяла делать. Если мы заглянем в оглавление его «Этюдов», то увидим те же темы, которые с такой силой и оригинальностью разовьет затем Шатобриан («Plaisir du mystère», «Du sentiment de la mélancholie», «Plaisir de la ruine», «Plaisir de la solitude» etc.)³¹. Путь от Руссо к Шатобриану проложил именно Бернарден де Сен-Пьер.

Читающая французская публика в конце XVIII в. не была однородной. Сентиментальный предромантический руссоизм действительно был популярен перед Революцией. Литература во Франции многим амбициозным молодым людям казалась самым прямым путем к славе, к чему склонны, конечно, не одни только французы, но они, быть может, особенно страстны в этом отношении. Настоящей философией, к создателям которой Бернардена де Сен-Пьера действительно нельзя отнести, интересовались в тогдашней Франции немногие. Но ведь были там и крупные мыслители. Назовем несколько имен: Кондильяк (1714–1780), Мен де Биран (1766–1824), К.А. де Сен-Симон (1760–1825), не говоря уже о Вольтере, Дидро, Руссо, принадлежавших более ранней эпохе. Кстати, если уж искать «французского Канта» в начале XIX в., то следует вспомнить, что этот титул не без основания давался Мену де Бирану³².

На каком уровне имеет смысл говорить о национальном в философии? «Не существует никакой специально русской философии, – пишет Б.П.Вышеславцев, – но существует русский подход к мировым проблемам, русский способ их переживания и обсуждения»³³. Мы с этим согласны: точнее говорить о национально окрашенном *стиле* философствования, чем о «немецкой», «французской» или «русской» философии. И хотя наши заметки нацелены на прояснение как раз характерных стилистик философской мысли Германии и Франции, однако избежать устоявшейся терминологии мы не можем и говорим о «немецкой» и «французской» философиях. Такое сопоставление, намеченное пусть в предварительном своем наброске, несомненно, будет способствовать и прояснению нашего собственного философского самосознания.

Нашей философской культуре требуется *школа мысли* – и неважно, идет ли при этом речь о философии науки или же об экзистенциальной философии. Кажется, всем уже давным-давно ясно, что как нет особых *поэтических* слов, одно употребление которых гарантирует поэтический статус текста, точно так же нет и магических «философских слов», говорение с использованием которых наверняка обеспечивает ему философскую значимость. Однако наше образованное общество трудно считать свободным от этой иллюзии. В мысли выражающие ее слова не просто слова, а «вещи» слова, а значит – и «вещные», т. е. с самими вещами связанные, ими напитанные, если так можно сказать. Il ne faut prendre la paille des mots pour le grain des choses³⁴,

³¹ «Удовольствие от таинственного», «О чувстве меланхолического», «Удовольствие от руин», «Удовольствие от одиночества» и т. д. См.: *Bernardin de Saint-Pierre. Etudes de la nature*. Paris, 1784. О нем см.: *Lasson G. Histoire de la littérature française*. Paris, 1902. P. 815–822.

³² *König E. Maine de Biran, der französische Kant // Philosophische Monatshefte*. Bd. 25. 1889. О соотношении Мен де Бирана и Канта см.: *Кротов А.А. Философия Мен де Бирана*. М., 2000. С. 39–40.

³³ *Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса*. М., 1994. С. 154.

³⁴ «Не надо солому слов принимать за зерно самих вещей» (фр.).

говорил Лейбниц. В этом смысле слова настоящей метафизики – это раскрытые «окна» в монады самой реальности. Опережающая мысль вербальная артикуляция девальвирует слова, отрывая их от вещей, ирреализуя, как любил говорить Башляр, их первоначальный реализм. А какое время более речисто, чем наш век смещения всего со всем, когда нам ничего не стоит, сидя у себя дома, познакомиться с бирманской кухней или с искусством японских барабанщиков, болтая, не задумываясь, но самоуверенно, обо всем на свете! Однако всякое действие рождает адекватное ему противодействие. Поэтому так сильна тяга современного человека к реальности. Но, даже сознательно стремясь к самим вещам, *zu den Sachen selbst*, рискуют потеряться в словах – потерять исходный *опыт* и источаемое им познавательное *вдохновение*. Философствование, не порывающее с ними, и оказывается таким искусством познания, благодаря которому мы проникаем в метафизические глубины раскрывающей себя реальности.

Русская мысль всегда с напряженным вниманием вглядывалась в философию Франции и Германии. При всей нашей оригинальности мы долгое время были учениками Запада, и оставаться ими нам еще предстоит. Но плодотворно учиться можно, лишь осмеливаясь на собственное творчество. Метафизическая смелость, считал Бердяев, больше присуща немцам, чем французам его времени. Но как раз к метафизической смелости призывал француз Габриэль Марсель, подававший тому пример своим философским делом³⁵. Мы этой смелости учимся не только у западных учителей, но и у нашей собственной традиции от Ивана Киреевского до философов Серебряного века, не забывая при этом о русской литературе, метафизическая смелость которой так поразила Европу во второй половине XIX столетия.

Новая русская культура начинается с Пушкина. Французский язык был первым языком поэта. Недостаточно сказать, что на Пушкина французская культура повлияла, или даже сильно повлияла. Он вырос в ней, его невозможно отделить от нее. Поэтому направление, заданное им нашей словесности, включая и философскую литературу, определялось французской культурной парадигмой, будучи при этом, однако, вполне автохтонным. Но с 1840-х гг. нарастает влияние немецкой культуры, особенно философской и научной. И весь XIX век, а потом и XX – это период преобладания германской парадигмы в русском культурном сознании.

Маршруты французской философской мысли и немецкого философского духа сквозь историческое время, традиции и менталитеты соседних народов существенно отличались. Одно и то же европейской значимости событие воспринималось по-разному и стимулировало разные направления философского поиска. Например, в Германии Реформация победила и культурно и политически. А потому воздействовала на философское движение изнутри, в глубине своим, можно сказать, мистическим духом. Действительно, благодаря Реформации оформились влиятельные религиозные течения мистической тональности и они-то и влияли на философию (Я.Бёме один из ярких тому примеров). Во Франции же Реформация политически потерпела поражение. И поэтому стимулировала, напротив, исследования общественных отношений, социальной мысли, условий гражданских свобод и независимости личности, ускорив развитие тех направлений, которые можно называть цивилизационным измерением философской мысли. В Германии же внимание

³⁵ Marcel G. De l'audace en métaphysique // Marcel G. Percées vers un ailleurs. Théâtre: L'Iconoclaste. L'Horizon. Paris, 1973. P. 407–421. Перевод этой статьи подготовлен нами к изданию.

было обращено больше не на цивилизацию и ее продвижение, а на основы духовной культуры. Именно они задавали мысли ее настрой. Можно сказать, что во Франции мистические традиции и их влияние были слабее, чем в Германии. Но зато во Франции активно действовали факторы, пробуждающие интерес к цивилизационным проблемам человека и общества.

Еще один момент. Во Франции всегда была сильна память о римском культурном наследии. Отсюда влияние таких школ моральной мысли, как стоицизм и эпикуреизм. В Германии же в первой половине XVIII в. происходит поворот к Греции, который оказался глубоким и плодотворным. От Винкельмана до Гёте и романтиков он играл роль первостепенной культурной ориентации. Гегель и его друзья по Тюбингену были эллинистами.

Сопоставление различных национальных менталитетов, в том числе и философских, дело тонкое и трудное. Поясню этот очевидный тезис одним примером. Кардинал Ришелье считал, что «французами трудно править, потому что у них “больше сердца, чем рассудка”»³⁶. Но вот противоположное свидетельство человека немецкой культуры, глубоко проникшего в культуру Франции, в которой он прожил четверть века:

Nur der Verstand, so kalt und trocken,
Herrscht in dem witzigen Paris...³⁷

Прямолинейному сравнению гуманитарные оценки не поддаются. Ментальный облик народа не столь стабилен, как константы в мире вещества. Кроме того, этот облик скорее улавливается поэтически и интуитивно, чем рассудком, о котором действительно трудно сказать, кто им обладает в большей степени – немцы или французы. Кардинал Ришелье, произнося свое суждение, имел в виду совсем другую ситуацию, чем немецкий поэт, находящийся в добровольном изгнании в Париже и охваченный ностальгией.

Немецкая мысль стала отождествляться, и не только у нас, как это видно по докладу Везена, с философией как таковой, *единственной* и настоящей. Она сама считала себя наукой об абсолютном, выявляемом рациональным конструированием всеохватывающей системы понятий. Это была школа *опосредствования* (Vermittlung), т. е. логического *связывания* единства с множественностью знаний, позволяющего представить истинное как целое. Привитое ею высокомерное отношение к непосредственному и чувственному опыту вместе с чрезмерной валоризацией рациональной системности стало восприниматься как неотъемлемо присущий самой философской установке мышления атрибут. «Но интуиция, – говорил Анри Бергсон, – если она возможна, есть *простой акт*»³⁸. Это другая школа мысли, чем у Гуссерля или Хайдеггера, невысоко ставившего философию Бергсона. По мнению Хайдеггера, существуют только две подлинные традиции философии – греческая и германская. Но XVII столетие проходит под преобладающим воздействием на европейскую мысль французской философской традиции, восходящей к Декарту. Лейбниц не случайно в 1672 г. едет в Париж, считая его столицей философии и новой науки. В Германии, пишет Владимир Герье, «под французским влиянием пробуждается сильный философский интерес, но он

³⁶ Герье В. Лейбниц и его век. СПб., 2008. С. 232. В кавычках внутри цитаты из Герье слова самого кардинала.

³⁷ Heine H. Anno 1839 // Heine. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Weimar, 1956. S. 85. Перевод М.Лозинского см.: *Гейне Г.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 79. Буквальный перевод: «Один лишь рассудок, такой холодный и сухой, // Царит в остроумном Париже...»

³⁸ Bergson H. La pensée et le mouvant. Paris, 1938. P. 181. Курсив наш. – В.В.

мирится с глубокой религиозностью, и последняя еще не уступает легкомысленному и дешевому скептицизму, которым отличается эпоха Вольтера»³⁹. Но времена меняются. Французские импульсы, попав на благоприятную почву, вызвали в Германии культурный подъем, на гребне которого возникает поразительное философское движение, продолжающее и одновременно преобразующее европейскую метафизическую традицию. В это же время Вольтер и просветители уводят основное русло мысли Франции от традиции Лейбница и тем самым от корней европейского философского древа, начавшего свой рост с метафизики древней Греции. В результате французская мысль переносит центр своего внимания на проблемы социально-политического переустройства жизни, становясь формой идеологического сознания и утрачивая при этом метафизическую глубину⁴⁰.

Не-любитель фернейского мудреца, Габриэль Марсель, сказал об эпохе Вольтера, что она *triste et hargneuse* – «унылая и озлобленная». Но критического отношения к Вольтеру оказалось маловато для того, чтобы повысить философский рейтинг французов в глазах германфильского жюри. Казалось бы, вслед за Бергсоном именно в лице Марселя совершилось «искупление» французами «зубоскальского»⁴¹ антилейбницевого выпада Вольтера. Его философская мысль знаменует собой продолжение начатого Бергсоном поворота от просветительского материализма, позитивизма и неокантианства к метафизическим высотам и глубинам. Но широкого европейского признания марселевская мысль все же, можно сказать, не получила. Почему? Мы рискуем предложить гипотезу, могущую в какой-то мере дать ответ на этот вопрос. Можно предположить, что своеобразным аналогом «шутливой»⁴² выходки Вольтера по отношению к автору «Теодицеи» послужила галльская вольность Марселя, а именно его сатирическая пьеса «Измерение Флорестан»⁴³, в которой он комически представил хайдеггеровскую манеру обращения с языком. В результате не только сам задетый философ, но и все его поклонники по обоим берегам Рейна, включая Россию, постарались превратить сделавшего *faux pas* «шутника» в персону нон-грата в мире философии. Вот одна из возможных причин замалчивания в философских кругах этого оригинального мыслителя. До определенного времени, кстати, подобное замалчивание имело место и у нас. Удивительно, но даже такой франкофил, как Мамардашвили, в лекциях о современной философии обронил такие слова о Габриэле Марселе: «От Марселя, – сказал он, – при всей его добродетельности иногда исходит какая-то смертельная скука»⁴⁴. Сам Мамардашвили не объяснил свое суждение, ограничившись словами: «Был бы, может (Габриэль Марсель. – В.В.), другим человеком, было бы иначе». В чем причина такого, мягко гово-

³⁹ Герье В. Лейбниц и его век. СПб., 2008. С. 470.

⁴⁰ Такова преобладающая тенденция. Даже в самые неблагоприятные времена религиозная мысль Франции продолжала питать интерес к метафизическим проблемам.

⁴¹ *Persiflage*, по слову г-жи де Сталь.

⁴² По слову А.С.Пушкина, философия у Вольтера «говорила общепонятным и шутливым языком». Можно уточнить: в «Кандиде» метафизика высмеивается из-за ее несоответствия реальности человеческой жизни, как она в ее рассудочной общепонятности понимается Вольтером. В марселевской же пьесе, о которой мы здесь вспоминаем, насмешкой окрашена прежде всего претендующая на глубину и оригинальность «заумь» философского языка, особенно выпукло воспринимаемая именно во французском ее звучании (*la chose chose* etc., т. е. буквально: «вещь веществует», что, конечно, не может не отсылать к известным выражениям Хайдеггера).

⁴³ *Marcel G. La dimension Florestan*. Paris, 1958. См.: Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. СПб., 2008. С. 406–425.

⁴⁴ Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. М., 2010. С. 494.

ря, странного суждения в устах знатока и ценителя французской философской традиции? Как один из вероятных ответов на этот вопрос приходится принять во внимание, что, согласно хорошо знавшему Мамардашвили Жюлью Буэссе, Марселя он читал, увы, по-немецки⁴⁵. В немецком же переводе этот мастер французской философии, конечно, много теряет. Возможно еще и такое объяснение его слов: Мамардашвили, видимо, связывает добродетель со скукой, варьируя известное соотношение (порок – привлекателен, добродетель – скучна). Но ведь это банальная сентенция ставит под сомнение его глубокое проникновение в мысль французского философа, что нам трудно допустить, хотя и такое возможно.

Греческий мир – родина всей европейской философии. Но германская мысль извлекает из этого мощного корня по преимуществу его *языческие* соки. Однако соединение эллинской основы с христианским духовным светом возможно, и без него нельзя себе представить традицию европейской философской мысли. История культуры подтверждает плодотворность такого союза. Как можно сочетать тонкую технику стремящейся к системности мысли, в развитие которой такой внушительный вклад был внесен как раз немецкими мыслителями, с христианскими горизонтами опыта личности, показала русская религиозная философия, особенно ярко С.Л.Франк. По-иному, с меньшей, условно говоря, долей платонизма и с меньшей зависимостью от традиции системно-немецкого стиля философии это демонстрирует нам Габриэль Марсель.

Франсуа Везен, побудивший нас взяться за перо, в начале своего доклада говорит, что надеется «привнести в этот предмет свое личное свидетельство»⁴⁶. Интерес к нему, вызванный его докладом, во многом обусловлен именно этой его особенностью. В завершение инициированных им заметок скажем о нашем собственном опыте проживания данной темы. В 50–60 гг. XX столетия⁴⁷ мы все жили в атмосфере германской философской мысли, преимущественно марксистско-гегельянской, независимо от того, как к ней относились, как складывались в разное время отношения с ней. Об этом напоминают нам имена Э.В.Ильенкова, Г.С.Батищева, В.С.Библера, Ю.Н.Давыдова, М.Б.Туровского, да и других известных и влиятельных тогда философов, со многими из которых я и мои друзья были знакомы, лекции которых мы слушали и участвовали в их семинарах. Философское небо над этими философами и над нами всеми в те годы было усеяно сплошь германскими звездами – Кант, Фихте, Гегель, Маркс, Гуссерль, неокантианцы, позднее Хайдеггер. Кое-какие имена оказались в этом списке пропущенными, и это симптоматично. Нет здесь Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше, т. е. немецких мыслителей с художественным складом личности, глубоко усвоивших, кстати, французскую культуру и стиль мысли. То, о чем я собираюсь написать ниже, является попыткой позднего осмысления этого опыта, не претендующего на бесспорность суждений.

Германская философская воля, а значит, и мысль стремится раскрыть присутствие сверхчеловеческого в самой сердцевине сущего. Последнее слово германской традиции высказал Фридрих Ницше в своей мифологеме о сверхчеловеке. Интуиция сверхчеловеческого начала у всех у нас есть: это,

⁴⁵ Визгин В.П. Мы все его так любили: вспоминая Мераба Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили. М., 2009. С. 29.

⁴⁶ Везен Ф. Указ. соч. С. 5.

⁴⁷ В 1970-е гг. интеллектуальный пейзаж философских интересов расширяется, и указанная тенденция ослабевает, но еще долго сохраняется.

прежде всего, воплощенная *нехристианская* духовность. В отличие от древней народной религиозности германцев христианство, считает Гейне, не имело «корней в их национальном характере». И поэтому «в эпоху Реформации вера в католические легенды исчезла очень быстро, но не вера в колдовство и ведовство»⁴⁸. Германия всегда оставалась страной с живой народной верой в духов – в гномов, троллей, кобольдов, эльфов и т. п. Откройте, например, страницы книги Гейне «О Германии» (в полемических целях повторившего название шедевра Ж. де Сталь), на которых он вводит своего французского читателя в духовную традицию Германии прежде, чем перейти к изображению ее философии. Мадам де Сталь говорила о присущем немцам спиритуализме особого типа, раскрытом Гёте в таких словах:

В мир духов нам доступен путь,
Но дух твой спит, изнемогая,
О, ученик, восстань, купая,
В лучах зари земную грудь!⁴⁹

Мир наполнен духами («даймонами», как у Фалеса), изначально одухотворен. Человек в лучшем случае – только ученик в школе духа⁵⁰. Значит, в духовном в своей основе мире человек призван к *ученичеству* для того, чтобы проникнуть в него и овладеть секретом его *могущества* (Macht). Культ науки и учения ради достижения безусловной силы – в этом фаустовский миф, автохтонный миф германства. Если к языческой народной мифологии и мистической традиции прибавить событие Реформации, то мы получим основные необходимые данные для определения характера философской мысли Германии. Выразить этот тип сознания, в лоне которого сложилась немецкая философская традиция, в кратких словах нелегко. На уме вертятся такие выражения, как «темный рационализм», «мистический рационализм», которые, конечно, далеки от строгости и точности. Этот мир, безусловно, завораживает, околдовывает. И околдовывает он, в конце концов, больше всего соединением кричащих противоположностей – языческого спиритуализма и реформационного христианства. Если русалки, ведьмы и другие подобные создания в культурном наследии французов своим изяществом напоминают нам парижских модниц, то германские их аналоги грубы и страшны – чудовищны (ungeheuer)⁵¹. «Ваши русалки, – говорит французам Гейне, – например, Мелузина, отличаются от наших, как принцесса от прачки»⁵².

Германский дух стремится преодолеть свойственное ему тяготение к пугающей безмерности сверхчеловеческого с помощью классической меры античной Греции. Поэтому такой страстностью исполнено тяготение германцев к солнечному Средиземноморью с их светлыми гуманомерными богами: «Dahin, dahin...»⁵³. А латинские народы и их краса – французы – волею судьбы живут в круге средиземноморского мира. В оформлении образов древнегерманских богов, считает немецкий поэт, «не принимало участие никакое особое художественное чутье»⁵⁴, и поэтому эти боги, ставшие с приходом христианства демонами, так мрачны, угрюмы и ужасны.

⁴⁸ Гейне Г. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. М., 1958. С. 35.

⁴⁹ Гёте И. Фауст. Первая и вторая части / Пер. Н.А.Холодковского. М., 1962. С. 59.

⁵⁰ Здесь вспоминаются «Ученики в Саисе» Новалиса и «Годы учения» гетевского Вильгельма Мейстера.

⁵¹ Это важное слово для характеристики духов народной религии германцев.

⁵² Гейне Г. Указ. соч. С. 29.

⁵³ «Туда, туда...» – песенка Миньоны из «Вильгельма Мейстера» Гёте.

⁵⁴ Гейне Г. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 29.

Бердяев, воспитанный на немецкой философии, но наделенный французскими генами и глубоко пропитанный латинской католической культурой, остро чувствовал различие германского и французского стиля мысли. «В Гейдеггере, – писал он, – чувствуется что-то роковое, в Бергсоне нет ничего рокового»⁵⁵. Роковое, судьбоносное, эсхатологическое мировосприятие германских мистиков и философов питало и его собственное творчество⁵⁶. Но его персонализм, эссеистская манера письма, внимание к антропологической проблеме указывает на его русские культурные корни и на близость к французской стилистике мысли.

Вот мы и пришли к осознанию культурно-исторической подосновы немецкого и французского стилей философствования. Если французская традиция существенным образом гуманистична, антропоцентрична и неотделима от *художественного* начала, если, иными словами, фокусом ее выступает человек, личность, то немецкая традиция столь же изначально сверхчеловечна («Письмо о гуманизме» Хайдеггера здесь показательно). Мир нечеловеческих духов, страшно сильных и сильно страшных – вот ее основа. Философская мысль дает этому миру интеллектуальные, как бы смягчающие их нечеловекомерный характер эквиваленты в виде категорий, всеохватывающая система которых выступает высшим воплощением сверхчеловеческого и сверхличного духа. Это дух, наделенный мощными импульсами самодвижения, служит источником движения всего, властвуя надо всем сущим.

Но с латинской культурой Франции мы прочно вступаем как раз на почву гуманизма и персонализма, художественного вкуса и чувства меры. Пересекая Рейн с востока на запад, мы совершаем своего рода антропологический поворот в философской ориентации. И в этом смысле датчанин и пастор по образованию и духу (т. е. настоящий германец) Кьеркегор, хотя и говорит языком гегелевской диалектики, но выступает тем не менее онтологическим анти-германцем (анти-гегельянцем). Итак, имея в виду проделанное сопоставление немецкой и французской традиций философской мысли, можно сформулировать такую альтернативу: **всеединство** вечногo сверхчеловеческого духа или **неискоренимое различие** человеческих лиц, действующих в историческом времени.

⁵⁵ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. Дух и реальность. М., 2006. С. 407.

⁵⁶ Бердяев высоко ценил и мысль Канта: «что-то от Канта осталось у меня на всю жизнь и теперь я это чувствую более, чем когда-либо» (Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 88). Но это отдельная тема.

ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА И ПЕРЕВОД ФИЛОСОФИИ*

Заголовок этой статьи отдает дань моде: зеркальные названия заворачивают, в них скрыта какая-то загадка. С другой стороны, такой стиль имеет прямое отношение к содержанию статьи: теоретическое разыскание, которым мы займемся в первой части, будет непосредственно связано с разговором о том, как можно было бы организовать перевод философских текстов в свете найденных теоретических положений.

Почему речь о переводе?

Дело вот в чем: перевод как таковой ставит нас лицом к лицу с той областью, которую мы можем не замечать, когда работаем в обычном режиме, в обычном ключе, т. е. когда оформляем свое мышление в языковых формах. А мы практически всегда это делаем, если общаемся с другими, если пишем тексты, которые предназначены для других, или даже если разговариваем сами с собой как с неким собеседником. Тогда мы имеем право не замечать того, что стоит за данной языковой формой, или же просто от этого отвлекаться.

Но что происходит, если нам надо перевести с одного языка на другой? Давайте набросаем простую схемку. У нас есть некоторое выражение, предположим, на испанском языке, и нам надо получить другое языковое выражение – скажем, на русском языке, *переведя* некую испанскую фразу на русский язык. Обозначим языковое выражение на испанском языке через $Я^И$ и будем считать его *исходным языковым выражением*, а фразу на русском языке – через $Я^Р$, и будем считать его *результатирующим языковым выражением*. Тогда перевод обозначим как \Rightarrow : стрелка \Rightarrow переводит $Я^И$ в $Я^Р$.

Схема 1

$$Я^И \Rightarrow Я^Р$$

Мой вопрос касается стрелки \Rightarrow : что здесь? Что стоит за ней; что она выражает? Понятно, что слева у нас одна языковая форма: $Я^И$, – справа другая языковая форма: $Я^Р$. Но что такое стрелка, которая их соединяет?

Вопрос в том, отражает ли эта стрелка «просто» некую *операцию*, которую мы проводим над языковым выражением $Я^И$ для кого, чтобы получить выражение $Я^Р$, или же за ней стоит какая-то *самостоятельная* область? Если мы припишем областям $Я^И$ и $Я^Р$ некую онтологию, то должны ли мы приписать независимую онтологию также и области \Rightarrow ; и какого рода будет такая онтология? Иначе говоря, включает ли эта схема два или три онтологических элемента? Попадаем ли мы в *особую* онтологическую область, стоящую за \Rightarrow , или же перевод осуществляется таким образом, что позво-

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ 11-03-00033а.

ляет нам остаться в области Я^И, проводя над ним некие манипуляции ради превращения в Я^Р, причем такие манипуляции не требуют выхода в другую онтологическую сферу?

Часть I. Обойти, чтобы объяснить: можно ли понять перевод без признания его собственного онтологического статуса?

Сам факт перевода безусловен – тот факт, что мы можем переводить и что перевод осуществляется. Я думаю, все это знают, особенно профессиональные переводчики. Можно сказать, что перевод – это факт нашей повседневной жизни. Да, он осуществляется. Но *благодаря чему* он осуществляется?

Есть много книг, в названии которых фигурирует выражение «теория перевода» или что-нибудь близкое к этому. Но они не о том, о чем я бы хотел поставить вопрос. А этот вопрос звучит так: *благодаря чему* возможен перевод? Не «как осуществляется перевод», а именно «благодаря чему он *возможен*», т. е. с какой стати он вообще происходит.

А вот этот вопрос, как мне кажется, по-настоящему не исследован. Его как-то оставляют в тени, считая ответ на него то ли невозможным, то ли само собой разумеющимся. Ведь перевод *есть*, это факт; давайте же исследовать этот факт, – так, мне кажется, в основном думают те, кто занимается проблемами перевода, от лингвистов до философов.

Постановка вопроса: что такое стрелка ⊕?

На тему о том, как осуществляется перевод, какие виды перевода бывают и т. п., написано много хороших книг. Сошлюсь только на один пример – великолепная работа Н.С.Автономовой¹ о том, как делать перевод философских текстов, что такое язык философии и о многом другом. Но это ведь тоже книга о том, как делать перевод и какие трудности встречаются на этом пути. А мой вопрос немного другой: *благодаря чему* перевод вообще возможен; и только потом, я думаю, мы можем говорить, насколько он бывает удачен и что можно сделать, чтобы его улучшить.

В чем тут, собственно говоря, проблема? А проблема, мне кажется, абсолютно ясна. Она вытекает из схемы 1 и формулируется как вопрос: *благодаря чему* возможна стрелка ⊕, которая переводит одни языковые конструкции в другие?

Меня, таким образом, интересует не то, как правильно построить фразу на испанском, английском, арабском или русском языке, когда мы переводим с какого-то другого языка, и какие бывают трудности, когда мы строим такую фразу. Меня интересует, почему вообще стрелочка ⊕ может *быть*. Что дает ей право на существование – вот какой вопрос я хочу проблематизировать.

Почему это вопрос, почему это проблема? Потому что, как мне кажется, даже из такого простого рисунка, каким является схема 1, очевидно, что то, что служит посредником между двумя языковыми формами, должно носить *неязыковой характер*. Ведь если бы то, благодаря чему мы переводим с одного языка на другой, в свою очередь носило языковой характер, то тогда и относительно этого можно было бы поставить вопрос: а как мы переводим с исходного языка на некий язык-посредник, а с этого языка-посредника – на результирующий язык? В таком случае вопрос о том, *благодаря чему* воз-

¹ Автономова Н.С. *Познание и перевод. Опыт философии языка*. М., 2008.

можен перевод (а не *как* он осуществляется), не получает никакого ответа: вместо этого мы отправляемся в дурную бесконечность поиска *оснований* перевода на язык-посредник, – первый, затем второй, и так без конца.

Прячась от этой бесконечности в раковине вопроса «*как осуществляется перевод*», мы имеем право оставаться в пределах схемы 1 и не подвергать ее оправданность вопрошанию; но мы не можем себе этого позволить, если спрашиваем о том, *благодаря чему возможен перевод*.

Ответы, которые мы знаем

Если этот вопрос и не стал до сих пор предметом *специального* вопрошания, это не значит, что такой вопрос вообще никогда не задавали. Конечно, задавали – и давали на него ответы. Это делалось в ходе других исследований, для которых наш вопрос, возможно, и не был основным, но все же вставал в ряду прочих.

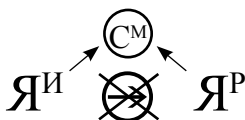
Такие ответы распадаются на две большие группы.

В обход, через объективный мир

Первая представлена материалистическим, или редукционистским типом ответов. В таких объяснениях или в такого рода теориях то, что стоит между двумя языками, сводится к чему-то, что имеет отношение к внешнему миру, к некоторой ситуации в нем. Нам говорят: по сути здесь нет никакой проблемы. Ведь межъязыковое взаимопонимание осуществляется реально, и все мы этому свидетели. Например, человек попадает в иноязыковую среду; некоторые даже испытывали это на собственном опыте. Мы оказываемся среди людей, говорящих на языке, которого мы вообще не знаем, – мы постепенно его выучиваем, и вот, уже говорим на нем. Как это может быть? Дело в том, что есть внешний, объективный и общий для нас всех мир, есть ситуации в этом мире, к которым *равно отсылает* и тот и другой язык. Этот общий мир, точнее, каждая конкретная ситуация в нем и служит «посредником» между языками, их общим знаменателем и мериллом, позволяющим приравнять высказывание на одном языке к высказыванию на другом. Вот почему мы можем понять и выучить незнакомый язык, а потом и переводить с одного языка на другой.

Этот тип объяснений может быть схематично отображен следующим образом.

Схема 2



Здесь стрелка \oplus , по существу, обойдена: $Я^И$ и $Я^Р$ попросту *приравнены*² через общий знаменатель $С^М$.

² Нас здесь не интересуют нюансы вроде фрегевского разведения значения и смысла и, следовательно, того факта, что такое объяснение годится для перевода значений, но в принципе не пригодно для передачи смыслов. Важно, что перевод состоялся, поскольку *ad hoc* мы всегда можем ограничить задачу переводом значений, а не смыслов.

С одной стороны, такое объяснение представляется убедительным, а с другой, оно довольно наивно, поскольку напрямую перескакивает от несомненного и многожды повторенного опыта ситуативного овладения незнакомым языком – к простому объяснению перевода через тождество ситуации-в-мире для носителей двух языков. Вспомним хотя бы предостережение Куайна – его рассуждение о кардинальном переводе. Пусть я стою рядом с туземцем и мы видим некое бегущее животное, причем туземец, показывая на него пальцем (т. е. как будто ясно и однозначно отсылая к ситуации во внешнем мире), произносит: *гавагай*. Я в таком случае не знаю, на что он указывает: на целое ли животное, на его голову, на лапу или вообще на тот факт, что оно бежит.

Даже на таком простом примере видно, что отсылка к внешнему миру не может быть убедительной. Схема 2 представляется работающей только в том случае, если мы уже обладаем и правой, и левой ее частями, если у нас как будто имеются в голове оба языковых выражения, и дело лишь за тем, чтобы их приравнять, – а это совсем не то же самое, что перевод, когда мы должны произвести $Я^P$, изначально им не обладая.

Правда, даже в этом, упрощенном случае нам придется столкнуться с неприятным вопросом: а почему переход $Я^И \rightarrow С^М$ и $Я^P \rightarrow С^М$ возможен? Как такие совершенно разные субстраты, как внешний мир, данный нам в ощущениях, и языковое выражение, данное в неких формах языка, – как они могут быть приравнены? Что в них *равного*?

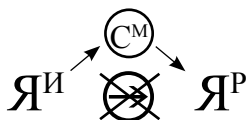
Думаю, что единственный ответ на такой вопрос заключается в том, что они имеют один и тот же смысл. Что это за «смысл» и как можно его «иметь» – вопрос, который я пока отложу, чтобы поговорить о нем позже. Сейчас же стоит отметить, что отсылка к внешнему миру вовсе не отвечает на вопрос о том, *благодаря чему* возможен перевод. Заменив стрелку \Rightarrow двумя стрелочками $Я^И \rightarrow С^М$ и $Я^P \rightarrow С^М$, мы по сути ничего не добились: нам все равно надо объяснить, *благодаря чему* возможен перевод языкового выражения в некую ситуацию внешнего мира, – такую, какой она дана нам в нашем сознании.

Вместе с тем этот вопрос не вовсе бессмыслен; может быть, даже напротив, он имеет очень серьезный смысл. Рассуждая об этом, мы открываем, что, может статься, мы и здесь имеем дело все с тем же *переводом*. Может быть, восприятие «внешнего мира» и его выражение в языке проходит стадию такого *перевода*? Вообще переход из одного «модуса» осмысленности в другой – проходит стадию *перевода*? Мы переводим музыку – в эмоции? Краски картины – в наши ощущения и образы? И т. д. Весь мир, как он представлен в нашем сознании, – перевод; вся гамма нашего сознания живет как перевод, и без перевода наше сознание оказалось бы попросту невозможным? Перевод – как будто стержень, на который нанизаны очень разные слои нашего сознания, очень разные субстраты осмысленности.

Так *перевод* из «технической проблемы» (задумайтесь: всерьез предпринимаются попытки сделать *машинный перевод*) превращается в центральный скреп жизни сознания и его архитектоники. Может быть, вопрос о *переводе* – это вопрос о том, как работает машина сознания в ее целостности? Вопрос о том, как совершенно различное по субстрату содержание нашего сознания может *иметь смысл*, и при этом такое «иметь смысл» и оказывается основанием *приравнивания* одного к другому?

Заметим, что схема 2 отвечает на самом деле на вопрос о том, как приравнять два выражения на разных языках через их равную отсылку к внешнему миру, а вовсе не на вопрос о том, как можно перевести исходное языковое выражение в результирующее через отсылку к ситуации внешнего мира. Чтобы ответить на такой вопрос, нужна следующая иллюстрация.

Схема 2А



Здесь вторая стрелка (между C^M и $Я^P$) развернута в обратном направлении в сравнении со схемой 2.

Но теперь ситуация не только не стала проще в сравнении с исходной (схема 1), она, скорее всего, усложнилась. Теперь нам надо объяснять два шага, каждый из которых является переводом (вместо исходного одного шага), причем второй шаг, от ситуации внешнего мира – к ее выражению на результирующем языке, и вовсе способен поставить нас в тупик. Ведь мы теперь должны ответить на вопрос, как ситуация внешнего мира («немая ситуация») рождает языковое выражение, как внешний мир заставляет нас говорить, чтобы описать его словами. А этот вопрос не только не проще, он гораздо сложнее того, с которого мы начали: ведь стрелка \otimes гораздо ближе к $Я^P$, нежели стрелка в выражении $C^M \rightarrow Я^P$.

Вопрос можно поставить и так: действительно ли \otimes устранена на схемах 2 и 2А, или мы только *сделали вид*, что она устранена? Действительно ли можно *пойти в обход* и миновать необходимость \otimes , избежав столкновения с тем, что стоит за ней?

Для этого надо ответить на вопрос: как на этих схемах возможны две обходные стрелки к C^M ? Если за ними стоит чистая интуиция, если мы утверждаем, что *интуитивно* знаем, как языковое выражение соответствует ситуации внешнего мира, – тогда объяснение не научное, поскольку можно с таким же (если не с большим) успехом апеллировать к интуитивности \otimes на схеме 1, которую мы и пытаемся объяснить. Если же мы попытаемся дать какое-то объяснение этих стрелок $Я^I \rightarrow C^M$ и $C^M \rightarrow Я^P$ на схемах 2 и 2А, то вопрос о том, *благодаря чему* они возможны, ничем не будет отличаться от вопроса о том, *благодаря чему* возможна стрелка \otimes от $Я^I$ к $Я^P$. (Это и по существу верно, т. к. *смысл* является посредником и здесь.)

Отсылка к внешнему миру, если она не опирается на интуицию (когда мы просто видим – и понимаем, без всяких посредников, как это высказать в нашей речи: «немая ситуация» разрешается в говорение сама собой), предполагает непременно использование знаков. Остенсивное определение в кардинальном переводе Куайна не дотягивает до функции знака, поскольку в случае неизвестного языка никогда нельзя быть уверенным, что именно является обозначаемым. Но предположим, что мы нашли некий способ (например, проб и ошибок), который позволит преодолеть куайновское ограничение. Что тогда; сможем ли мы, апеллируя *только* к внешнему миру и оперируя по необходимости знаками, – сможем ли мы научить того, кто не знает наш язык, – нет, даже не языку, а только лишь словам нашего языка?

Едва ли между мной и моей собакой есть какой-то посредник, кроме общего для нас внешнего мира. Повторяющиеся ситуации, в который она слышит повторяющиеся слова, превращают для нее эти слова в знаки. Моя собака знает много слов. Они для нее приобретают семиотическую функцию, и когда она слышит их в другой ситуации, она воспринимает их в соответствии с тем значением, которое изначально усвоила. Более того, умная собака очень быстро пополняет словарный запас. Однако это касается только тех слов, которые могут напрямую отослать к некоторому объекту внешнего мира или к ситуации в нем.

Чему никогда нельзя научить таким образом, так это значению простого слова «и». Что во внешнем мире может служить *объяснением* этого слова, что может выполнить знаковую функцию для него? Как его можно *обозначить*? В том-то и дело, что ничто и никак. Если, конечно, мы не предполагаем, что уже *знаем*, что такое «и», и дело лишь в том, чтобы назначить для этого нашего знания удобный знак³; так случается, например, когда мы учимся писать на родном языке, уже владея им как устным. Но я спрашиваю не об этом; я спрашиваю о том, как нам *дать понять, что значит «и»*, тому, кто *не знает* этого. Как *объяснить* это? Человеку, не знающему русского языка, можно объяснить, «что такое “стол”», указав на какой-нибудь стол, посадив его за стол, а еще лучше – отведя в магазин, где продаются столы, или на фабрику, где их делают. Но как этому же человеку объяснить, что такое «и»? Где фабрика, изготавливающая это значение? Где тот салон-магазин, в котором разные «и» выставлены на обозрение? Вот я и спрашиваю, может ли отсылка к внешнему миру *заменить* область, стоящую за стрелкой ⊕ на схеме 1. Да, может, причем для очень сложных слов, – но не для такого простого, как «и»: оказывается, тут *обойти* стрелку ⊕ никак не удастся. Это маленькое упрямое слово настойчиво отсылает нас к тому, что *стоит за ⊕*, требуя всерьез, *взавраду* обратиться к этой области, а не пытаться найти обходной путь.

Это же касается ряда других слов: «или», «когда», «потом», «почему», отрицания «не-» (например, *некрасивый*⁴) и других. Есть целый класс слов, без которых наша речь не может обойтись, но которые не имеют *никакого* соответствия во внешнем мире, взятом как набор объектов или как набор всех возможных ситуаций. Это интересно: язык, который, как считают, выполняет знаковую функцию, содержит целый класс слов, которые не отсылают ни к чему во внешнем мире. Они *не носят знаковый характер*.

Без таких слов не обходится не язык, а речь: в отличие от языка, речь характеризуется *связностью*. То, что обеспечивает связность, – а это, помимо упомянутого, связки, падежные окончания и многое другое, что относится к синтаксису, – не имеет непосредственного соответствия в мире; все это нельзя объяснить, просто отослав к некоему «общему знаменателю» языков – объективному миру или ситуации в нем. Значит, и здесь оказывается, что нам приходится апеллировать к чему-то еще, к чему-то помимо внешнего мира, – к чему-то, без чего невозможна ни связность, ни речь, ни языковые выражения, ни перевод.

Маневр в обход стрелки ⊕ в данном случае не удался – вот что мы можем констатировать. Это же и в силу тех же причин относится к любым разновидностям редукционистских подходов, включая известный деятельностный подход.

³ Именно такова диспозиция А.Вежбицкой и ее коллег, развивающих идеи «минимальной семантики»: они предполагают, что у всех народов есть некий минимальный набор «атомарных», редуцируемых значений, в которые включаются, в том числе, и слова, подобные «и». Эти теории не объясняют нам, *откуда берутся* такие слова и такие смыслы в головах носителей соответствующих языков, как эти смыслы *делаются*. Вместо этого они требуют от нас верить, что эти «атомарные», «минимальные» значения *одинаковы* у всех, и дело лишь в том, как они обозначаются – каковы языковые знаки, назначенные для них. Если спроецировать эти исходные посылыки теорий «минимальной семантики» на обсуждаемую проблему перевода, окажется, что они никак не помогают нам узнать, что стоит за стрелкой ⊕.

⁴ Мне кажется, это очень показательный пример. Я могу научить собаку слову «нельзя», но никакими ухищрениями мне не удастся объяснить ей значение отрицания «не-», когда это слово соединяется с любым ей известным. Она не сможет понять, что значит «не гулять», – если только не воспримет это сочетание как единое слово. И дело, я думаю, не просто в том, что «не гулять» требует не только реакции на единичное слово, а соединения смысла двух слов; дело в том, что «не-» в таком значении не может выполнять знаковую функцию.

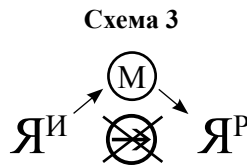
В обход, через идеальное

Второй тип ответов можно обозначить как «идеалистические». Это такие подходы, которые не сводят стрелочку \oplus к чему-то материальному или имеющему отношение к объективному миру, к деятельности. Они идут от самой мысли; в самом общем виде нам говорят, что перевод между двумя языками возможен благодаря мысли, благодаря тому, что за языковыми формами стоит мысль.

В самом деле, люди отличаются тем, что обладают способностью мышления. Язык служит орудием мысли, язык выражает мысль. Конечно, есть и обратное влияние языка на мысль, но всё-таки первична здесь мысль, и язык – лишь средство ее выражения. Если у нас есть одна и та же мысль и мы её мыслим, то мы сможем её высказать и по-русски, и по-арабски, и по-английски, или на любом другом языке, если тот язык позволяет это сделать. Или же мы выразимся близко к тому, что составляет нашу мысль. Но даже если язык не позволяет полностью выразить мысль, мы всегда будем осознавать зазор между мыслью и языком, и с этой точки зрения мысль все равно оказывается первичной: она стоит за языковыми формами и составляет для них «общий знаменатель».

Одна и та же мысль – вот что есть равного в разных языковых формах. Тогда, если мы уловили мысль M , выраженную в исходном языковом выражении $Я^И$, нам не составит труда, – при условии, что мы владеем результирующим языком, – составить выражение на этом языке $Я^Р$, которое и будет переводом для исходного выражения $Я^И$.

Эта стратегия объяснения перевода отображена на схеме 3.



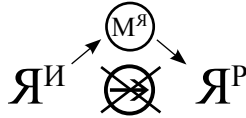
Объяснение как будто убедительное. Но загвоздка в том, что и тут может быть задан все тот же каверзный вопрос: *как и в чем* выражена мысль? Имеет ли мысль, которая выступает здесь в качестве посредника, языковую или внеязыковую природу?

Мысль в естественно-языковых формах

Задав этот вопрос, мы попадаем в гущу полемики, когда-то столь активной, вокруг вопроса о том, может ли мысль обойтись без языка. Я хотел бы избежать соскальзывания в русло такой постановки вопроса; единственное, что я хочу сказать, – это то, что, если мы считаем, что мысль действительно выполняет роль посредника в переводе, она *должна* иметь внеязыковую природу и *не может* носить языковой характер.

В самом деле, если мысль имеет языковой характер, если, не получив оформления в языке, она и не мысль, а только какой-то подход и подготовка к ней, тогда мы попадаем в ситуацию, которую отражает схема 3А.

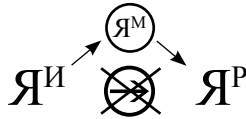
Схема 3А



Мы здесь пытаемся обойти загадочную стрелку \oplus , подставив вместо нее как будто более ясное преобразование $Я^И \rightarrow М^Я \rightarrow Я^P$: исходное языковое выражение мы преобразовываем в мысль, которая *также носит языковой характер*, и далее эту мысль выражаем на результирующем языке⁵.

Но тогда перевод исходного языкового выражения $Я^И$ в языковое выражение мысли $М^Я$ ничем не отличается от нашей изначальной задачи объяснить перевод этого же исходного языкового выражения $Я^И$ в результирующее языковое выражение $Я^P$. Собственно, если мысль имеет некое естественно-языковое выражение, то вместо $М^Я$ (мысль, схваченная в языковом выражении) мы имеем полное право написать $Я^M$ (языковое выражение мысли).

Схема 3Б



Теперь стало совершенно понятно, что представление о мысли как о непременно выраженной в каких-то формах естественного языка не дает возможности считать мысль общим знаменателем двух языковых выражений при переводе с языка на язык. Ведь перевод исходного языкового выражения на язык мысли ($Я^И \rightarrow Я^M$) ничем не отличается от задачи межъязыкового перевода $Я^И \oplus Я^P$: мы должны обозначить обходной путь вокруг стрелки \oplus через языковое выражение мысли, используя ту же самую стрелку, но только теперь ее придется употребить уже два раза: $Я^И \oplus Я^M \oplus Я^P$. То, что претендовало на роль объяснения, само, оказывается, нуждается в точно таком же объяснении.

Мысль, выраженная в «универсальных формах мышления»

Итак, думать, будто мысль как посредник в межъязыковом переводе может иметь естественно-языковую форму, нельзя. Заметим, что такой вывод *однозначно* следует из анализа стратегии перевода, хотя может оставаться спорным, пока мы рассматриваем только мысль и ее языковое выражение, пребывая в пределах одного-единственного языка. Таким образом, именно *перевод* делает заметным то, что может остаться незамеченным в других случаях: стрелка \oplus обладает магическим свойством давать доступ туда, куда он обычно бывает закрыт.

⁵ Заметим, что схема 2А может служить иллюстрацией перевода как перевода значений (в смысле Фреге), а схемы 3А и 3Б – иллюстрацией перевода смысла, или же смысла вместе со значением, поскольку, если значение еще можно определить, отослав к ситуации во внешнем мире (а можно и выразить словами), то смысл непременно должен быть как-то выражен в словесной форме. Неудача толкования перевода через эти схемы показывает и неудачность такой трактовки перевода, основанной на фрегевском понимании значения/смысла.

Чтобы уйти от очевидных возражений, изложенных выше, говорят, что мышление, конечно, может облекаться в естественно-языковую формы, но гораздо более адекватным выражением для того, что подразумевается под мышлением, служат некие *универсальные формы*. Пусть они и имеют языковой характер, но, во-первых, это не какой-то один из множества естественных языков: это некий *универсальный язык мысли*. А во-вторых, поскольку эти формы универсальны для мышления (которое само, с точки зрения защитников этих теорий, универсально), они не требуют никакого специального объяснения, ибо схватываются *интуитивно*. Скажем, универсален язык математики, универсальны логические понятия и язык логики⁶.

Такой ответ многим кажется убедительным. Однако эта убедительность представляется мне эфемерной. Чтобы удостовериться в этом, достаточно задать вопрос: а возможна ли в принципе *универсальная форма*? Может ли быть найдена такая форма, которая была бы универсальной?

Функция формы – вмещать содержание. Возьмем любую универсальную (как обычно считают) логическую форму, например, «S есть P». «Субъект есть предикат» – это чистая форма высказывания, в неё может быть вложено *любое* содержание: вместо S и P может стоять всё что угодно, а «есть» – как будто бы универсальная форма связки между субъектом и предикатом. Что тут, собственно говоря, можно возразить против того, что это – универсальная форма? Вместо «есть» могут фигурировать любые эквиваленты на разных языках: они потому и эквиваленты, что *за* ними стоит это универсальное «есть», которое может быть выражено также и значком, т. е. неким, хоть и языковым, но уже *универсальным* логическим знаком, не зависящим ни от каких конкретных естественных языков, как от них не зависят «S» и «P».

Попробуем не поддаваться гипнозу внешней убедительности, подкрепленной известным авторитетом этого рассуждения, а вместо этого вникнем в его суть и в существо использованных в нем понятий. Зададим простой вопрос: составляет ли связка «есть» *чистую форму* – или она представляет собой также и некоторое содержание? Нам говорят: это – чистая форма, потому что вместо нее могут стоять любые ее языковые выражения. Очень хорошо; но ведь не вообще любые, а только те, которые *могут* стоять. Пусть связка «есть» выражена каким-нибудь значком, например, значком =. Теперь, если я хочу прочитать «S = P» по-русски, я заменю «=» на *есть, равно* или что-нибудь еще; читая ту же формулу по-английски, я заменю этот значок на *is, equals* или еще что-нибудь. Но на месте этих «еще что-нибудь» не может оказаться вообще «что угодно»: мы должны быть способны объяснить, *что именно* надо подставлять в естественных языках на место этой универсальной формы «=».

Иначе говоря, мы должны объяснить, каков *смысл* связки «есть»: она же не бессмысленна, мы же должны как-то узнавать, какое содержание она способна вместить, а какое нет. А такое объяснение и будет *ее собственным содержанием*.

«Чистая форма», таким образом, – это *contradictio in adjecto*, если только она не является вместе с тем и *абсолютной формой*. Да, абсолютная форма, форма форм была бы одновременно и чистой формой, – если бы она была

⁶ Речь не о современной логике, представители которой с таким утверждением вряд ли согласятся. Но если взять логику в ее традиционном понимании, когда она трактовалась как выражение законов мышления, то такой подход вполне применим. «Логика Пор-Рояля» – едва ли не самый известный пример: предполагается, что должны быть открыты универсальные формы мышления, носящие логический характер; они и могут служить посредником между любыми языками, *точно* (в отличие от естественного языка, которому всегда в этом что-то мешает) выражая мысль.

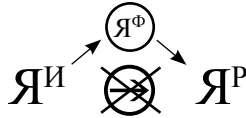
возможна, по меньшей мере с точки зрения нашего, человеческого сознания. Ведь абсолютная форма, чтобы быть абсолютной и вмещать *любое* и *всё* содержание, должна была бы сама не иметь вовсе никакого содержания, т. е. – с этой точки зрения – должна была бы быть *ничем*.

Итак, «есть» не является *чистой* формой; это – форма, начиненная содержанием. Так форма для выплавляемой стали может вместить любую сталь в мире – но не ту, из которой состоит сама: прежде чем первая в мире плавка начнется, *эта* сталь уже должна быть выплавлена. Так и наше «есть»: мы должны уже знать, *что есть это «есть»*, т. е. должны иметь в уме высказывание формы «S есть P», где вместо «S» стоит «есть», прежде чем начнем оперировать этой «универсальной» формой.

Это же можно выразить и иначе: если «S есть P» действительно универсальная форма, значит, она должна включать и саму себя в качестве вмещаемого ею содержания. Чтобы узнать, *что же она значит*, мы должны построить другое высказывание *той же самой формы*, в котором вместо «S» будет стоять вся эта формула «S есть P». Но и относительно этого объяснения будет задан тот же вопрос: объяснение, что означает *универсальная форма высказывания* «S есть P» (каков *смысл* этой универсальной формы⁷), в силу ее универсальности предполагает именно ее использование как объясняющего инструмента, и т. д. до бесконечности⁸.

В общем виде применение идеи «универсальных форм мышления» к нашей проблеме перевода отражено на схеме 4.

Схема 4



Здесь Я^Ф обозначает любой формальный или формализованный язык, претендующий на то, чтобы быть выразителем универсальных форм мышления.

Как видим, обходной маневр вокруг стрелки перевода \ominus с помощью двойной отсылки Я^И → Я^Ф → Я^Р не представляет собой ничего принципиально нового в сравнении с уже рассмотренными схемами. Если мы переводим естественно-языковое высказывание в формально-языковую форму (например, высказывание «всякий субъект несет предикаты» – в форму «S есть P»), то мы должны, во-первых, прежде объяснить, *что такое* «S есть P» (с неизбежным уходом в дурную бесконечность), а во-вторых, разъяснить *правила перевода* естественно-языковой формы в формально-языковую. Но в таком случае стрелочка → превращается именно в стрелку перевода \ominus : мы опять не смогли ее обойти, так ничего и не достигнув своим маневром.

Единственный способ избежать данного возражения – сказать, что смысл формулы «S есть P» не нуждается в объяснении, что он и так ясен, что он постигается интуитивно. Иначе говоря, сказать, что эта универсальная форма (наряду с каким-то количеством других форм) – первичная для нашего созна-

⁷ Мы не можем запретить задавать этот вопрос в силу самого смысла понятия «форма»: ведь если мы не знаем, что означает форма «S есть P», мы не можем решить, какое содержание подпадает под нее, а какое – нет, и тогда форма «S есть P» не сможет выполнить свою функцию формы.

⁸ Формальная логика гордится тем, что имеет дело с «чистыми формами»; но какой *смысл* имеет такое оперирование?

ния, что она не может не быть усмотрена любым пытливым умом с полной ясностью. И если она не открывается любому прохожему на улице, то лишь в силу того, что тот не сосредоточен именно на таком усмотрении: достаточная тренировка приведет к «припоминанию» такой первичной очевидности.

Именно к этому в конечном счете сводятся все объяснения, точнее, все *попытки* объяснения: на самом деле разъяснить, *что значит* универсальная форма «S есть P», т. е. объяснить нам, когда мы можем ее применять, а когда не можем, какое содержание в нее можно вкладывать, а какое нельзя, – любые попытки такого объяснения до сих пор заходили в тупик, и эта и ей подобные «универсальные формы мышления» объявлялись интуитивно ясными, как будто *первичными* данностями нашего сознания, которые в силу этой первичности и не нуждаются в объяснении.

В такой апелляции к очевидности и интуитивной данности нет ничего плохого, – если только подобная апелляция обоснована; иначе говоря, если невозможно показать, что формула «S есть P» не является инвариантом, а представляет собой не более чем вариант, допускающий – наряду с собой – другие варианты⁹. Я утверждаю, что именно это сделано в ряде моих последних работ: процессуально-ориентированное мировоззрение и развивающееся в его рамках мышление предполагают другой тип связки, которая иначе связывает субъект с предикатом, предполагая иные, нежели в случае «S есть P», отношения между семантическими областями субъекта и предиката и другую логику. Это – комплексный вопрос, и я не буду касаться его здесь, лишь обозначив свою позицию по этому поводу¹⁰.

Мы обсуждаем здесь проблемы перевода; и если мы согласимся, что некий формализованный язык мысли интуитивно ясен (так что не нуждается в обосновании своего права на существование) и универсален для разных языков, то он и сможет служить посредником между разными языковыми формами. Мне кажется, такое убеждение повсеместно разделяют те, кто через формальный анализ языка пытается построить алгоритмы автоматизированного перевода с языка на язык. Подобные попытки осуществляются в полном соответствии со стратегией, отраженной на схеме 4. Но если для «универсальных форм мысли» мы еще могли согласиться с их интуитивной ясностью (если, конечно, не принимать во внимание сказанное абзацем выше), то для формальных средств описания языка это едва ли можно принять. Ведь формальные средства описания языка настолько громоздки, занимая куда больше места, чем описываемые ими речевые формы, и настолько изощренны и сложны, что ни о каком самоочевидном «усмотрении» их не может быть и речи.

Но коль скоро формальный язык описания языка¹¹ не самоочевиден, а формулируется с помощью определенных правил, то относительно *перевода* с естественного языка на такой формальный язык описания языка должен

⁹ Апелляция к очевидности в таком случае сохраняет свою силу, но ее теряет утверждение о том, что мы имеем дело с универсальной формой, способной вместить любое содержание.

¹⁰ Кроме того, если сказанное мной верно, то универсальное выражение мысли не может быть *содержательно-наполненным*, подобно тому, как содержательно наполнена формула «S есть P»; универсальность как раз должна предполагать отсутствие связанности с каким-либо содержанием. Как это возможно – вопрос для отдельного исследования. Универсальное всегда понималось как инвариант, «вмещающий» варианты, но такое представление требует апелляции к очевидности и интуиции, и оно не застраховано от того, что интуитивно обнаруживаемая форма будет лишь вариантом. Мне представляется, что универсальность, напротив, должна быть связана с заданием вариативности, но сама не должна выступать в качестве инварианта: как задать варианты без инварианта (*не* через определение инварианта) – это также вопрос, выходящий за рамки данной статьи.

¹¹ В самом деле, речь идет о том, чтобы создать *язык языка*; уже одно это должно бы заставить остановиться и задуматься, правильное ли направление выбрано.

быть задан все тот же вопрос о том, что обосновывает стрелку перевода \Rightarrow : она не может быть самоочевидной в данном случае. Формальный язык описания языка оказывается лишь еще одним языком, а потому попытка объяснить перевод с помощью единых средств формализации для разных языков не может иметь успеха и дать возможность *обойти* стрелку перевода \Rightarrow : мы все равно должны *знать, как перевести* с естественного языка на формальный язык языка, а затем – как проделать обратную работу¹², превратив формальное описание исходного языкового высказывания в высказывание на результирующем языке.

И еще одно замечание. Формальный язык языка представляет собой усложненную и доведенную до своего совершенства стратегию «перевода по правилам», которую наверняка применяли все, кто когда-нибудь начинал учить иностранный язык с учителем или по учебнику. Успех этой стратегии окрыляет, особенно на первых шагах овладения незнакомым языком, когда вдруг происходит чудо – рождается способность осмысленно говорить. Но такое бывает только в самых простых случаях (вроде фраз типа «S есть P»), да и то не всегда до конца удачно. Подлинный перевод никогда не совершается по эксплицитным правилам (при всей неотменяемой важности правил – но лишь в качестве вспомогательного, в основном контрольного, средства¹³); он *напрямую* окунается в ту область, которая обозначена на схеме 1 стрелкой \Rightarrow .

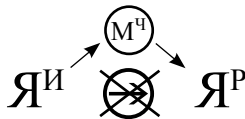
Общий вывод о попытках перевода через языковое выражение мысли

Итак, мы можем сделать следующий вывод. Если посредником в переводе между двумя языковыми формами служит мысль и при этом мысль выражена в языке, естественном или формальном, тогда все ситуации сводятся к следующей: с исходного языка мы должны перевести на язык-посредник, а затем с этого языка-посредника – на результирующий язык. С помощью такого объяснения мы не отвечаем на вопрос, благодаря чему возможна стрелка перевода \Rightarrow ; наоборот, мы подставляем ещё одно, лишнее звено в цепочку перевода, и теперь нам придется объяснять даже больше, чем было нужно вначале.

Мысль, не имеющая языковой формы: чистая мысль

Представление о языковом выражении мысли – неважно, естественно-языковым или формально-языковым – не помогает решить проблему обоснования перевода. Тогда, может быть, следует отрицать языковой характер мысли? Может быть, естественная стихия мысли – не языковая?

Схема 5



¹² Мне кажется, что нынешние попытки изготовления программ машинного перевода дают результат, столь же похожий на перевод, сколь «искусственный интеллект» похож на естественное мышление.

¹³ В этом качестве правила нужны и для *правильного* использования родного языка; обращение к правилам построения высказываний на некотором языке не является существенной и отличительной чертой перевода.

На схеме 5 я использую значок M^c , чтобы обозначить *чистую* мысль. Ведь мысль, лишенная облачения языка, становится чистой мыслью, мыслью как таковой. Но *что* это такое?

В самом деле, путь $Y^i \rightarrow M^c \rightarrow Y^p$ ничем не отличается от обозначения перевода как $Y^i \oplus Y^p$, к которому мы прибегли на схеме 1. Преобразования $\rightarrow M^c \rightarrow$ стоят на месте \oplus , в определенном плане раскрывая эту загадочную стрелку перевода \oplus . Ведь чистая мысль не имеет языковой формы, а потому переход от языкового выражения Y^i к чистой мысли не является переводом, во всяком случае, он не является переводом в том же смысле, в каком перевод отображен на схеме 1 как \oplus .

Так что же такое *чистая мысль* – то, что может служить посредником между языками, но само не имеет языковой природы? Что такое чистая мысль, как не *чистый смысл*?

Мне кажется, такой ответ напрашивается сам собой. Мысль, лишенная средств выражения, есть чистый смысл – то, что не может быть *непосредственно* выражено. От этой невыразимости всегда пытались скрыться, видя в ней неопределенность, субъективность, психологизм и невозможность построить твердое знание. Но, может быть, *чистый смысл* лежит в основе всякого выражения? И любое языковое выражение только потому имеет смысл, что в его основе – *чистый смысл*?

Наш вопрос, заданный о переводе: *благодаря чему* возможен перевод? – получает таким образом свой предварительный ответ. Перевод возможен благодаря тому, что в основе любого языкового выражения лежит *чистый смысл*. Перевод – если это подлинный перевод, а не подстановка слов по выученным алгоритмам, – проходит стадию *чистого смысла*. Это – самостоятельная область, с собственными законами. Совершенно особый статус перевода, выделяющий его из прочих видов интеллектуальной деятельности, заключается в том, что перевод не позволяет игнорировать наличие этой области; самим фактом своего существования перевод подводит нас вплотную к этой области – вплотную настолько, что далее делать вид, будто ее не существует или она не подвластна нашему рассуждению, уже нельзя.

Часть II. Область перевода \oplus как чистый смысл

Мне кажется, мы должны ясно сказать: объяснить феномен перевода нельзя, если не признать как самостоятельную и полноправную область *чистого смысла*. Без такого признания перевод с языка на язык – то, с чем мы имеем дело повседневно, – оказывается попросту невозможным, поскольку, как мы убедились, любые *обходные пути* вокруг этой области на самом деле таковыми не являются. Дело обстоит так, что *в обход* чистого смысла попросту нельзя пойти, поскольку в основе *любого* перевода лежит прикосновение к нему. В любом случае мы обречены на то, чтобы производить *усилие осмысления*, без которого ни один шаг на схемах, которыми мы иллюстрировали разные понимания перевода, просто не может состояться.

Итак, признание *чистого смысла* как самостоятельной области – это первое, что мы должны сделать. Но дело даже не в этом признании как таковом (хотя оно крайне важно); дело в том, куда мы сможем двинуться дальше.

Фундаментальность чистого смысла

В самом деле, что такое *чистый смысл*? Как с ним работать? Как правило, этого понятия боятся, от него стараются поскорее избавиться. Ведь если *чистый смысл* не имеет языковой природы, значит, он не может быть объективирован, он не может быть предъявлен другому как таковой. Следовательно, он интуитивен, либо, как любили говорить когда-то, имеет чисто психологическую природу. Так или иначе, с ним нельзя научно работать. Ведь для этого его надо каким-то образом продемонстрировать. А как его можно предъявить? Предъявляя его, мы неизбежно строим некоторое развернутое высказывание. Мы окунаемся тогда в стихию речи – и выходим из той области, что обозначена на схеме 1 как ⊕: мы уже в области языковых выражений, неважно, Я^И или Я^Р. Это – дискурсивные области; а чистый смысл имеет принципиально недискурсивную природу. Как же тогда можно научно говорить о нем?

Как мне представляется, боязнь оказаться в этой неразрешимой ситуации и заставляет искать обходные пути. Но я думаю, что никакого обходного пути нет, и нужно *честно* признать: да, эта стадия *чистого смысла* не может быть исключена из нашего разговора.

Думаю, любой может понять, что имеется в виду, спросив себя: что стоит за любой моей мыслью? Вот я высказываю некую мысль вслух; это – дискурсивное высказывание, здесь слова следуют одно за другим и образуют фразу или несколько фраз; в результате моя мысль оказывается высказанной. Но где была эта моя мысль *до* того, как я дискурсивно оформил ее? Не станем же мы утверждать, что те же самые слова были выстроены в моей голове в невысказанной форме, чтобы потом получить звуковое оформление. Каждый знает по своему опыту, что это не так. А даже если бы это было и так, то что предшествовало этому невысказанному словесному оформлению мысли? Я думаю, что и здесь мы должны признать, что имеем дело с *чистым смыслом*, который лишь затем обретает дискурсивную форму. Но если такая трактовка может оставаться спорной, пока речь идет о моей мысли и ее словесном выражении, то она *совершенно бесспорна*, когда мы говорим о переводе. Вот в этом, повторяю, особая заслуга рассуждения о переводе: оно показывает с абсолютной ясностью, исключаяющей какое-либо сомнение, фундаментальность чистого смысла.

Это положение, с моей точки зрения, имеет значение, выходящее далеко за пределы темы статьи: чистый смысл – это то, что лежит в конечном счете в основании всего, но что само не обосновывается далее. Иначе говоря, чистый смысл – это то, к чему восходит любое содержание нашего сознания: все оно имеет смысл, но «иметь смысл» и значит иметь отношение к чистому смыслу. Мир, как он дан нам в нашем сознании, наш внутренний опыт и наш внутренний мир представляют собой *осмысленность* – то, что производно от чистого смысла.

Я высказываю здесь это положение, никак не аргументируя и не раскрывая его; моя цель лишь отметить, что рассматриваемые в связи с переводом вопросы имеют куда более широкое значение, нежели проблема обоснования феномена перевода.

И все же – что мы можем делать дальше? Пусть мы согласимся со всем, что было сказано относительно чистого смысла; но что из этого? Как с этим работать, что это дает для нашего познания? Чем такое признание лучше, нежели уже упомянутая отсылка к «чистой мысли», не имеющей языкового выражения и потому остающейся самозамкнутой?

Вернемся к переводу. Перевод проходит через ту стадию, когда в голове переводящего образуется что-то, что мы не можем выразить дискурсивно, т. е. развернуто. Это – то, к чему мы приходим, когда слышим исходную фразу на языке оригинала и пытаемся ее *осмыслить*: совершив *усилие осмысления*, придать этим словам *смысл*. (Как видим, смысл и то, что с ним связано, играет здесь первоосновную роль.)

Конечно, это происходит *всегда*, когда мы слышим речь на знакомом языке; я думаю даже, что это происходит всегда, когда мы воспринимаем что-либо, а не только слова знакомого языка. Но здесь речь идет о переводе; а перевод со всей силой показывает нам *неизбежность* этой стадии *чистого смысла*, когда развернутость сворачивается в некую целостность: в некую свернутость, которая таится у нас в душе и которая потом разворачивается как высказывание на результирующем языке.

Так делается хороший перевод; почему такой перевод *хороший*? Потому что в таком случае фраза на результирующем языке строится так, как если бы она была оригинальной, т. е. как если бы переводчик собственно и был оратором, высказывающимся на этом языке; как если бы он это сказал, а не переводил. В этом смысле вторая половина процесса перевода, отображенная на схеме 1 как $\ominus Я^p$, ничем не отличается от любого акта говорения: когда я дискурсивно выражаю свою мысль, я превращаю *чистый смысл* в языковое высказывание.

Связность: осмысленность как след целостности

Описывая то, что происходит при переводе, когда мы *притрагиваемся* к области чистого смысла, обозначенного стрелкой \ominus , мы назвали основные слова, которым суждено стать понятиями, позволяющими сделать *чистый смысл* пространством рассуждения, организовать работу с ним.

Чистый смысл представляет собой *целостность*. Целостность – это то, что присутствует *сразу*, но не одно за другим; не дискурсивно, не развернуто. Целостность предполагает любую развернутость, но не является никакой из них. Целостность может быть всем, но не является сама ничем из этого.

Содержание нашего сознания, текст в книге, которую мы читаем, речь, которую слышим, и многое другое – все это *имеет смысл*. Иметь смысл значит иметь отношение к чистому смыслу; значит быть *развернутой* формой того, что представляет собой чистый смысл как целостность. Целостность – это свернутость; сжатость, как будто в комок, как будто в клубок, который может развернуться и принять дискурсивную форму.

То, что имеет смысл (как об этом было сказано выше), я называю *осмысленностью*. Осмысленность – не сама целостность; осмысленность – это *след целостности*. Иначе говоря, во всем, с чем мы имеем дело как с содержанием нашего сознания, мы можем увидеть и уловить – не саму целостность, а тот *след*, который она оставила и только благодаря которому все это *имеет смысл*.

Этот след целостности представлен как *связность*. Работать с осмысленностью значит работать со связностью: изучать ее виды, как она организована, какие формы проявления получает, как выявляет себя и т.п. Как мне представляется, связность – наш ближайший подступ к *чистому смыслу*. Если мы и не можем иметь дело непосредственно с ним, – при том, что все наше знание – не более чем *развернутость* той целостности, той свернутости, которая и является чистым смыслом, – то мы все же можем вполне научно идти

по его следу, изучая связность. Мы не случайно часто отождествляем связность и осмысленность: бессвязную речь называем бессмысленной, бессвязность сознания считаем признаком душевной болезни.

Перевод как работа со связностью

Спроецируем эти общие положения на нашу тему. Стрелка перевода \oplus – это стрелка *раз-вязаывания* и *за-вязаывания* связности. Перерезывание нитей связности разрешает исходное языковое высказывание Я^И в чистый смысл; а стягивание его заново нитями новой связности превращает в высказывание на результирующем языке Я^Р.

Эта операция раз-вязаывания и за-вязаывания выводит нас за пределы поля дискурсивного сознания; хороший перевод осуществляется тогда, когда переводчик *не осознает*, как же он происходит. Это и не может быть фиксируемо нашим сознанием: оно работает не с тем, что целостно, а с тем, что связно; следовательно, пересечение границы связности и целостности не может быть зафиксировано нашим сознанием, поскольку для этого оно должно было бы оказаться по обе ее стороны, – а это для него невозможно.

Благодаря чему возможен перевод? Благодаря чему он осуществляется? С этого вопроса началось это исследование. Я могу теперь предложить свой ответ на него: перевод возможен благодаря тому, что связность исходного высказывания, пройдя стадию чистого смысла, превращается в связность результирующего высказывания. Эта операция перехода через чистый смысл, операция раз-вязаывания и за-вязаывания связности совершается переводчиком. Если она и может быть автоматизирована, то никак не на тех путях, на которых это пытаются сделать сегодня: они в принципе не ведут к успеху, поскольку не учитывают *суцность* перевода, его принципиальную «технологию».

Понять, как происходит перевод, значит овладеть тайной чистого смысла. Моя задача здесь гораздо скромнее, и я не буду говорить об этом. Зеркальное название статьи задает двучастное направление исследования. В первой части я считаю задачу выполненной; мне остается теперь сказать о том, какое применение найденное теоретическое решение может найти в конкретной практике перевода арабских философских текстов.

Если перевод – это пере-вязаывание связности, то *контроль* за адекватностью и качеством перевода – это контроль за сохранностью связности. В случае, если связность получит ясное, а еще лучше – формализованное выражение, такой контроль будет осуществляться объективно, а значит, понятия «адекватность» и «качество», которые обычно считаются смутными, если вообще имеющими право на существование, обретут четкие очертания.

Работа в этом направлении обязана быть серьезной и системной. Само собой разумеется, что ее нельзя выполнить в рамках статьи. Здесь я лишь набросаю принципиальные контуры движения в направлении этой цели, как я их вижу сегодня. Это и будет выполнением второй части задачи этой статьи.

Связность связности: уровни фиксации и их взаимозависимость

Сужая задачу разговора о связности до рамок, заданных темой статьи, я буду говорить о связности как следе целостности, который должен быть замечен в области слова, т. е. в области устной или письменной речи.

Здесь я выделю три уровня, на которых можно говорить о связности. Это уровень целого текста; уровень фразы; уровень лексической единицы.

Нельзя сказать, чтобы такое деление было неожиданным: оно представляется скорее очевидным, интуитивно ясным. Но давайте попробуем дать себе отчет в том, почему именно такое трехчастное деление оказывается, с одной стороны, достаточным, а с другой – исчерпывающим? Почему нет никакого дополнительного уровня, который можно было бы присоединить к этим; и почему в то же время ни один из них нельзя изъять? Почему именно эти три уровня необходимы и достаточны; они необходимы и достаточны для чего? Почему ни один из них не сводится к другим, и в то же время все они взаимосвязаны?

Эти три уровня – уровни фиксации связности. Текст – это то, в чем мы выделяем *части* и *целое*. Части связываются в целое и связаны с целым; связность текста – это связность его частей. Принцип связности целого-и-части – вот основание выделения уровня текста как особого.

Целое не случайно созвучно *целостности*: это как будто ее отражение. Целостность, в отличие от целого, не состоит из частей; и все же целое стремится к целостности, пытается сгладить швы и зазоры между своими частями, как будто хочет представить их как не задерживающие беспрепятственное движение смысла.

Целое (текст) задано как *нечто*. Такое «нечто» – не *вещь*, но и вместе с тем что-то близкое к этому. Текст бывает о *чем-то*, текст обычно раскрывает какую-то тему. Тема – то, что суммирует целое текста; а целое разворачивается в своих подробностях-частях.

Второй уровень связности – фраза. Фраза фиксирует *вещь*; а вещь задается как некая локальная определенность смысла. Но вещь должна быть не просто зафиксирована как наличная; вещь по самому своему смыслу непременно должна быть задана как отличная от всех других вещей. Локальность вещи, иначе говоря, требует ее раскрытия; вещь не может не быть наполнена содержанием, хотя бы минимальным. Фиксация вещи (ее субъектность: онтологическая функция связки) неотъемлема от раскрытия ее содержания (предикативная функция связки).

Вот почему фраза необходима – как особый уровень связности, как особый уровень формирования осмысленности. Связанность субъекта и предиката – ядро фразы: без этого она невозможна¹⁴. Но фраза может не ограничиваться ими; фраза может как будто разжиматься, заполняя все больший объем. И все же где-то мы ставим точку; где-то исчерпываются естественные пределы разворачивания фразы. Там берет начало другая фраза; но эта другая фраза должна быть непременно связана с предыдущей, прямо или косвенно. Так фразы становятся частями связного целого – текста.

И наконец, отдельное слово. Здесь связность наименее очевидна; даже как будто совсем не очевидна. В самом деле, *отдельное* слово как раз отделено от всех остальных: оно взято как таковое, положено под микроскоп и может быть анатомировано. Оно помещено в реестр словарей под своим ин-

¹⁴ А как же, например, «Ночь. Улица. Фонарь. Аптека»? Во фразах, ограничивающихся фиксацией существования субъекта, все же подразумевается, что мы *знаем*, что такое данный субъект; а значит, предикативная функция связки все же предполагается неотъемлемой от ее онтологической функции. Фраза оказывается сжимаемой до минимального размера – до размера слова; но если это – **фраза, то такое слово – не просто отдельная лексическая единица, которая может фигурировать в словаре; такое слово начинено связностью и потому может разжиматься, как сжатая пружина.**

вентарным номером; засушенное и наколотое на булавку, оно теперь может связываться с другими словами, образуя расплавленную магму смысла, не более, чем бабочка в коллекции под стеклом – летать по лесу.

Словарная работа с отдельным словом предполагает и особые приемы, нацеленные как раз на его отдельность и отделенность. Если речь идет о переводе, в действие вступает принцип *отдельного* приравнивания. Коль скоро слово понимается как отдельное, то и эквивалент ему ищется как отдельный. В идеале, конечно, словарное соответствие между лексикой двух языков должно было бы быть взаимно-однозначным: одному слову соответствует одно, и только одно слово другого языка. Каждый знает, что так не бывает; но это обычно рассматривается как существенный недочет и принципиальный изъян живого языка, вечно разгоняющего смысл отдельного слова так, что он перехлестывает через отведенные ему пределы.

Эти пределы, впрочем, существуют только в сознании тех, кто хотел бы добиться от слов абсолютной определенности, – такой, какой не бывает даже у терминов. Коль скоро эта цель неосуществима в живых языках, можно (и нужно) придумать искусственный – язык, в котором точные границы слов обрели бы наконец искомую нерушимость.

Если фраза и текст – это уровни связности *речи*, то слово, понятое и взятое как отдельное, не таково. Слово – не речь; вопрос, однако, в том, может ли оно развернуться в речь? И может ли речь свернуться в слово? Взято ли слово из речи, так что сохраняет, как бы мы ни пытались их обрубить, живые связи с другими словами, а главное, свою способность выстраивать связность? Или, напротив, оно может быть сконструировано «с нуля», задано в намеченных конструктором слов пределах, чтобы не переступить их? И всегда, подобно кирпичику, точно ложиться в заранее очерченную ячейку, чтобы вместе с другими словами-кирпичиками образовать выстраиваемое здание речи?

Я думаю, что второе невозможно. Сколь бы ни казалось это желанным и привлекательным конструкторам искусственных языков, мечтающим построить их по аналогии с формальными «языками» (например, языком математики), – все же это останется невозможным. В речи на естественном языке присутствует то, чего нет и не может быть в формальном «языке» как таковом, взятом без своей естественно-языковой «оболочки», – в нем присутствует связность. Только связность придает осмысленность; пытаюсь обрезать нити связности ради искомой «точности», конструктор искусственного языка делает его нежизнеспособным. Такой язык можно сконструировать, и он как будто не будет отличаться ничем от естественных языков, как их представляет лингвистика: словарный запас, грамматика, включающая правила синтаксиса. Но из него уходит *связность*; он теряет живую способность продуцировать речь.

Эта живая способность, это свойство связности едино для всех уровней языка; оно вовсе не локализовано в синтаксисе, как часто думают. «Отдельное» слово никогда не бывает отдельным и отделенным в живом языковом сознании носителя языка: оно всегда связано тысячью связей со всеми другими словами. Слово объяснимо *изнутри* языка (точнее, изнутри речи, которая реализует эту связность): для слова настоящего языка не нужно *внешнее определение*. Слово имеет смысл не потому, что кто-то в него этот смысл «вложил», записав в словаре; слово имеет смысл потому, что включено в тотальную языковую связность.

Мне кажется, такому взгляду очень хорошо соответствует идея *тезаурусного подхода* к передаче инокультурной терминологии, которую выдвинул и развивал наш выдающийся синолог Г.А.Ткаченко. С его точки зрения, тот или иной термин китайской культуры может быть объяснен не за счет его приравнивания к одному или нескольким словам, взятым из лексикона нашей культуры, пусть с любыми уточнениями и оговорками (например, «дао» – это “путь”, но – не такой, как..., а скорее такой, как...» и т. п.). Он предложил совершенно другой способ: работать с термином не как с отдельным словом, значение которого *задается внешним образом*, благодаря некоторой исследовательской операции. Значение слова, с его точки зрения, должно *вырастать изнутри*, из системы связей с другими терминами¹⁵.

Я думаю, что тезаурусный подход имеет гигантские перспективы развития и эвристические потенции. А для философии он попросту незаменим, поскольку философская лексика отличается высочайшей степенью системности и связности. Здесь, в философии, связность разных уровней просвечивает наиболее отчетливо: мы ведь знаем, что философская система (т. е. макротекст) – не более чем развернутая система понятий (т. е. тезаурус философской лексики). При переводе философских текстов тезаурусный подход позволяет высветить эту *связность связности*, и в идеале – превратить тезаурус в потенциально развернутый текст¹⁶. Выполнение такой задачи предполагает разработку всех вопросов, относящихся к проблеме связности, как они намечены в этой статье.

¹⁵ Думаю, этим достаточно задано отличие намечаемого здесь подхода к пониманию осмысленности как связности от холистских учений. Согласно последним, мы понимаем значение слова, если знаем *все* случаи его употребления в *любой* фразе на данном языке: бесконечность этих вариантов употребления означает невозможность фиксации значения. Но связность – это не перебор единичных случаев использования языка; связность системна и повторяема, а потому поддается обозрению и фиксации.

¹⁶ Я не говорю специально о пользе тезаурусного подхода для контроля за системностью терминологии и выявления терминологического статуса слов, что является далеко не тривиальной задачей в случае инокультурной философской традиции.

ГАЛИЛЕО ГАЛИЛЕЙ КАК ФИЛОСОФ ТЕХНИКИ (СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДВИГ, КОТОРЫЙ ИЗМЕНИЛ МИР)

Широкому кругу читателей хорошо известно, что имя великого итальянского ученого Галилео Галилея связано с утверждением коперниканской гелиоцентрической системы мира, открытием телескопа и конфронтацией с ортодоксальным учением христианской церкви. По этому поводу написано множество исторических и художественных работ, и почти каждый философ науки в той или иной мере в свое время обращался к анализу галилеевской методологии экспериментального и математизированного естествознания. Следует отметить не только важный вклад Галилея в становление новой методологии науки, а именно экспериментального и математизированного естествознания, но и в развитие современной «философии» техники, той программы сциентификации техники и технизации науки, которая поэтапно реализовывалась в течение трех последующих столетий.

Исследованию феномена Галилея посвящено огромное количество философских и историко-научных работ на разных языках¹. Однако согбенная, но оставшаяся непреклонной фигура Галилео Галилея привлекает к себе все новых и новых исследователей². И это отнюдь не случайно. Никто иной не оказал такого мощного влияния на всю последующую науку, разве что Ньютон. Но Галилей, по общему единодушному признанию, был первым творцом истинно Новой науки, хотя многие ученые называли свои трактаты и до него именно так. Он был одновременно и великим ученым и философом, прежде всего методологом этой новой науки. И действительно Галилей, иногда оши-

¹ Достаточно назвать лишь некоторые из них: *Koyre A. Galilei. Die Anfänge der Neuzeitlichen Wissenschaft. Berlin, 1988; New Perspectives on Galileo. Butts R.E., Pitt J.C. (ed.). Dordrecht, Holland / Boston (USA), 1978; Theory Change, Ancient Axiomatic, and Galileo's Methodology. Proceedings of the 1978 Pisa Conference on the History and Philosophy of Science. Vol. I. Dordrecht, 1981; Wallace W.A. Prelude to Galileo. Dordrecht, 1981; Finocchiaro M.A. Galileo and the Art of Reasoning. Dordrecht, 1980; Фантоли А. Галилей: в защиту учения Коперника и достоинства святой церкви. М., 1999 и т. д.*

² Подчеркивая роль Галилея в «коперниканской революции», С.Тулмин отмечает, что точно так же, как и в случае с Коперником, в популярных изданиях рисуют зачастую неверную историко-научную картину. В области развития механики, например, утверждается, что между Аристотелем и Галилеем было время стагнации в науке, связанное с тем, что монахи и философы не покидали сферы формальной логики из любви к схоластической казуистике. Галилей же с помощью введенного им «экспериментального метода» все время разоблачал ложные выводы и ошибки средневековых ученых. Последние историко-научные исследования показывают, однако, что это дает искаженное представление о действительной истории. В течение многих столетий, разделяющих Аристотеля и Галилея, механика как наука о движении материальных тел и действующих на них сил – демонстрирует все новые и новые успехи. Да и труд всей жизни Галилея нужно понимать, собственно говоря, лишь как вершину этой средневековой традиции. Именно из этой традиции выросли и обсуждаемые им вопросы, и сама методика ведения им доказательств, даже используемые им термины происходят из средневековых источников. Таким образом, без воспринятых Галилеем средневековых научных традиций (например геометризации понятий аристотелевской физики средневековым ученым Николаем Орезмом) он вообще не смог бы сделать своих открытий (См.: *Toulmen S., Goodfield J. Modelle des Kosmos. München, 1970*).

боясь в частностях, создал новый стиль мышления и рассуждения, который мы отождествляем с экспериментальным и одновременно математизированным естествознанием. Поппер, например, отмечает, что теория приливов и отливов Галилея является приемлемой, но в такой форме неверной. Тем не менее для нас важен в данном случае способ его рассуждения, ставший методологической основой новой науки, а не выводы.

Однако если его вклад в методологию науки является общепризнанным³ – многие по праву считают даже, что коперниканская революция была на самом деле галилеевой, – то его роль как философа техники отходит, как правило, на второй план. А ведь именно он задал тот стиль мышления, который мы называем сегодня инженерным и связываем с целенаправленным применением науки в технической практике. Больше того, и в самой науке Галилей выступил как истинный инженер, осуществляя научное исследование как конструирование. Как очень точно отметил М.А.Розов, сегодня «мы сталкиваемся с конструкторской деятельностью, инженерной по своей сути во всех областях познания... любая теория и даже факты, на которых она базируется, – это продукт конструирования»⁴. Но и здесь Галилей был первым и мастерски построил новую методологию научного конструирования; современная наука и техника пользуются ею до сих пор. Именно анализу этого аспекта творчества великого Галилея посвящается данная статья.

1. Галилей как методолог научного конструирования в новой науке

Галилей оказался в центре внимания основных представителей постпозитивизма, которые, опираясь на его пример, успешно опровергали те или иные ходячие псевдоисторические легенды о решающей роли эксперимента и эмпирии в науке Нового времени.

Койре по этому поводу отмечает, что многие исследователи (и позитивисты прежде всего) выдвигали на первый план борьбу Галилея против авторитетов, в первую очередь против Аристотеля, т. е. против научной и философской традиции, которая была освящена церковью и преподавалась в университетах. При этом особое значение придавалось ими той роли, которую играли в новой науке наблюдение и опыт. Действительно, эту роль нельзя отрицать, и в работах Галилея можно найти многочисленные тому подтверждения, в том числе иронические высказывания против всякого, кто не доверяет своим глазам, потому что увиденное противоречит каноническому учению. Галилей нанес удар общепринятой в то время астрономии и космологии, построив телескоп и, наблюдая через него Луну и другие планеты, открыл спутники Юпитера.

Однако не спонтанное наблюдение и рассудочный опыт играли решающую роль в становлении и обосновании новой науки, а точно планируемый эксперимент. Напротив, первые были помехой, поскольку основывались тогда на аристотелевской физике, гораздо более соответствующей здравому смыслу, чем рассуждения Галилея. Экспериментирование – это методиче-

³ По этому поводу, например, А.Койре отмечает, что Галилей скорее осуществил важную методологическую работу, чем научную работу в современном смысле этого слова, поскольку решение астрономических проблем зависело от обоснования новой физики и, прежде всего, от ответа на философский вопрос о роли математики в науке о природе. То, что он создал, – это математическая философия природы, или геометрическая математизация природы.

⁴ Розов М.А. Инженерное конструирование в научном познании // Филос. журн. 2008. № 1. С. 67.

ское средство задавать природе вопросы, необходимым условием чего было использование языка математики, чтобы сделать ответы понятными и интерпретируемыми. Для Галилея это был язык геометрии, язык кривых, кругов и треугольников. Но выбор языка науки не определяется опытом, – подчеркивает Койре, – а восходит к философскому источнику.

По Фейерабенду, коперниканская революция представляла собой пропагандистскую победу, а критика Галилеем повседневного опыта была методом контриндукции. В противоположность распространенному мнению, что Галилей победил благодаря опытному подтверждению теории Коперника, Фейерабенд показывает, что при защите своих любимых идей Галилей был вынужден вступать в противоречие с опытом и обоснованными предположениями, а теория Коперника была не лучше, а хуже подтверждена, чем теория Птолемея. Галилей победил потому, что он писал по-итальянски, обращаясь к инженерам и ремесленникам, не знавшим латыни, благодаря стилю диалога и умным приемам убеждения. Фейерабенд продолжает еще более определенно: телескоп Галилея – «высшее чувство», которое «приближает небеса» и «светлее любого обычного факела», – и идея, что подзорная труба показывает мир лучше, чем невооруженный глаз, были для его противников (а они вовсе не были так глупы, как нам сегодня кажется) настолько же надежными, насколько для нас надежным научным аргументом считаются летающие тарелки. Телескоп Галилея был лучшим, что тогда было, однако он был все еще неудобным инструментом без крепления и с таким малым полем зрения, что не столько удивительно, что Галилей увидел сквозь него «луны» Юпитера, сколько что он вообще нашел с его помощью сам Юпитер. К этому следует добавить «небольшую световую корону» (ореол, иррадиацию) и то, что увеличение и внутренняя структура изображения полностью зависят от телескопа и от глаза наблюдателя. Требуется навык и множество теоретических допущений, чтобы выделить из воспринятого в конечном счете изображения вклад источника восприятия и подготовить его для проверки. В случае с коперниканской теорией были еще необходимы новая метеорология, физиологическая оптика, новая динамика и т. д. – целый ряд вспомогательных наук, описывающих сложные процессы, происходящие между глазом и предметом восприятия и еще более сложные процессы между роговой оболочкой глаза и мозгом. Наблюдения становятся релевантными лишь после того, как к ним были подсоединены описанные этими науками процессы, происходящие между глазом и миром. Кроме того, должен быть подробно исследован язык, с помощью которого мы описываем наши наблюдения. Таким образом, проверка коперниканского учения предполагает совершенно новую картину мира с новым представлением о человеке и о его способности познавать⁵.

Кардинал Белармин пишет в своем письме от 12.04.1615 отцу Фоскарине: «Если бы действительно существовало доказательство того, что Солнце находится в центре универсума, а Земля располагается на третьем небе и что не Солнце вращается вокруг Земли, а Земля вокруг Солнца, тогда мы были бы должны относиться с осторожностью при интерпретации произведений тех авторов, которые учат о противоположном... Однако, что касается меня самого, то я не верю в существование такого доказательства...»⁶. Фейерабенд отмечает далее, что тогда не существовало доказательства коперниканской теории, более того, она противоречила имеющимся данным. Имели место также и более философские соображения. Интересны, например, аргумен-

⁵ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

⁶ Santilliana G. de. The Crime of Galilei. Chicago, 1965. P. 99.

ты Франческо Сицци против открытия спутников Юпитера: «...эти спутники Юпитера невидимы простому глазу и поэтому не могут оказывать какого-либо влияния на Землю, они являются, следовательно, бесполезными, а потому вообще не существуют»⁷.

Койре по праву, считает Фейерабенд, называет книгу Галилея полемической педагогической и пропагандистской книгой. Однако нужно признать, замечает он, что в той особой исторической ситуации, в которой находился Галилей, такая пропаганда была необходимой для прогресса познания. Результатом галилеевой пропаганды был *переход от аристотелевской теории познания к теории познания классического эмпиризма*. Необходимо, однако, отметить, пишет Фейерабенд, что принятие асимметрического отношения между опытом и теорией (опыт контролирует теорию, но сам теорией не контролируется) в случае Галилея не соответствует действительности. Коперниканская революция раз и навсегда покончила с такой асимметрией. В этом случае подлежат изменению и теория, и опыт, и последний изменяется, чтобы освободить пространство теории, которая кажется более единообразной, более удовлетворительной, более рациональной, так что в ней целое самым простым способом приходит в удивительную гармонию с ее частями. Решающим является, во-первых, то, что эта теория обладает определенными преимуществами, ради которых она и принимается, и, во-вторых, что измененная теория и измененный опыт становятся также в гармоничные отношения друг с другом⁸.

Этот факт отмечает и Т.Кун⁹. Законы Галилея и его эксперименты были важнее для науки, чем аристотелевские представления. Они не лучше описывают повседневный опыт, но вскрывают лежащие за пределами этого чувственного опыта регулярности. Галилей обосновывает свой закон свободного падения, не наблюдениями, а цепью логических аргументов. И хотя любой человек, воспитанный с детства на научных представлениях, ответит, что тяжелые и легкие тела, согласно закону Галилея, падают с одинаковой скоростью, в повседневной жизни тяжелые тела падают быстрее, чем легкие. Простое чувственное восприятие не подтверждает галилеева закона. Чтобы его проверить наблюдением, требуется специальное оборудование. Телескоп сам по себе не мог служить доказательством, но он оказался весьма результативным оружием для пропагандистской борьбы. После 1609 г. люди, которые не имели раньше почти никакого представления об астрономии, сами посмотрев через телескоп, могли убедиться, что Вселенная не соответствует наивным предрассудкам здравого смысла. Труд Галилея сделал астрономию всеобщим достоянием, и эта популярная астрономия была коперниканской. Коперниканское учение перестало быть лишь математической гипотезой и приобрело физическое значение. Произошел переворот в мировоззрении не только ученых, но и всего общества, кардинальное изменение картины мира – *научная революция*. Однако введение в обиход телескопа вызвало и новую волну оппозиции против коперниканского учения, – подчеркивает Т.Кун. Одни вообще отказывались смотреть в телескоп на небо на том основании, что если бы Господь желал применения телескопа, он бы оснастил са-

⁷ Fahie J.J. Galilei, His Life and Work. L., 1903. Reprint, Dubuque, Iowa, 1963. P. 103.

⁸ Feyerabend P. Der Wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Braunschweig, Wiesbaden, 1978; Feyerabend P. Probleme des Empirismus: Schriften zur Theorie der Erklärung d. Quantentheorie u.d. Wissenschaftsgeschichte. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Braunschweig, Wiesbaden, 1981.

⁹ См.: Kuhn T. The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought. Harvard Univ. Press, 1957.

мого человека телескопическими глазами. Другие, посмотрев в телескоп на небо, утверждали, что видимые в нем объекты все же не существуют на небе, а в нем самом. Но большинство противников рассуждали более рационально. Они соглашались, что открытые Галилеем явления находятся на небе, но что это само по себе еще не доказывало выдвигаемых им утверждений. И в этом они были правы, поскольку телескоп давал указание, но не мог служить доказательством.

Не обошли Галилея своим вниманием и неопозитивисты. Именно с Галилея, по Рейхенбаху, начинается эпоха современной науки, поскольку он является творцом количественного и экспериментального метода. В том эксперименте, с помощью которого он установил свой закон свободного падения, и был создан такой метод, который соединил воедино эксперимент с измерением и математической формулировкой. Вместе с Галилеем целое поколение ученых перешло к использованию эксперимента для научных целей. Первым шагом к научному исследованию была классификация, но Фрэнсис Бэкон был не в состоянии разработать теорию индуктивного метода математической физики. Лишь Галилей, – продолжает Кун, – создал математический метод, который превзошел бэконовскую классификацию. Однако для развития действительно научного подхода, по мнению Рейхенбаха, должен был быть еще разработан метод математической гипотезы. А это впервые удалось Ньютону в его гравитационной теории, показавшей большое значение комбинирования дедуктивного и индуктивного методов. «Для неопозитивистов в целом ни работы Птолемея, ни работы Коперника, ни работы Галилея еще не являются в строгом смысле научными. Даже Галилей, один из признанных творцов новой экспериментальной и математизированной науки, принадлежит во многом лишь преднауке, поскольку подлинная наука начинается с Ньютона, создавшего гипотетико-дедуктивный метод и образец построения действительно научной теории»¹⁰.

Мы можем отыскать в истории науки истоки многих идей Галилея, но гениальность его как методолога науки состояла прежде всего в том, что он указал путь, по которому пошла не только наука Нового времени, но и вся современная наука. Он задал методологию теоретического конструирования – проектирования различных экспериментальных ситуаций для получения новых знаний о природе – мысленного эксперимента. Именно так действовал намого позже, например, Генрих Герц, который провел свои знаменитые опыты, доказавшие верность электродинамической теории Фарадея-Максвелла. Герц, отвечая на запрос одного швейцарского физика передать ему свое экспериментальное оборудование, отметил, что его у него нет. Герц, конечно, проводил свой эксперимент на конкретном оборудовании «здесь и сейчас», но его главное достижение – создание проекта целой серии экспериментальных ситуаций. И действительно весь мир стал повторять его опыты в различных вариациях. Точно так же и Галилей, не просто создавший свой телескоп, но открывший миру новый способ оперирования техникой для расширения горизонта знаний, запустил целый поток «конструкторов», совершенствовавших как само это устройство, так и способы оперирования с ним. Он осуществил замену обыденного опыта технически планомерно подготовленным экспериментом. К.Поппер по этому поводу отмечает: «Часто утверждают, что история научных открытий зависит от чисто технических изобретений новых инструментов (например, ...подзорная труба Галилея). В противоположность этому я верю, что история науки является в сущности

¹⁰ Gingerich O. The Copernican Celebration // Science Year. 1973. P. 266f.

историей идей. Увеличительные стекла были уже известны задолго до того, как у Галилея появилась идея использовать их в астрономической подзорной трубе ... новая теория – действует как новый орган восприятия, была ли она вызвана влиянием техники или нет»¹¹.

Галилей в своих «Диалогах» показал, отмечает Фейерабенд, что не теория была приспособлена к опыту, а наоборот, – опыт к теории. Эта задача была осуществлена двояким путем: 1) путем понятийной ревизии этого опыта и 2) через изменение чувственных элементов опыта. Галилей много раз подчеркивал, что обыденный опыт, на котором покоилась аристотелевская теория, не годится в качестве основания астрономических исследований. Наши чувства являются слишком слабыми, чтобы открыть спутники Юпитера, звездную природу туманностей, небольшие пятна на Солнце, детали лунной поверхности, фазы Венеры и многое другое. Несчетное количество звезд на небе остается навсегда скрытым для человеческого глаза. Поэтому, – по Фейерабенду, – необходима троичная критика обыденного опыта: 1) он является недостаточно подробным, чтобы показать нам действительное строение мира; 2) он обманывает нас в виду идиосинкразии чувств, которые ставят на пути восприятия собственные препятствия; 3) он отнюдь не является «чистым опытом», поскольку не свободен от теоретических предположений и его выдвигание в качестве аргумента часто тесно связано с теми идеями, которые сами требуют исследования.

Конечно, Галилей опирался на предшественников. Достаточно назвать Вильяма Гильберта, который, оперируя со специально технически подготовленным «прибором» тереллой (маленькой Землей), переносил полученные знания на большой природный объект – Землю, наделив ее магнитным полем, и даже создавал на этой основе новые навигационные приборы. Но Галилей не просто «работает по образцам технического конструирования»¹², но и строит новый «геометро-кинематический объект»¹³ – абстрактный объект физической теории. И здесь у него были предшественники. Уже Анаксимандр создает первый научный прибор для исследования космических явлений – гномон. Он так же, как и Галилей, усовершенствует до него известное техническое устройство измерения времени для научных целей. Но у Анаксимандра данный прибор пассивен, он не расширяет возможности наблюдения, космические феномены сами являют себя в виде игры света и теней¹⁴. Телескоп же Галилея поистине меняет сам способ наблюдения, активного наблюдения, расширяя видимый нами мир. Более того, Галилей часто конструирует и сам новый объект исследования, меняя его с помощью доступных технических средств, например, в опыте с куском воска, в который он вставляет последовательно все новые и новые

¹¹ Popper K. Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißiger Jahren. München–Zürich, 1984. S. 185–188, 73.

¹² Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Смоленск, 2006. С. 390.

¹³ Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII века). М., 1976.

¹⁴ Геометрическая игра света и теней в гномоне не зависит от наблюдателя, являясь объективным репрезентантом реального космоса. «Математическая идеальность в Древней Греции никогда не соотносилась с думающим субъектом... В игре теней у подножия гномона демонстрируется реализм идеальностей, форма как вещь или вещь как форма... Точка, прямая, угол, поверхность, круг, треугольник, квадрат... возникают там в качестве идеальных форм, оказываясь посредниками среди самих вещей, в реальном мире, реальные как и лучи света и тени, однако в качестве их общих границ» (Ritter J. Jedem seine Wahrheit: die Mathematiken in Ägypten und Mesopotamien // Elemente einer Geschichte der Wissenschaften / Hrsg. M.Serres. Frankfurt a/M., 1994. S. 124–126).

свинцовые частички¹⁵. До Галилея же научное исследование по античному образцу мыслилось как получение знаний об объекте, который всегда рассматривался как неизменный. Никому не приходило в голову практически изменять изучаемый реальный объект (в этом случае он мыслился бы как другой объект). Античные и средневековые ученые, напротив, старались усовершенствовать теоретическую модель, чтобы она полностью описывала поведение реального объекта¹⁶. Для античного ученого в этом случае речь шла бы о новом объекте исследования. Для Галилея же – это тот же самый абстрактный объект теории, покрывающий целый класс похожих в общем, но отличных в конкретном экспериментальных объектов. Это возможно именно потому, что в них скрыта математическая схема. И здесь мы находим его предшественников.

Архимед и Герон Александрийский соединили механику с математикой. Первый строит теорию спирали явно на основе изобретенной им «улитки Архимеда», которая впрочем еще в Древнем Египте применялась для подъема воды, второй дает классификацию простых машин и их математическое представление¹⁷. Архимедова спираль – это кривая, образуемая движением точки по линии, «которую можно определить как траекторию точки, участвующей в двух движениях, прямолинейном и равномерном (относительном) по прямой, равномерно вращающейся вокруг одного из своих концов (переносном)», причем предложения I и II в доказательстве Архимеда «носят чисто механический характер», т. е. явно навеяны практической механикой (винт Архимеда). «Если какая-нибудь прямая в плоскости, равномерно вращаясь вокруг одного своего конца, удерживаемого неподвижным, вернется опять в исходное положение, и одновременно по вращающейся прямой равномерно движется некоторая точка, выходя из неподвижного конца, то эта точка на упомянутой плоскости опишет спираль»¹⁸. Подобным образом рассуждает и Галилей, сводя, например, винт к наклонной плоскости, как отмечает М.А.Розов, накрутой на цилиндр¹⁹. Для Галилея наклонная плоскость – это не только «простая машина» – искусственный объект, приспособленный для экспериментальной деятельности, но прежде всего *абстрактный объект научной теории*, используемый для проведения математических доказательств (объект оперирования), и в то же время – репрезентант специально подготовленного естественного объекта, на котором можно наблюдать физические процессы, не встречающиеся в «чистом виде» в природе. Такое оперирование с геометро-кинематическими объектами у Галилея, однако, соотносит-

¹⁵ «Кто хочет произвести подобный опыт с ... удобным материалом, легко принимающим любую форму, может взять чистого воска и сделать из него шарик или другую плотную фигуру и затем прибавить к воску свинца в таком количестве, чтобы эти фигуры с трудом тонули, т. е. чтобы свинца на одно зернышко менее было бы уже недостаточно для их погружения. Придав тому же воску форму сосуда и наполнив его водою, найдем, что без свинца он не пойдет ко дну, а со свинцом опустится с медленностью; в общем налитая вода не внесет никакого изменения» (*Галилео Галилей*. Избр. труды: В 2 т. Т. 2. М., 1964. С. 56–66).

¹⁶ См.: *Розин В.М.* Опыт изучения научного творчества Галилео Галилея // *Вопр. философии*. 1981. № 5.

¹⁷ Герон Александрийский рассматривает 2 типа комбинаций: «1) **комбинации однородных** “простых машин” – **сочетания по несколькоу блоков, воротов и рычагов**; 2) **комбинации неоднородных** “простых машин” – сочетания ворот-винт, блок-рычаг-ворот-винт. Сопровождая описания этих комбинаций числовыми примерами, он на каждом из них демонстрирует “золотое правило механики”» (*Левина И.С., Рожанская М.М.* У истоков механики машин // *Исследования по истории механики*. М., 1983. С. 106, 107).

¹⁸ *Архимед*. Соч. М., 1962. С. 518, 220, 245.

¹⁹ *Розов М.А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. С. 390.

ся с природными объектами, в которых заключена математическая схема. И здесь он идет наперекор распространенному тогда аристотелевскому представлению о применимости математики только к объектам надлунного мира, по своей природе являющимися идеальными геометрическими объектами.

Как отмечает Койре, по Аристотелю, физик исследует действительность, а геометр размышляет об абстракциях, поэтому он настаивает на том, что нет ничего опаснее, чем смешивать геометрию и физику и чисто геометрический метод применять для изучения природы. В основе аристотелевской физики лежит чувственное восприятие и поэтому она является строго нематематической, отрицает саму возможность математической физики. Галилей вынужден отбросить пестрый, качественный мир чувственных восприятий и заменить его бесцветным, абстрактным, архимедовым миром: в царстве чисел нет места качеству, природа написана геометрическими знаками. Так же, как физика его истинного учителя Архимеда была геометрией покоя, галилеева физика является геометрией движения. Новая наука заменила расплывчатые и полукачественные понятия аристотелевской физики системой жестких и строго количественных понятий, т. е. конкретное пространство догалилеевской физики абстрактным и однородным пространством евклидовой геометрии, поскольку книга природы написана языком математики. Галилей был первым, – заключает Койре, – кто поверил в действительную реализацию математических форм в реальном мире: все существующее в этом мире подчинено геометрическим формам, все движения и формы (не только регулярные и возможно вообще не имеющие места в природе, но и нерегулярные, являющиеся также геометрическими и точными, хотя и более сложными) подчинены математическим законам.

И здесь мы снова находим предшественников. Николай Орезм в своем трактате «О конфигурации качеств» соотносит представления геометрии с понятиями аристотелевской физики, вводя, например, такое важное для всей последующей физики понятие материальной точки. Как отмечает С.Тулмин, Орезм сделал важный шаг, открыв науку об изменяющемся. Тогда физический объект может быть выражен геометрически, а геометрический – физически. Например, геометрическая точка может двигаться по геометрической фигуре – «линии предмета» (траектории). Здесь фактически Орезм соотносит математическую (геометрическую) теоретическую схему с физическими представлениями и процессами: «неделимая точка не есть что-либо реальное, ни линия, ни поверхность, хотя воображение их пригодно для лучшего постижения меры вещей... мера двух любых линейных или поверхностных качеств, также как и скоростей, соответствует мере и отношению фигур, посредством которых они в воображении сравниваются друг с другом. Итак, чтобы найти меру качества или скорости и определить их отношения, нужно довериться геометрии и вернуться к геометрии»²⁰. Открыв с помощью телескопа и доказав теоретически²¹ существование гор на Луне, Галилей придал

²⁰ Орезм Н. Трактат о конфигурации качеств // Историко-математические исследования. Вып. XI. М., 1958. С. 703–703. В сущности еще Анаксимандр в отличие от древних вавилонян осуществил переход от арифметических расчетов к геометрическим представлениям. Он представлял себе Землю в качестве покоящегося в центре Вселенной цилиндра. «С Анаксимандра начинается тот процесс, который привел на место простой арифметической астрономии древних восточных культур геометризацию этой науки. Оказывается, что также более поздняя традиция греков осознала, что Анаксимандру принадлежит первенство в геометризации картины мира» (Szabo A. Das geozentrische Weltbild. Muenchen, 1992. S. 96).

²¹ Галилей сконструировал новый абстрактный объект – *поверхность, образованную из бесконечного количества очень маленьких поверхностей, расположенных с бесконечным разнообразием наклонов, схожий с идеализированным объектом радиолокационной*

геометрическим построениям физический онтологический статус. Теперь математические схемы, физические описания и технические модели соотносены друг с другом, и можно в рамках теоретического рассуждения переходить от одного уровня описания к другому с целью получения новых знаний о природных объектах. Галилеем осуществляется «подгонка» техническим путем природных объектов под математическую схему. Таким образом, получаются *идеально-реальные, природно-математические синкретические объекты*, т. е. природные объекты, «внутри» которых скрыта математическая (геометрическая) схема. Техническим способом приблизить несовершенные («выпирающие» из совершенной геометрической формы) природные объекты к идеальным, математическим, совершенным является, например, шлифовка, выбор неподдающегося деформации материала и т. п., позволяющие *искусственно усовершенствовать естественные объекты*, для которых можно пренебречь незначительным отклонением от идеальной формы. В своих рассуждениях Галилей постоянно переходит от физической проблемы к решению математической задачи на геометрическом чертеже и далее к подтверждению полученного теоретически результата на структурной схеме эксперимента.

В этом он близок к физической геометрии и теории перспективы художников эпохи Возрождения. Альберти, например, отмечает, что он рассуждает «не как математик, а как живописец; математики измеряют форму вещей одним умом, отрешившись от всякой материи». Поэтому он дает материальные, зримые образы математических объектов, определения которых даются не математически, а скорее физически: «...поверхности измеряются некими лучами, как бы служителями зрения, которые передают чувству форму предметов». Эти лучи Альберти представляет в виде тончайших нитей, идущих от глаза к противоположащей поверхности. Таким образом, здесь налицо «*математизация природы*», характерная для современного математического естествознания со времен Галилея в отличие от качественной физики – «философии природы» Аристотеля. Эти художники являются одновременно, а иногда и в первую очередь инженерами, подобными самому творцу природы: «Машину мироздания можно назвать великой и благородной живописью, рукою господина и природы нарисованной». Живопись для художников эпохи Возрождения – это не простое копирование природы, а конструирование совершенного изображения: если такового нет в природе, художник составляет его из различных существу-

теории – «*релеевской целью*», состоящей из большого количества отражающих элементов сравнимых размеров. «Релеевская цель», с одной стороны, – объект математической статистики (вероятностное распределение Релея), а с другой – имеет четкий коррелят в электродинамике, т. е. является абстрактным объектом соответствующей физической теории. Аналогично описание Галилея в трактате «Пробирных дел мастер»: если поверхность не ровная, а волнистая и изобилует возвышениями и впадинами, то она как бы составлена из великого множества маленьких зеркал, расположенных под различными наклонами и видимых в тысячах различных ракурсах. Так же и Луна, имея шероховатую и негладкую поверхность, отражает солнечный свет во все стороны и остается для любого наблюдателя всегда светлой. Галилей апеллирует не просто к наблюдению, а к ремесленной практике: также и бриллианты выделяются со многими гранями, а отшлифованная сталь под некоторыми углами зрения кажется блестящей, а под другими, наоборот, – темной. Далее он движется в плоскости математических теоретических схем, решая сформулированную им геометрическую задачу, а затем возвращается снова к реальному физическому телу – Луне. Галилей приводит решающий для него аргумент – *искусственная невозпроизводимость* наблюдаемых на естественном объекте (Луне) природных явлений с помощью специально изготовленного гладкого шара и их воспроизводимость с помощью шара с шероховатой поверхностью, имитирующего горы на Луне (как у Гильберта «терелла» для экспериментального исследования магнитного поля Земли).

ющих в природе вещей, как, например, изображение совершенного человека. Именно в этом смысле надо понимать высказывание Леонардо – «искусство должно подражать природе» – не в смысле копирования, а в смысле воссоздания «в искусственных построениях, где существуют свои законы»²². Здесь много общего с рассуждениями Галилея, но есть и существенные отличия.

У Леонардо отчетливо прослеживается экспериментальный и количественный подход к линейной перспективе. Он пытается соотнести три переменные – глаз наблюдателя, картинный план и объект наблюдения. При этом глаз наблюдателя рассматривается как рабочий инструмент – геометрическое измерительное устройство, а для наблюдения становится важным понять не только, *что* наблюдатель видит, но и *как* он это видит. Например, светящееся тело кажется больше или меньше в зависимости от его яркости, Луна кажется больше около горизонта. Все это, по мнению Леонардо, должно быть рационально исследовано, на основании такого исследования должны быть разработаны правила и сделаны компенсации. Примерно также рассуждает Галилей в «Пробирщике», отводя обвинения своих противников, об искажениях телескопов видимых изображений. Леонардо отчетливо осознавал, что некоторые свойства, которыми наблюдатель наделяет наблюдаемый объект являются в действительности следствием влияния глазного механизма: «Прежде всего мы определим природу глаза и затем как возникает из глаза мерцание любой звезды, и почему мерцание одной звезды больше, чем другой, и как лучи рождаются от звезд, и как такое мерцание показывает видимое расширение, настолько же большое, как и ширина самой звезды»²³. Но несмотря на все вышеприведенные параллели, есть и существенные отличия.

Леонардо да Винчи рассуждает прежде всего как инженер и художник, главная цель которого создать машину, фортификационное сооружение, скульптуру, фреску или картину, а Галилей – в первую очередь ученый-естествоиспытатель, стремящийся объяснить природу. Кроме того Леонардо пишет для себя, его трудами и предвидениями можем восхищаться мы сегодня, а не его современники. Галилей же обращается к современникам и разворачивает доказательную аргументацию, без чего новая наука была бы просто невозможна. Хотя он и рассуждает в науке как инженер, но цель его – конструирование научной теории для объяснения и предсказания хода естественных процессов, а не создание новой техники. Проводя *мысленный эксперимент*, направленный на доказательство ошибочности утверждения Аристотеля, что тяжелые тела при падении движутся со скоростью пропорциональной их весу, Галилей призывает, чтобы «действовать не произвольно и случайно, а при помощи убедительного метода» удостовериться многократно повторявшимся опытом, «представить себе в воображении» следующее: «...если бы земной шар был просверлен через центр, то пушечное ядро, падая по этому кольцу, приобретало бы в центре такой импульс скорости, который по миновании центра гнал бы его вверх на такое же расстояние, как и расстояние падения, причем скорость по ту сторону центра постоянно уменьшалась бы, убывая в соответствии с возрастанием, приобретаемом при падении, и время, затраченное на такое восходящее движение, думается было бы равно времени спуска»²⁴. На этом примере становится очевидным, что у Галилея «именно опыт практической инженерной

²² Эстетика Ренессанса. Т. 1. М., 1981. С. 539, 397, 454, 446, 491.

²³ Kemp M. The Crisis of Received Wisdom in Leonardo's Late Thought // Leonardo e l'Eta della Ragione a cura di Eurico Bellone e Paolo Rossi. Milano, 1982. P. 31–32.

²⁴ Галилео Галилей. Избр. тр.: В 2 т. Т. 1. М., 1964. С. 327.

работы и задает образцы конструирования и построения теории». Однако в отличие от инженерии «в естествознании мы сталкиваемся чаще всего с онтологизированными конструкторами, где действия приписаны самим объектам». Но если Дарвин, как очень точно подметил М.А.Розов, строит свою теорию путем онтологизации деятельности селекционеров, то Галилей онтологизирует инженерную деятельность²⁵.

2. Вклад Галилея в философию современной техники

Александр Койре, анализируя взаимосвязь науки и техники Нового времени, очень точно заключает: Галилей и Декарт никогда не были людьми ремесленных или механических искусств и ничего не создали, кроме мыслительных конструкций. Не Галилей учился у ремесленников на венецианских верфях, напротив, он научил их многому, поскольку создал первые действительно точные научные инструменты – телескоп и маятник, бывшие результатом теории. Измерительные инструменты его предшественников были по сравнению с ними еще ремесленными орудиями. При создании своего телескопа он не просто усовершенствовал голландскую подзорную трубу, а исходил из оптической теории, стремясь сделать наблюдаемым невидимое, и математического расчета, стремясь достичь точности в наблюдениях и измерениях. Галилей заменил обыкновенный опыт основанным на математике и технически организованным экспериментом. То, что на смену миру «приблизительности» и «почти» в создании различных технических сооружений и машин ремесленниками приходит мир точности и расчета новой науки, заслуга не инженеров и техников, а теоретиков и философов. И первым из них был Галилео Галилей.

Первоначально «естественное» (закон, принцип развития или внутренняя сила, обуславливающая именно данный, а не иной ход процесса) рассматривалось античными философами как антитеза сверхестественному. Платон уже различает существующее «по природе» (то, что от природы) и «по закону» (то, что приобретается старанием, упражнением, обучением, что принуждает ко многому, что противно природе), т. е. благодаря природной способности (врожденное) с помощью искусства, от учения возникшее (искусное). Для Платона искусство – технэ, – божественное или человеческое, стоит выше природы. Аристотель различал естественное, происходящее согласно природе, «вероятное» и «случайное». В этом случае естественное противопоставляется допустимому. Естественное для него – то, причина чего заключена в самой вещи, что происходит по определенному закону. Однако естественное противопоставляется им также насильственному, неестественному. Естественное движение – движение тяжелых и легких тел по природе, т. е. к своему естественному месту, в котором они обретают покой, соответственно своему природному назначению. Для небесных тел естественным является круговое движение, при котором они всегда занимают одно и то же место, одновременно двигаясь и покоясь. В подлунном же мире происходят и насильственные движения, когда тела внешней движущей силой удаляются из своих естественных мест. Аристотель различает также существующее по природе, возникающее от природы и возникающее путем искусства, образованное искусством. В Средние века естественное понималось как сотворенное Богом в отличие от искусственного, как созданного человеком, но в позднее Средневековье уже и сама природа рассматривается как нечто ис-

²⁵ Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. С. 399, 402, 408.

кусственное, созданное Богом. Изобретения же понимались как подражания природе, поскольку они не шли наперекор естественному ходу вещей, а были направлены только на ускорение или замедление природного процесса.

В эпоху Возрождения формируется новое отношение к ученому, инженеру, художнику, который занимает теперь место творца, подражающего творчеству божественного создателя самого бытия, природы и равному в искусстве самому Богу, поскольку ум «истинного художника может породить идею совершенного творения, а руки его в силах воплотить сию идею». Природный объект отображается сначала в виде физической или визуальной модели, которыми может быть скульптура, картина, макет и эскиз дома и т. п., затем эта модель преобразуется в визуальный образ в соответствии с законами перспективы и, наконец, в геометрическую схему или фигуру. Леонардо да Винчи анализирует проблему перехода от геометрических фигур к природным объектам. Он формулирует трансформационную геометрию для выражения мира геометрических объектов с помощью природных объектов, например, для решения проблемы трансформации прямоугольной формы в цилиндрическую, используя комок глины для физической иллюстрации трансформации одной геометрической фигуры в другую. Такого рода геометрия предполагалась им и для представления трансмутации металлов. «Интерес Леонардо к этим визуальным мостам между природой и геометрией, между абстрактным и конкретным, заслуживает рассмотрения как одно из его наиболее важных достижений. ... Со времени античности математики обсуждали правильные платоновские тела абстрактно. Леонардо берет эти формы и выражает их трехмерно с таким правдоподобием, на которое никто из его современников не был способен»²⁶. Леонардо, таким образом, явился первооткрывателем метода, который в последующие века станет общепринятым в науке. Суть этого метода заключается в том, что сначала с помощью упрощенных моделей разрабатывается математическая схема, которая затем применяется к реальным исследуемым явлениям. В наиболее сложном примере Леонардо преобразует додекаэдр – правильное тело с двенадцатью пятиугольными гранями – в куб равного объема. Он делает это в четыре ясно иллюстрированных шага»²⁷. Леонардо да Винчи построил модель человеческого глаза и провел с ней ряд экспериментов. Пытаясь понять, каким образом на сетчатке глаза строится изображение, он проводит аналогию с камерой-обскурой: «Опыт, показывающий, как предметы посылают свои изображения, или подобию, пересекающиеся в глазу в водянистой влаге. Это станет ясно, когда через маленькое круглое отверстие изображения освещенных предметов проникнут в очень темное помещение; тогда ты уловишь такие изображения на белую бумагу, расположенную внутри указанного помещения неподалеку от этого отверстия, и увидишь все вышеуказанные предметы на этой бумаге с их собственными очертаниями и красками, но будут они меньших размеров и перевернутыми по причине упомянутого пересечения. Такие изображения, если будут исходить от места, освещенного солнцем, покажутся словно нарисованными на этой бумаге, которая должна быть тончайшей и рассматриваться с обратной стороны, а названное отверстие должно быть сделано в маленькой и очень тонкой железной пластинке». Камера-обскура разграничила понятия «свет» и «зрение» и является тем искусственным объектом, который привлекается для объяснения механизма функционирования естественного объекта – глаза»²⁸.

²⁶ *Veltmann K.H.* Visualisation and Perspective. In: Leonardo e l'Eta della Ragione a cura di Eurico Bellone e Paolo Rossi. Milano, 1982. P. 188–190.

²⁷ *Капра Ф.* Наука Леонардо. Мир глазами великого гения. М., 2009. С. 283.

²⁸ *Гуриков В.А.* Становление прикладной оптики XV–XIX вв. М., 1983. С. 12.

Галилей был хорошо знаком с учением о перспективе итальянских живописцев. Он в течение всей своей жизни дружил с Лодовико Чиголи, выдающимся живописцем его времени и даже помогал ему (в своем письме другу) разработать аргументы против тех, кто утверждал, что скульптура выше живописи. Именно геометризация природы или, иначе, материализация геометрии и позволили во многом создать Галилею новую науку, – математизированное экспериментальное естествознание²⁹. В Новое время в связи со становлением экспериментального естествознания соотношение «естественного» и «искусственного» переосмысливается. Для Декарта всякое различие между естественным и искусственным исчезает, поскольку природа трактуется им как машина, что противоположно аристотелевскому представлению, согласно которому природное противопоставлялось созданному человеком, а физика – механике, как искусству, а не науке. По Декарту же, механика является частью физики, изучающей действия природных вещей.

Разработка Галилеем методологии соотношения «естественного» и «искусственного» имеет огромное значение не только для становления новой науки, но и для развития новой, основанной на науке техники. Галилей рассматривает эти понятия в нескольких контекстах:

– естественное (человеческое) как естественный ход вещей противопоставляется им сверхестественному (божественному) – чуду;

– естественное, как необходимое, является для него антитезой насильственному и случайному (находящееся под воздействием сил не может быть постоянным);

– естественное (природное, врожденное, самопроизвольное) отличается от искусственного (человеческого, рукотворного, изобретенного).

Но главное его достижение в *соотнесении этих двух понятий*. В отличие от Аристотеля он рассматривает естественное движение в искусственных условиях, в идеализированном искусственным путем эксперименте. Прямолинейного движения не существует в природе: оно является результатом идеализации, искусственного воспроизведения естественного явления за счет устранения побочных влияний (воздействия внешних сил). Говоря, например, о плавающих телах, он апеллирует к искусственно приготовленному сосуду, в котором мы видим исследуемые явления естественно происходящими, а рассуждая о «природе» механических орудий, он рассматривает их естественный компонент, критикуя техников-механиков за то, что они заблуждаются, желая применить машины к действиям, невозможным по самой своей природе. Именно таким перенесением искусственного в естественное и естественного в искусственное были заданы идеалы и нормы экспериментального естествознания, с одной стороны, и инженерной деятельности, – с другой.

Система *с естественной точки зрения* рассматривается как самодвижущийся организм, т. е. объект, развивающийся по своим внутренним законам, не зависящим от человеческой деятельности. В этом случае основным является отношение естественного взаимодействия – воздействия среды на систему и системы на среду. *С искусственной точки зрения* система рассматривается как конструируемый извне механизм. В этом смысле она может быть заранее целиком создана на основе проекта и лишь потом включена в определенную естественную среду, где она будет функционировать. «Иначе можно сказать, что различие “естественного” и “искусственного” соответствует разграничению “природных” законов и законов социальной

²⁹ Панофский Э. Галилей: наука и искусство // У истоков классической науки. М., 1968. С. 14.

деятельности»³⁰, добавим, в том числе и инженерной деятельности. Интересно, что именно такое обращение с естественным и искусственным, введенное в науку и технику Галилеем, характерно для современной нанотехнологии, которая как раз и представляет собой теоретический синтез научной и инженерной деятельности.

В принципе любая система может быть описана и как естественная, и как искусственная. Например, наклонная плоскость для Галилея, как это было показано выше, это не только искусственный объект, приспособленный для экспериментальной деятельности, но и в то же время – репрезентант специально подготовленного естественного объекта. Также и наносистема, с одной стороны, представляет собой явление природы которое подчиняется естественным законам, а с другой – то, что необходимо искусственно создать. Примером такого «естественно-искусственного» объекта исследования и проектирования является так называемая «кластеризованная вода». «С начала 70-х годов... было известно, что вода состоит не из изолированных молекул H_2O »: молекула воды в жидкой фазе на определенных частотах состоит, как из изолированных молекул воды, так и из молекул, «связанных в кластеры посредством водородных связей. Атом водорода одной молекулы образует связь с атомом кислорода другой. ... При нормальных условиях 80 % молекул воды связано в кластеры, а при повышении температуры эти кластеры диссоциируют на отдельные молекулы». В нанотехнологии сделано предсказание, что при определенном давлении в ударной волне можно получить новую форму воды с симметричными водородными связями. (В обычном состоянии атом водорода удален от двух атомов кислорода, связанных с ним, на разные расстояния.) Причем «свойства такой воды будут отличаться от свойств обычной воды». Под «обычной водой» фактически понимается естественный объект, а под «кластеризованной» – искусственный, хотя в обоих случаях речь идет об одной и той же системе – «вода». Но и в том, и в другом случае не имеется в виду «вода» как обычный природный объект, выделенный в результате социокультурного освоения человечеством окружающего нас мира («питьевая вода», «вода, текущая в реке», «водная гладь озера» и т. п.). В первом случае – это идеализированный объект естественнонаучного исследования («молекулы или кластеры молекул воды»), а во втором – объект технологического оперирования, искусственно полученный «при определенном давлении в ударной волне»³¹. Таким образом в нанотехнологии объект теоретического исследования становится одновременно и объектом мысленного (т. е. тоже теоретического) инженерного проектирования.

Леонардо да Винчи хотя и *наблюдает воду* «в однокамерных шлюзах Милана», но именно *с естественной позиции*: там можно видеть различия, которые обнаруживает вода, «успокоясь или двигаясь на поверхности», «какое действие она производит, падая... на землю или стоячую воду», «что она делает только придя в движение, как она ведет себя в ровном и неровном канале, и как она внезапно образует водовороты и вымоины». «Бассейном называется то, что имеет форму широкую и глубокую, где воды обладают малым движением. Пучина имеет природу бассейна, за исключением того, что воды в бассейне вытекают без ударов, а в пучине они падают с большой высоты, бурлят и взлетают вверх от непрерывного круговорота воды. Река –

³⁰ Лефевр В.А., Щедровицкий Г.П., Юдин Э.Г. «Естественное» и «искусственное» в семиотических системах // Проблемы исследования систем и структур. Материалы к конференции. М.: Изд.во АН СССР, 1965.

³¹ Пул Ч., мл., Оуэнс Ф. Нанотехнологии. М., 2006. С. 98–99.

то, что находится в самой низкой части долин и течет направленно. Поток течет только при ливнях, он также стекает в низкие места долин и сливается с реками...». Затем он переходит к простому перечислению слов, по возможности употребляемых для описания водной стихии, т. е. гидродинамических процессов: «отскакивание, круговое движение, круговращение, обращение, кружение, отражение, погружение, вздымание, склон, подъем, углубление, исчерпание, удар, разрушение, опускание, стремительность...»³². Но даже когда Леонардо рассуждает как инженер, он описывает функционирование и конструкцию шлюзов («если ты даешь направление воде, напиши о том, как открывать ее затворы вверху, в середине или внизу»), а не конструирует саму «воду», как это делают нанотехнологи.

Галилей идет дальше Леонардо: он не просто наблюдает естественные (природные) явления. Во-первых, он конструирует проекты идеализированных экспериментальных ситуаций, отвлекаясь сначала от вопроса об их технической осуществимости. Такая ситуация, хотя и не существует в природе, может быть в принципе создана инженерным путем. Затем он разрабатывает проект технически осуществимой экспериментальной ситуации (точнее целого класса таких ситуаций, которые могут быть по-разному реализованы). Например, маятник – это специально созданный артефакт, чтобы отделить действие одной причины – сопротивление воздуха – является отделенным от действия другой причины – силы тяжести. Затем на основе этого проекта могут быть проведены различные реальные эксперименты данного типа или даже созданы конкретные технические системы. Именно так поступил Христиан Гюйгенс, который, развив теорию «великого Галилея» о качании маятника, создал первый точный инструмент для измерения времени – маятниковые часы. В соответствии с галилеевой методологией он передал механику свой проект (свое изобретение), чтобы воплотить его в материале, используя имевшиеся тогда в часовой технике элементы (например, зубчатые зацепления). Именно так, в сущности, и поступает современный инженер, который сначала, отвлекаясь от конструктивных деталей, создает эскизный проект новой технической системы, а затем дорабатывает его в техническом и рабочем проектах, используя взятые из каталогов стандартные компоненты. Далее в процессе длительной доработки и «доводки» он выпускает свой продукт в сферу социального использования.

Аналогичным образом действует и нанотехнология, которая «включает в себя не только манипуляцию природными (естественными) молекулами, но также создание молекул, которые не существуют в природе. ...Нанотехнология, однако, не только создает искусственный мир, отличный от природы. Она также обращается с естественными процессами и материалами новым способом. И в этом смысле ее (действия) трудно отличить от (действия) природы»³³. Точно так же и для Галилея, например, различные естественные свойства воды могут быть представлены с помощью искусственных моделей! Исследуя плавающие тела он пытается понять причину природного (т. е. естественного) явления, наблюдая его в специально искусственно подготовленном сосуде, именно в котором, как он утверждает, данное явление может наблюдаться как естественное.

³² *Зубов В.П.* Леонардо да Винчи. М., 1961. С. 98–99.

³³ *Schiemann G.* Nanotechnology and Nature. On Two Criteria for Understanding Their Relationship // *HYLE–International Journal for Philosophy of Chemistry*. 2005. Vol. 11. № 1. P. 77–96 (<http://www.hyle.org>).

Таким образом, разграничение «естественного» и «искусственного» предполагает также их определенное соотношение. «Отношение объемлемости позволяет организовать два типа таких простейших систем: ЕИ-системы и ИЕ-системы». В ЕИ-системе естественная компонента объемлет искусственную, напротив, в ИЕ-системе – искусственная компонента объемлет ее естественную компоненту³⁴. Именно такими кентавр-системами и являются наносистемы, поскольку их элементами могут быть как Е-подсистемы, так и И-подсистемы. Например, в нанотехнологии, «поскольку соответствующие синтетические моторы, которые выполняли бы ту же работу, что в прошлом биологические моторы, отсутствуют», пытаются «интегрировать в искусственно созданную на микроуровне окружающую среду биологические моторы». «Разработка искусственных транспортных средств, которые переносят лекарство и имеют целью целевую и контролируруемую доставку медикаментов в организме, является сегодня ключевым направлением интенсивного научного исследования, являющегося очень важным для будущего медицинской науки»³⁵. В данном случае такого рода гибридное транспортное средство (естественно-искусственная система) представляет собой комбинацию небиологических и биологических элементов, например, полимеров в качестве искусственной окружающей среды и биомолекул как естественных систем в этой среде. Таким образом, наносистема, с одной стороны, это явление природы, которое подчиняется естественным законам, а с другой – то, что необходимо искусственно создать.

Обычно считается, что ученый-естествоиспытатель имеет дело только с миром природного, естественного, а инженер – с миром технического, искусственного. Однако это не совсем так. Возникновение экспериментального естествознания было тесно связано с «миром искусственного», искусственной, технической переработкой природных явлений и процессов, с исследованием и развитием мира «механических искусств», в том числе с исследованием «как природы механических орудий, так и принципов их действия». «В результате действительной почвой физического эксперимента становится “естественная техника”, или же, иными словами, “механическая природа”»³⁶. Да и сами природные процессы часто осмысливаются в новой науке как рукотворные, искусственные. Природа – «божественный зодчий» – «удивительно пользуется способами самыми неожиданными; говорю удивительными и неожиданными для нас, но не для нее, – пишет Галилей, – так как природа с величайшей легкостью и простотой совершает вещи для нашего разума бесконечно изумительные, и то, что в ней в высокой степени трудно постигнуть, для нее не составляет никаких трудностей сделать»³⁷. Здесь природа рассматривается как «инженер», «искусственно» создающий природные, а значит естественные объекты, и задача ученого – раскрыть ее «хитрости», постичь то, что ей уже сделано. Да и инженер, изучив эти премудрости природы, сознательно учитывает ее законы, создавая технические системы. Это отличает его от «механика»-ремесленника, действующего часто вопреки природе в стремлении ее обмануть, т. е. вопреки «естественному» течению процессов на основе искусства, «ухищрения». Даже первые инженеры-самоучки в отличие от «технических романтиков» средневековья, которые делали свои

³⁴ Генисаретский О.И. Искусственные и естественные системы // Вопр. методологии. 1995. № 1.

³⁵ Garber C. Nanotechnology monorail cargo shuttles. Copyright 2007. Nanowerk LLC (<http://www.nanowerk.com/spotlight/spotid=2801.php>).

³⁶ Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII века). М., 1976. С. 217.

³⁷ Галилео Галилей. Изб. тр.: В 2 т. Т. 1. С. 125.

изобретения так, «как будто бы они были вовсе свободны от стеснения, налагаемого свойствами материалов, из которых придется изготавливать изобретенную машину, и способами изготовления», обязательно опирались на современные им научные достижения³⁸. И так, и в экспериментальном естествознании, и в инженерной деятельности устанавливается определенная взаимосвязь между миром природным и миром искусственным («второй природой», созданной деятельностью человека-творца), между естественным и искусственным. В то же время Галилей говорит и о «природе» механических орудий³⁹, рассматривая их естественный компонент: «Механики часто заблуждаются, желая применить машины ко многим действиям, невозможным по самой своей природе...»⁴⁰. Именно таким перенесением искусственного в естественное и естественного в искусственное были заданы идеалы и нормы экспериментального естествознания, с одной стороны, и инженерной деятельности, – с другой.

Двойственная ориентация инженера, с одной стороны, на научные исследования естественных, природных явлений, а с другой – на производство, воспроизведение замысла искусственным путем целенаправленной деятельностью человека-творца, заставляет его взглянуть на свое изделие иначе, чем это делают и ремесленник, и ученый естествоиспытатель. Для первого – оно изделие рук человеческих, для второго – прежде всего природный объект. Для инженера всякое создаваемое им техническое устройство выступает как «естественно-искусственная» система. С одной стороны, оно представляет собой явление природы, которое подчиняется естественным законам, с другой – то, что необходимо искусственно создать, – орудие, механизм, машину, сооружение и т. д. Если цель технической деятельности – непосредственно задать и организовать изготовление технической системы, то цель инженерной деятельности – сначала определить материальные условия и искусственные средства, влияющие на природу в нужном направлении, заставляющие ее функционировать так, как это нужно для человека, и лишь потом на основе полученных знаний задать требования к этим условиям и средствам, а также указать способы и последовательность их обеспечения и изготовления. Непонимание роли естественных законов для решения технических задач характерно лишь для доинженерного технического мышления. Как отмечает Галилей, «неразумные инженеры, думающие обмануть природу и только посрамляющие себя, стремясь применить машины для невыполнимых предприятий», фактически действуют как ремесленники⁴¹. Если для технического мышления действительно характерна «искусственная» позиция, то для инженерного – «естественно-искусственная». Таким образом, инженер, так же как и ученый-экспериментатор, оперирует с идеализированными представлениями о природных объектах, имеет дело с идеализированными объектами и схемами. Однако первый из них использует эти знания и представления для создания технических систем («искусственно-естественно-искусственная» позиция), а второй – создает экспериментальные устройства для обоснования и подтверждения данных представлений («естественно-искусственно-естественная» позиция). В этом и выражается прежде всего сходство и взаимовлияние экспериментального естествознания и инженерной деятельности, выполняющих в то же время различные функции в современной культуре и имеющих разную направленность.

³⁸ Чеканов А.А. Виктор Львович Кирпичев. М., 1982. С. 79.

³⁹ Галилео Галилей. Избр. тр.: В 2 т. Т. 2. С. 9.

⁴⁰ Там же. С. 7.

⁴¹ Там же. С. 10.

Сочетание в инженерной деятельности естественной и искусственной ориентации обуславливает необходимость для инженера опираться, с одной стороны, на науку, в которой он черпает знания о естественных процессах, а с другой – на существующую технику, откуда он заимствует знания о материалах, конструкциях, их технических свойствах, способах изготовления и т. д. Совмещая эти два рода знания, он находит те «точки» природы, в которых природные процессы действуют так, как это необходимо для функционирования создаваемой технической системы. Задача инженера создать с помощью искусственных средств материальные условия для «запуска» непрерывной цепи процессов природы. Именно выяснению этой природной связи служат полученные учеными естественнонаучные знания о характере и особенностях протекания различных природных процессов. Итак, суть научного метода в технике состоит в следующем: «Если привести неодушевленные тела в такое положение, такие обстоятельства, чтобы их действие, сообразное с законами природы, соответствовало нашим целям, то их можно заставить совершать работу для одушевленных существ и вместо этих последних»⁴². Когда эту задачу начали выполнять сознательно, и возникла новейшая научная техника. Этот переход к научной технике был, однако, не однонаправленной трансформацией техники наукой, а их взаимосвязанной модификацией. Другими словами, «сциентизация техники» сопровождалась «технизацией науки»⁴³. Не только наука повлияла на становление норм современного инженерного мышления, но и, наоборот, инженерная деятельность оказала заметное влияние на формирование нового идеала научности. И ключевую роль в этом процессе сыграл Галилео Галилей, который был не только великим ученым и методологом нового экспериментального естествознания, но и философом техники, основанной на науке.

⁴² *Рело Фр.* Техника и ее связь с задачей культуры. С. 1–2, 7–8.

⁴³ *Böhme G., van der Daale W., Krohn W.* «Scientification» of Technology // W.Krohn, E.Layton, P.Weingart (Eds.). *The Dynamics of Science and Technology*. Dordrecht, 1978. P. 219–250.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКИЙ ЭКУМЕНИЗМ КАК СЛЕДСТВИЕ ИСЛАМСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА

Христианский мир ко времени установления на Востоке и в южной Европе арабского владычества пребывал в состоянии разделения на несколько конфессиональных сообществ. Вероучительные споры и конфликты политических интересов многократно порождали разделения в среде христиан. Наиболее масштабные последствия имели богословские споры по поводу соединения божественного и человеческого во Христе, что понималось как существо христианского вероучения. Проходили эти столкновения на фоне стремления византийских императоров утвердить свое влияние как в идеологическом, так и в политическом отношениях, что не могло не встречать естественного сопротивления и в конечном итоге имело следствием обособление этно-конфессиональных сообществ, оппозиционной политике византийских властей. В эпоху появления арабского Халифата, раскинувшегося от Бактрии до Испании, эти споры оставались неразрешенными, и порожденные ими разделения – непреодоленными. Взору мусульманского доксографа христианский Восток предстал как собрание множества толков, из которых выделялись как наиболее влиятельные сиро-персидское христианство, греко-римская ортодоксия «ромеев» и сообщество стоявших за «единую природу» противников халкидонского собора.

Выделение в христианстве трех основных «отделений» (*firaq*) отмечается у достаточно ранних мусульманских полемистов, историков и религиоведов и продолжает оставаться особенностью такого рода сочинений вплоть до османской эпохи, когда их составление перестает быть обыкновением. Так, 'Абдаллах ибн Исма'ил ал-Хашимй в своем послании – апологии ислама, – написанном ок. 820 г. и адресованном христианину 'Абд ал-Масйху ибн Исхаку ал-Киндй сообщает, что имел беседы с патриархом Церкви Востока Тимофеем I (*Tīmūtāwus al-ġātlīq*), а также с представителями «сих трех выделившихся христианских сообществ» (*'ahl firaqikum hādihī-t-talāt allatī hiya zāhira*). «Мелькиты, – пишет он Ал-Киндй, – это принявшие [сторону] царя Маркиана, во время раздора, случившегося между Несторием и Кириллом; это ромеи (*ar-Rūm*). Яковиты – наиболее неверные, учение которых наиболее дурное, и исповедание самое плохое, они наиболее удалившиеся от истины, говорящие по учению Кирилла Александрийского, Якова Барадея (*al-Barda'ānī*) и Севира, владыки престола Антиохийского. Несториане, твои сотоварищи, – они, клянусь жизнью, наиболее близки к суждениям тех, кто беспристрастен из наших людей богословия и рассуждения, более склонны к тому, что говорим мы, мусульмане»¹. Подобное же деление трех названных

¹ Risālat 'Abd Allāh ibn Ismā'īl al-Ḥašimī ilā 'Abd al-Masīḥ ibn Iṣḥāq al-Kindī yad'ū-hu bi-hā ilā al-Islām, wa-risālat 'Abd al-Masīḥ ilā al-Ḥašimī yaruddu bi-hā 'alay-hi wa-yad'ū-hu ilā-n-nasrānīyah. London, 1880. S. 5–6 (араб. текст); *Tartar G. Dialogue islamo-chrétien sous le Calife Al-Ma'mūn (813–834): Les épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī. (Études Coraniques).* Paris, 1985. P. 85 (фр. пер.).

сообществ проводит Муḥаммад Ибн Хārūн Абū ‘Йсā ал-Варрāқ (–861) в своем полемическом сочинении «Опровержение трех отделений из христиан» (*Kitāb ar-radd ‘alā-t-talāt firaq min an-naṣārā*): «Мы не упоминаем... утверждения других видов христиан, таких как марониты и юлианиты, савеллиане и ариане, павлиане, последователи Павла Самосатского, или других отделений, потому что мы написали эту книгу именно об основной массе сих трех отделений, а не других (*ḡumhūr hādīhi-l-firaq at-talāt lā ḡayr*)»². Знаменитый мусульманский правовед и мыслитель Муḥаммад аш-Шахрастāни (1076–1153) в своем доксографическом труде «О религиях и сектах» (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*) следует той же методологии: «Затем разошлись христиане на семьдесят два отделения³, – пишет он, – и больших отделений их три – мелькиты, несториане и яковиты»⁴. Подход к изучению христианских конфессий, сложившийся на Востоке Халифата нашел признание и на мусульманском Западе. Знаменитый мусульманский полемист из Кордовы Ибн Ḥазм (994–1064)⁵, составил обстоятельный труд «Разбор религий, ересей и сект» (*Kitāb al-faṣl fiṣal fī-l-milal wa-l-ahwā’ wa-n-niḥal*)⁶, в котором изрядное число страниц посвятил критическому рассмотрению священных книг и убеждений иудеев и христиан⁷. Он приводит некоторые сведения о ранних неортодоксальных сообществах (арианах, павлианах, македонианах и «барбаранитах»), но затем замечает: «В основе их [т.е. христиан] сегодня – три отделения», предлагая далее обзор взглядов «мелькитов», «несториан» и «яковитов»⁸.

Признавая конфессиональную разделенность христианского мира, мусульманские авторы, тем не менее, обращали внимание на существенное вероучительное единство христиан. Вышеупомянутый Абū ‘Йсā ал-Варрāқ подчеркивает, что попытки представителей различных христианских конфессий представить в выгодном свете собственное исповедание в глазах мусульманского наблюдателя тщетны, поскольку в вопросах, образующих облик христианства как религии, отличающий его от ислама, христиане придерживаются одних и тех же взглядов. Аш-Шахрастāни предваряет обзор христианских конфессий описанием христианства как такового, тем самым давая понять, что в следующем далее тексте им представлены второстепенные по значимости расхождения. Для последующего традиционного мусульманского религиоведения схема представления христианства и его толков, использованная Аш-Шахрастāни, станет довольно типичной. Продемонстрировать это можно, указав, в качестве примера, на соответствующий раз-

² Thomas D. Anti-Christian polemic in early Islam: Abū ‘Īsā al-Warrāq’s “Against the Trinity”. Cambridge [etc.], 1992. P. 70 (араб. текст), 71 (англ. пер.).

³ Представление о разделении христианства на семьдесят два толка, по-видимому, было заимствовано из ḥадīсов. См.: Juynboll G.H.A. Encyclopedia of Canonical Ḥadīth. Leiden/Boston, 2007. P. 437, 458.

⁴ Cureton W. Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Shahraṣṭāni. Pt. 1. London, 1842. § 173. См. о нем в: Аш-Шахрастāни, Муḥаммад ибн ‘Абд ал-Карīm, Книга о религиях и сектах (Kitāb ал-милал ва-н-ниḥал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и комм. С.М. Прозорова. (Памятники письменности Востока, 75). М., 1984. С. 18–24.

⁵ Русскому читателю он, вероятно, более известен как сочинитель трактата о любви «Ожерелье голубки»: Ибн Ḥазм Ожерелье голубки / пер. с араб. М.А. Салье под ред. И.Ю. Крачковского. М., 1957.

⁶ Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā’ wa-n-niḥal. [al-Qāhira], 1321 [1903]; Bayrūt, [б.д.].

⁷ См. Pulcini Th. Exegesis as polemical discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures. 2 vols. Ph.D. Dissertation. University of Pittsburgh, 1994; изд.: Atlanta, 1998; Oxford, 2000.

⁸ Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī Kitāb al-faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā’ wa-n-niḥal. [al-Qāhira], 1321 [1903]. Ġ. 1, §. 48–49; Bayrūt, [б.д.]. §. 110–111.

дел энциклопедии, которую составил более поздний автор – Абū-л-‘Аббās Ахмад ал-Қалқашандī (1355/6–1418), служащий *dīwāna* мамлюкских султанов. Этот многотомный труд, собрание знаний, необходимых крупному правительственному чиновнику в различных областях, особенно в области ведения документации и дипломатии, получил название «Рассвет подслеповатого [т.е. момент прозрения] в ремесле сочинительства [официальных документов]» (*Ṣubḥ al-a ‘šā fī šinā ‘at al-inšā*)⁹. Ал-Қалқашандī собирал сведения о различных религиозных сообществах, в том числе о христианском, главным образом с целью составления действенного текста присяги для их представителей, принимавших на себя обязательства перед мамлюкским правителем. Структура раздела, посвященного христианству, воспроизводит структуру соответствующего раздела в труде Аш-Шахрастānī. Подборки сведений о трех основных конфессиях предваряются вводной частью, которая описывает христианство в целом. В ней Ал-Қалқашандī пишет: «Христиане – это община ‘Йсы – мир ему! – и книга их – Евангелие (*al-Inḡīl*)... Знай же, что христиане в целом согласны в том, что Марйам была беременна Христом – мир ему! – и родила его в Вифлееме в стране Иерусалимской в Сирии (*aš-Šām*), и он говорил в колыбели, и что, когда евреи осудили Марйам за это, – мир ей! – она убежала со Христом – мир ему! – в Египет и затем вернулась с ним в Сирию (*aš-Šām*), когда ему было двенадцать лет, и поселилась в вышеупомянутом селении, именуемом Назарет, и что, когда он был в конце дела своего, схватили его иудеи и донесли о нем губернатору кесаря, царя римлян, [поставленному] над Сирией (*aš-Šām*), и тот убил его и распял его, и пребывал он на древе [крестном] три часа, и затем выпросил его у губернатора кесаря муж из числа родственников Марйам, имя которому Иосиф–плотник¹⁰, и похоронил его в гробнице, которую приготовил было для себя, в месте, где сейчас церковь, известная как [церковь] *al-Qumāma*¹¹ в Иерусалиме, и что он пребывал во гробе его ночь на субботу, и день субботний, и ночь на воскресенье, и затем восстал с утра дня воскресенья, и затем увидел его апостол Петр, и он дал ему поручение, и что мать его собрала ему апостолов, и послал он их в [разные] страны для проповедания религии его, и в основе их двенадцать апостолов... И говорят, что он, после того, как послал тех из апостолов, которых он послал, поднялся на небо. И они согласны в том, что четверо из апостолов принялись писать Евангелие... Затем, когда умерли апостолы, христиане поставили им преемников, которых стали называть “патриархами”... После сего договорились они об именах, которые они установили для должностей их религий и назвали предводителя толка патриархом; заместителя патриарха – епископом... Знай же, что христиане согласны в том, что Бог Всевышний один в существе и три в ипостасности, и истолковывают они

⁹ *Al-Qalqašandī, Abī-l- ‘Abbās Aḥmad. Ṣubḥ al-a ‘šā fī šinā ‘at al-inšā. (14 тт.). Al-Qāhiraḥ, 1331–1338 / 1913–1919.*

¹⁰ Иосиф–плотник здесь отождествлен с Иосифом Аримафейским (Мф 27, 57–58; Мк 15, 43; Лк 23, 50–52; Ин 19, 38).

¹¹ *al-Qumāma* означает «мусор». Многие исследователи полагают, что изначально это словосочетание – невоспринятое мусульманской традицией *kanīsat al-Qiyāma* «церковь Воскресения» (См. напр.: *Le Strange G. Palestine under the Moslems: A description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500. [London], 1890. P. 202.* Ал-Қалқашандī приводит этому названию следующее объяснение: «[Елена, мать Константина, придя в Иерусалим,] спросила о древе распятия, и сообщили ей, что иудеи закопали его и сверху навалили мусора и нечистот. Она ужаснулась этому, вытащила его, вымыла, умастила, покрыла золотом и одела шелком, и унесла с собой в Константинополь для благословения, и построила на месте [обретения] его церковь, которая называется ныне “На мусоре”, от названия мусора, который был навален там». *Ṣubḥ al-a ‘šā. Ğ. 13, Ṣ. 283.*

существо (*al-ġawhar*) как сущность (*ad-dāt*), а ипостасность – как качества, [то есть] как бытие, знание и жизнь; и представляют сущность с бытием как Отец, сущность со знанием как Сын, и сущность с жизнью как Дух Святой. И выражают [понятие] о Боге как “божество” (*al-lāhūt*), а о человеке – как “человечество” (*an-nāsūt*), и называют познание “Слова, которое низвел Он на Марйам”¹², – мир ей! – и от которого она забеременела, Христом – мир ему! – и выделяют его единством [с человечеством] в отличие от других ипостасей... И положили вместе с ним каноны законов их, которые назвали вероучением (*al-haymanūt*). Затем собралось из них собрание в Константинополе по [поводу] притязаний Македония, известного как враг Духа Святого, и речения его, что Дух Святой – сотворен. И добавили в вышеупомянутой Символ веры текст: “И веруем в Духа Святого животворящего, исходящего от Отца” и проклинали того, кто после этого добавит [что-либо] к словам Символа веры или убавит от них. И разделились впоследствии христиане на многие разделения, из которых знамениты три отделения»¹³.

Уместно задаться вопросом: оказывали ли те представления о христианстве и его исповеданиях, которые сложились у мусульманских доксографов и были зафиксированы в их трудах, влияние на христианских мыслителей? И если оказывали, то какое? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего обратить внимание на ту интеллектуальную среду, в которой сосуществовали мусульмане и христиане в эпоху подъема культуры после установления Халифата.

Известно, что исламская культура переживала свое становление и развитие в условиях, когда византийская и персидская империи пребывали в состоянии истощения после периода изматывавших военных столкновений и внутренних кризисов. Подобно тому, как некогда христианство ворвалось в мир уставшего язычества и подчинило эллинскую мысль «варварскому» Писанию, теперь исламское провозвестие ворвалось в мир изветшавших цивилизаций и утомленного духа и провозгласило превосходство «варварского» откровения над духовными поисками предшественников. Критически оценившая их разошедшиеся религиозные пути, исламская мысль стала тем импульсом, который побуждал заново и по-новому осмыслить как непосредственно доисламское, так и классическое наследие. Подобно призыву *ad fontes* творцов европейского Ренессанса, она взволновала ищущие умы своего времени.

Переводческая деятельность, ставившая целью усвоение арабской культурой наследия классиков античной мысли и естествознания, опиралась на уже существовавшую традицию переводов на сирийский язык. Переводы на арабский стали делать еще при Омейядах, в Дамаске, но подлинного расцвета эта деятельность и порожденный ею расцвет интеллектуальной культуры достигли при Аббасидах. Эта эпоха объединяла в творческих союзах не только мусульман и представителей других религий, но, что более существенно для нашей темы, представителей различных христианских исповеданий. Одним из (многих!) примеров может служить переселившийся из монастыря Мār Mārī (Дайр Құнни)¹⁴ в Багдад Абū Бишр Маттā ибн Йūнус (–940), который, сам будучи «несторианином», имел учеников, среди которых были мусульманин Ал-Фāрāби и «яковит» Йаḥйа ибн ‘Адī¹⁵.

¹² Коран 4:171/169.

¹³ Селезнев Н.Н. Христиане в сводном труде служащего мамлюкской канцелярии: ал-Қалқашандī о христианстве и его основных конфессиях // Символ 58: Syriaca & Arabica. Париж–Москва, 2010, С. 386–402.

¹⁴ См. Fiey J. M. Assyrie chrétienne. Vol. 3. Beyrouth, 1968. P. 187–197.

¹⁵ Endress G. Mattā b. Yūnus // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 845.

В круг багдадских интеллектуалов, на формирование которого имел определяющее влияние Йахйя Ибн 'Адй (893–974), входил «мелькит» Ибн Йумн, чьё «Послание о единстве» представляет особый интерес для нашей темы. Из сообщений его современников и свидетельств других средневековых авторов следует, что он был врачом, священником мелькитской («ромейской»)¹⁶ общины и мыслителем, чья деятельность привлекала внимание самых разных авторов. Знаменитый Абӯ-р-Райхāн ал-Бирӯнй (973–1048/51), судя по упоминанию в его «Каноне Мас'удй», был лично знаком с Ибн Йумном¹⁷. Ибн ан-Надйм (X в.) и Ибн ал-Қифтй (–1248)¹⁸ говорят об Ибн Йумне как о враче (*al-mutaṭabbib*)¹⁹, у Ибн Абй Усайби'а (1203–1270) и Бар 'Эврōйд (Ибн ал-'Ибрй) (1226–1286) он фигурирует как «Назйф ромейский священник» (*Nazīf al-qass ar-Rūmī*)²⁰. Упоминание его как «достойного священника..., врача багдадского, мелькита» мы находим у Ал-Му'тамана Ибн ал-'Ассāля. В «Каталог» другого коптского автора, Абӯ-л-Баракāта Ибн Кабара (ум. в 1324), он помещен как «священник Абӯ 'Алй Ибн Йумн, врач» (*al-qass Abū 'Alī ibn Yumn al-mutaṭabbib*)²¹.

Врачебную практику Ибн Йумн начал, вероятно, в Ширазе, одном из известных культурных центров Ирана, о чем свидетельствует сообщение математика Ахмада Ибн Мухаммада Ибн 'Абд ал-Джалйля ас-Сиджзй (951–1024)²². Возможно, там Ибн Йумн встретился с буидским эмиром 'А гудом ад-Даула, который впоследствии, в Багдаде (с 979 г.), поддерживал организацию ученых собеседований (*mağālis*). Помимо врачебной науки, интерес Ибн Йумна привлекали также математика и астрономия, о чем говорят свидетельства Ал-Бирӯнй и Ас-Сиджзй. Известен его перевод «имеющихся на греческом языке добавлений к предложениям десятой книги (“Начал” Евклида)»²³. Об истории появления этого перевода со слов самого Ибн Йумна рассказывал Ибн ан-Надйм²⁴. О занятиях Ибн Йумна философией свидетельствует, в частности, осуществленный им перевод книги А «Метафизики» Аристо-

¹⁶ Семитские языки и народы Теодора Нельдеке в обработке А. Крымского. (Труды по востоковедению, Вып. V). М., 1903. С. 152; *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы: XIX–начало XX века. М., 1971. С. 351, прим. 57; *Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle: Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. Louvain–Paris, [s.a.].

¹⁷ *Samir S.Kh.* Un traité du cheikh Abū 'Alī Nazīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression // *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 1990. No. 51. P. 332. См. там же о других упоминаниях Ибн Йумна мусульманскими авторами (P. 330).

¹⁸ *Lippert J.* Ibn al-Qifṭī's Ta'ṭīḥ al-ḥukamā'. Leipzig, 1903. S. 64 (араб.). «Назйф ан-нафс», как его также называет Ибн ал-Қифтй, является, вероятно, графическим искажением «Назйф ал-қасс» («Назйф священник»), обусловленным сдвигом правой точки над qāf далее вправо, вследствие чего она была воспринята как элемент nūn'a. *Nasrallah J.* Nazīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du X^e siècle // *Arabica*. 1974. № 21. P. 304.

¹⁹ *Flügel G.* Kitāb al-Fihrist. 2 Bd. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1871–1872. B. 1. S. 266 (араб.).

²⁰ *Nasrallah J.* Ibid. P. 303.

²¹ *Riedel W.* Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'Ibarakāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse 5. 1902, S. 653. Добавление «Абӯ 'Алй» побудило Л. Шейхо предположить, что в действительности речь идет о двух разных авторах, один из которых жил в X в., а другой – в XII-м. *Nasrallah J.* Ibid. P. 303–304. Английский перевод каталога Абӯ-л-Баракāта был в 2009 г. сделан Адамом Макколэмом (Adam McCollum) и опубликован на сайте *tertullian.org*.

²² *Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Litteratur. Weimar: E. Felber, 1898. B. 1 Suppl. S. 387. № 6e. См. также *Samir S. Kh.* Un traité. P. 331. N 2.

²³ *Матиевская Г.П., Розенфельд Б.А.* Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII–XVII вв.). М.: Наука, 1983. Т. 2. С. 173–174.

²⁴ Французский перевод этого пассажа дан в *Nasrallah J.* Ibid. P. 307.

теля²⁵. Теологические же интересы Ибн Йумна проявились в создании им двух трактатов: «Послание о единстве и троичности» (*Risāla fī-t-tawhīd wa-t-tatlīl*)²⁶ и «Послание (в котором он разъяснил) о [христологическом] единстве, согласно тому, как его исповедуют три отделения христиан (и согласовал их между собою)» (*Risāla (šaraḥa) fī-(ha)-l-ittihād 'alā mā ta 'taqīdu-hu firaq an-našārā at-ṭalāt (wa-waffaq bayna-hum fī-hi)*)²⁷.

В последнем из упомянутых сочинений Ибн Йумна мы обнаруживаем рассуждения об особенностях *трех основных* христианских конфессий, причем Ибн Йумн заявляет: «Разногласие этих трех сообществ о Христе состоит в том, что яковиты говорят, что Христос – едина ипостась и едина природа, и ромеи говорят, что Христос – едина ипостась и две природы, и несториане говорят, что Христос – две ипостаси и две природы. И ипостась у ромеев и сирийцев[-яковитов] соответствует лицу. Определение лица – это то, что состоит из качеств, совокупность которых не обнаруживается в [данный] период времени у [кого-то] другого, помимо него... Но при этом ученые этих трех сообществ не расходятся в смысле, хотя они и расходятся в выражении, [будучи] движимы стремлением к превосходству и властолюбию. Я же вовсе не берусь предпочесть одно из этих утверждений перед другим, потому что это было бы отходом от моей цели, каковая есть как раз объяснить, что исповедуют эти три сообщества о Христе»²⁸.

Таким образом, в кругах интеллектуалов, объединенных цветущей культурой Халифата, возникает экуменическая идея – что *три основные* христианские исповедания в сущности едины, и разделяет их не вероучительные положения или разумные рассуждения, но страсть «к превосходству и властолюбию». Каким литературным образом оформлялась эта идея? Об этом можно судить по еще одному экуменическому трактату той же эпохи, сочинению 'Али ибн Дәуд ал-Арфадӣ «Книга общности веры» (*Kitāb iḡtimā' al-amāna*). Стоит заметить, что судьба этого произведения оказалась не менее «экуменической», чем замысел его автора. Созданный книжником–яковитом, этот трактат приобрел распространение под именем «переписавшего» его «несторианского» митрополита, был использован коптским богословом, описан ученым–маронитом, переписан «халдейским» письмом (то есть восточносирийским каршуни или, точнее, гаршуни, как называют запись арабского текста сирийской графикой²⁹) и, наконец, привлекался как свидетельство древности двуперстия историками русского староверия³⁰.

²⁵ Nasrallah J. Ibid. P. 308.

²⁶ Рукописи с текстом этого трактата утрачены.

²⁷ П. Сбат в своем «Указателе» приводит название этого произведения в следующем виде: «Послание о вероучении христиан о сущности [христологического] единства» («Risāla fī-t-tiqād an-našārā fī māhiyat al-ittihād»). *Sbath P. Al-Fihris*. Pt. 1: *Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVII siècle*. Le Caire, 1938. P. 66. № [175]. Г. Граф вместо «Risāla» («Послание») дает «Maqāla» («Сочинение»), вероятно, основываясь на каталоге Абӯ-л-Баракāта. *Graf G. Geschichte*. B. 2. S. 49; *Riedel W. Ibid.*

²⁸ Селезнев Н.Н. «Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 151–156.

²⁹ Морозов Д.А. Каршунӣ: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятое чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний. (Москва, 30–31 октября 2007 г.). Материалы. М., 2007. С. 70–72.

³⁰ Селезнев Н.Н. Средневековое сочинение о конфессиях сирийского христианства и его использование в русской церковно-исторической науке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. № 11(3). С. 28–38.

Ал-Арфадӣ пишет: «Когда посмотрел я на великолепие веры христианской [с точки зрения] истинности веры в Бога, – велик Он и славен! – надлежащего совершения служб Создателю неба и земли, и того, что на ней, по закону водительства, заповеданному Создателем милостивым; проповедуя на востоках земли и западах ее, среди народов и народностей, рассеянных по странам дальним и всем краям, [причем] каждый народ из них гордится тем, что у него есть от религии христианской, общей всем на земле, и [своим] вероисповеданием; тогда увидел я, что некоторые [из] этих народов, из-за козней диавола, постигло такое состояние, вследствие которого [произошел] отход одних из них от других, по пути прихоти, противной разуму, и разошлись они на многие разделения, о чем можно долго толковать. Но хотя они и суть, при всей своей многочисленности, объединяющиеся во мнениях, различающиеся в прихотях, всё же, сводятся они к трем сообществам и восходят к трем толкам, как бы к [трем] корням, а именно, сообществу несториан, сообществу мелькитов и сообществу яковитов, и всё, что есть помимо этих трех общин – сообщества, [которые] от них происходят и к ним же сводятся, как то марониты, исаакиты и [п]авлиане и другие, помимо них, из ответвлений религии христиан... Когда же я исследовал это поистине [тщательным] рассмотрением, и изучил, как [то] следовало изучить, не нашел я между ними такого различия, которое создавало бы противоречия с точки зрения религии и веры и не увидел я у них [такого, чтобы чья-то] вера опровергала [веру] другого и чтобы убеждение отрицало убеждение иного, но все они сводятся в вере их и основе проповеди их к Евангелию чистому, которое ниспослал Бог и передали им предводители пути праведного – апостолы праведные, то есть ученики Господа нашего Иисуса Христа. И не нашел я никого, кто противоречил бы другому в свидетельстве Евангелия правдивого, [никто] не добавляет [ничего] и не убавляет, но все они читают Евангелие священное, послания Павла апостола Господа нашего и Спасителя... все они согласны в признании сего и утверждают правильность сего... Затем я обнаружил их едиными в том, что касается веры в Отца, и Сына, и Духа Святого, Бога Единого, [ибо все они веруют в] три ипостаси, равные между собой, существо единое, и Господа нашего Христа, Который есть Слово Бога, – велик Он и славен! – вочеловечившегося от Марии Девы непорочной... [что Он] претерпел распятие, пойдя на страдания и смерть по Своей воле, ради спасения Адама и потомства его... [что произошло] восстание [Его] из гробницы спустя три дня... и вознесение Его после сего на небо, туда, где слава Его и власть Его; и [в] сошествие Духа Святого на учеников Его чистых... Затем увидел я их согласными в соблюдении воскресных дней и праздников Христовых... и признающими исповедание веры, заповеданной тремястами восемнадцатью отцами, собравшимися в городе Никее, которое читается при всех во время каждой литургии. Они также согласны относительно правильности священства с его степенями: патриархов, и епископов, и пресвитеров, и диаконов, а также воды крещения. И нет между ними разницы [ни] в религии, ни в вере, но [только] в прихоти, от которой да упасет нас Бог»³¹.

Приведенная цитата – это несколько сокращенное введение «Книги общности веры». Вслед за ним автор разбирает особенности *трех основных* христианских конфессий – «несториан», «мелькитов» и «яковитов». Мы видим, что разделения объясняются действием противной разуму прихоти или

³¹ Селезнев Н.Н. Западносирийский книжник из Арфадa и иерусалимский митрополит Церкви Востока. «Книга общности веры» и ее рукописная редакция на каршуни // Символ 58: Syriaca & Arabica. Париж–Москва, 2010. С. 34–87.

страсти (*al-hawā*), и изложение общехристианских вероучительных основ во многом соответствует тому, как христианское учение в целом описывалось мусульманскими авторами.

Примечательно, что как «Послание» Ибн Йумна, так и сочинение Ал-Арфādī в сокращенном виде были включены в состав пространного труда уже упоминавшегося выше коптского автора XIII века Ал-Му'тамана Ибн ал-'Ассāля – «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания» – *Mağmū' usūl ad-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn*, озаглавленного в рифму, как принято в арабской изящной словесности³². Переживаемый в ту эпоху египетской христианской арабоязычной общиной коптов культурный подъем³³ был не в последнюю очередь связан с притоком переселенцев из сиропалестинского региона, бежавших в Египет от войск Хорезм-шаха и монголов. Правление династии айюбидов (1171–1250), пришедших к власти в Египте из Сирии, создавало к тому ощутимые политические предпосылки. Переселенцы приносили с собой книги, способствуя тем самым взаимопроникновению идей, а вошедший в широкое употребление на Ближнем Востоке арабский язык обеспечивал взаимопонимание между представителями обособившихся этно-конфессиональных сообществ.

Автора «Свода основ религии» занимают философские и богословские вопросы, исторические реалии были оставлены им почти без рассмотрения. В первой же главе Ал-Му'таман ибн ал-'Ассāl дает понять, что его труд основывается на наследии предшественников, творения которых он встраивает в систематическое изложение философски осмысленного христианского учения. Обзор автора охватывает известные ему конфессии, и у всех из них он желает увидеть разумные построения, отметить противоречивые положения и указать на возможность их рационального преодоления. Стоит особо отметить, что параграфы 24–26 первой главы, дающей краткий обзор авторов и материалов, послуживших Ибн ал-'Ассāлю основной при создании «Свода», образуют раздел «Несториане», в котором, среди прочих, мы находим имена таких выдающихся деятелей восточносирийской Церкви как митрополит Илия Нисивинский, Ибн ат-Ṭаййиб³⁴ и «почтеннейший, единственнейший, знающий, достойный, мудрец, философ и врач Хунайн ибн Исхāқ»³⁵. Подобные эпитеты в адрес «несторинского» автора со стороны копта, представителя традиции, находящейся на противоположном конце конфессионального спектра, казалось бы, совершенно неожиданные, оказываются вполне органичными в контексте межконфессионального взаимодействия в арабском средневековье.

То, как Ал-Му'таман ибн ал-'Ассāl преподнес своим читателям трактат Ибн ат-Ṭаййиба, также заслуживает специального упоминания. Пересказав сочинение этого «несторинского» автора, целью которого было подтвердить «многими доводами» надежность своего исповедания в противоположность двум другим, Ибн ал-'Ассāl подытоживает: «Таковы доводы трех отделений

³² *Wadi, A. [=Abullif, W.], Pirone, B., al-Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-'Assāl, Mağmū' usūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9). Cairo/Jerusalem, 1998. Гл. 8. Принят русский перевод названия Войтенко и Кобищанова: Войтенко А.А., Кобищанов Т.Ю. Ассалиды // Православная Энциклопедия. Т. III. М., 2001, С. 618.*

³³ *Meinardus O. F. A. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo/New York, 1999. P. 57–59.*

³⁴ *Селезнев Н.Н. Несторианский философ в коптской книжности: Ибн ат-Ṭаййиб в пересказе Ибн ал-Ассāля // История философии. 2011. № 16. С. 265–280.*

³⁵ *Wadi, Pirone, Mağmū' usūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn, Vol. 1/SOCh 6a, §. 45; Vol. 1/SOCh 8. P. 62–62.*

[христианства] касательно того, что они утверждают согласно их толкам, но все они сходятся на том, что Христос – Бог и человек, и сущность Бога и сущность человека, и ипостась Бога и ипостась человека, и расхождение между ними в области описания этого соединения из Бога и человека». Таким образом, мы можем говорить о *трансформации*, в русле указанного межконфессионального сближения, полемической мысли в экуменическую.

Вышеприведенный обзор позволяет сделать некоторые выводы. Исламским мыслителям было свойственно воспринимать христианство как единое целое, несмотря на то, что они вполне отдавали себе отчет о его разделенности на разные толки. Становление мусульманской культуры в условиях охваченности разных стран арабским владычеством характеризовалось стремлением переосмыслить опыт покоренных культур в контексте провозглашенного превосходства исламского откровения. В этот процесс были активно вовлечены представители различных христианских конфессий, которые не остались вне влияния на их взгляды объединяющего воздействия новой культуры и того восприятия христианства, которое было засвидетельствовано в мусульманской доксографии.

БИНАРНОСТЬ И ТЕРНАРНОСТЬ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПРИНЦИПОВ МЫШЛЕНИЯ ДВУХ КУЛЬТУР ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ДОСТОЕВСКОГО, КОНФУЦИЯ И ЛАО-ЦЗЫ

Мысль о всеобщем спасении и всемирном соединении присутствует у разных народов. Однако способы спасения и объединения нередко отличаются друг от друга. Великий русский мыслитель Ф.Достоевский, названный Вл.Соловьевом «духовным вождем русского народа», много размышлял над этим вопросом. У древних китайских мудрецов тоже немало высказываний по этому поводу. Сопоставляя мысли двух народов, мы легко обнаружим разницу в их способах мышления.

«Ф.Достоевский был до глубины русский человек и русский писатель. Его нельзя себе представить вне России. По нему можно разгадывать русскую душу»¹. По Достоевскому люди Запада узнают Россию. Достоевского много читают в Китае (его произведения давно и не раз переиздавали на китайском языке), однако, как отметил современный китайский мыслитель Лю Сяофэн, «яд» Достоевского, к сожалению, до сих пор не «повредил» китайцам. Иначе говоря, китайцам трудно понять Достоевского. Почему? Мы считаем, что, во-первых, китайцам, воспитывающимся в контексте конфуцианских идей, трудно уловить смысл произведений, написанных в христианском (точнее, православном) духе; и что, во-вторых, принципы мышления культуры («строение души» России и Китая) различаются между собой.

Например, чтобы глубоко понять смысл произведений Достоевского, необходимо проникнуть в суть некоторых христианских смысловых полюсов: икона – топор, Бог – дьявол, человекобог – Богочеловек, Христос – антихрист, настоящий мир – мир потусторонний, царство духа – царство кесаря, свобода (воля) – рабство и т. п.².

Икона – высшее духовное и аскетическое стремление к абсолюту, это любовь, а топор – сопротивление злу с помощью материальной силы, это ненависть. Русский мыслитель В.Евдокимов в книге «Христос в русской идее» утверждает, что Ф.Достоевский в своих произведениях изобразил портреты святых и вывесил их на стене как икону³. А современный ученый Л.В.Карасев писал: «Топор – эмблема Достоевского, его ключевое слово, суперзнак. Для сравнения, если задаться вопросом, символами каких произведений могут служить, например, “мельница” или “череп”, то на

* Го Сяоли – профессор Хэбэйского педагогического университета, выпускница Пекинского института иностранных языков. Автор книг «Мессианизм России» и «Мессианство Достоевского: сопоставление с китайской культурой», а также ряда статей: «Структура и метаморфоза русского мессианизма», «Автохтонная и пограничная культура: сопоставление китайской и русской культур с точки зрения их происхождения» и др. Область научных интересов – русская культура, сопоставление русской и китайской культур, духовная роль русской культуры в общемировом процессе.

¹ Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского (<http://magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn008.htm#07>).

² См. мою работу «Мессианство Достоевского в сопоставлении с китайским культурным мышлением» (Харбин, 2011).

³ Евдокимов В. Христос в русской идее / Пер. Ян Дюю. Шанхай, 1999. С. 76.

ум скорее всего придут “Дон-Кихот” и “Гамлет”»⁴. Надо признать, что оба вышеупомянутых мнения правильны. На одной стороне знамени, высоко воздвигнутом Достоевским, ярко и свято изображена икона, а на противоположной его стороне – топор. Ф. Достоевский глубоко верит в Бога и с великим восхищением воспевает Его, но в то же время Бог всю жизнь его мучил, т. к. он все время сомневался. Он восхищался богочеловеком, но его Алеша и Зосима оказались очень бледными персонажами. Он сурово осуждал человекобога Ивана Карамазова, зато его Иван оживает на страницах романа и всегда вызывает симпатии у читателей.

Итак, в произведениях Достоевского мы находим конструкцию «взаимопора» – способ взаимосвязи полярных начал через бинарную систему «за» и «против», реализующую зыбкий баланс противодействующих сил в рамках условного целого. Эта бинарная конструкция встречается чуть ли не во всех произведениях Достоевского, соединяя противоположности в невозможное единство. Достоевский выступает и «за» и «против», у него – две правды, и ответ всегда остается открытым.

Эта бинарная структура мышления ярко выражается в известной главе «Великий Инквизитор». «Разворачивающаяся диалектика Достоевского основана на противопоставлении Богочеловека и человекобога, Христа и антихриста. Судьба человека осуществляется в столкновении полярных начал Богочеловеческих и человекобожеских, Христовых и антихристовых»⁵. Китайскому читателю не знакома именно эта своеобразная диалектика, которая наполняется антиномичностью русской идеи и которая основывается на христианстве (православии).

1. Легенда о Великом Инквизиторе, или Размышления о способах спасения человечества

«Легенда о Великом Инквизиторе» – вершина творчества Достоевского, увенчание его идейной диалектики. Но здесь мы не будем говорить о самой идее и раскрывать ее содержание, как это делало большинство исследователей, нас интересует лишь способ мышления и «строение души» Достоевского.

Н. Бердяев осуждал Великого Инквизитора за то, что он может быть прочитан как представитель советского деспотизма⁶. А В. Розанов видел в этом образе некоторые отражения западного протестантизма⁷. Хотя немало мыслителей критически относятся к данному персонажу, мы считаем, что у Великого Инквизитора все же была своя доля правды, его очень трудно категорически неспровергнуть.

Инквизитор упомянул «три искушения» (т. е. три вопроса, заданных «великим духом» Иисусу), ответы на которые продемонстрировали две принципиально противоположные позиции по вопросу спасения человечества. «В этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле»⁸.

⁴ См.: Карасев Л.В. О символах Достоевского // *Вопр. философии*. 1994. № 10.

⁵ Бердяев Н.А. *Мировоззрение Достоевского*.

⁶ Там же.

⁷ Розанов В.В. *Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского* (<http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html>).

⁸ «Братья Карамазовы» (http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0100.shtml).

Иисус Христос (хотя он не произнес ни одного слова) и Инквизитор выступают как противоположные полюсы. Христос верит в человека, верит в то, что все люди без исключения могут преодолеть свои слабости и все в будущем воскреснут. Поэтому он дает людям свободу, не превращая камень в хлеб; отказывается сойти с креста или прыгнуть с высоты, отказывается от меча кесаря. Ведь Иисус «не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной»⁹: Христос видит все достоинства человека, уважает его и глубоко верит в то, что все люди одинаковы и все могут быть спасены.

А Инквизитор делит людей на две категории: меньшинство («избранные» или «десятки тысяч великих и сильных», по его словам) и большинство («многочисленные» или «десятки тысяч миллионов существ»). Он считает, что только избранные с их сильной волей могут вынести свободу, а многочисленные «малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики». Они жаждут чуда и просят рабства, т. к. в свободе (которую дал им Христос) на месте храма Иисуса воздвигнется страшная Вавилонская башня. Промучившись тысячу лет с башней, эти многочисленные принесут свою свободу к ногам избранных и скажут: «Лучше поработите нас, но накормите нас»¹⁰.

Если Христос видит только положительные черты человека, то Инквизитор видит только его отрицательные стороны. На вопрос: «Чем спасти человечество?», Христос отвечает: «иконой», «любовью», «свободой» или «царством духа», ответ Инквизитора: «мечом», «рабством» или «царством кесаря»¹¹.

Не хлебом единым жив человек, ему нужна также свобода. В этом Иисус Христос абсолютно прав. Но, с другой стороны, Христос требует от человека преодолеть, превзойти его неодолимый инстинкт: отказаться от хлеба, когда испытывает голод, отвернуться от воды, когда мучим жаждой. Но все ли люди могут соответствовать этим аскетическим требованиям? История и действительность показывали и показывают, что до сих пор большинство людей порабощено своими желаниями и страстями: хотят богатой жизни, всячески стремятся к высокой должности, жаждут во что бы то ни стало быть выше или лучше всех... да, эти «многочисленные» отдали свою свободу ради своего желания, они рабы своих желаний и страстей!

Итак, на вопрос «как спасти человечество» Ф. Достоевский дал сразу два ответа: свобода и рабство. На первый взгляд кажется, что он всегда стоит на стороне Бога и Иисуса, но на самом деле писатель все время колеблется между двумя ответами, пытаясь делать выбор между полюсами А и В: либо А, либо В; либо свобода, либо рабство. Сам писатель мучится, разрываясь между этими несовместимыми полюсами. Два пути ко всеобщему спасению оказались взаимно противоборствующими, контрастными, они динамичны, пребывают во взаимной полемике. Они породили мучительное балансирование человечества между сохранением его внутреннего единства, целостности и их нарушением, расколом.

⁹ «Братья Карамазовы» (http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0100.shtml).

¹⁰ Там же.

¹¹ См. мою работу «Мессианство Достоевского – и о сопоставлении с китайским культурным мышлением» (Харбин, 2011). А также см. мою работу «Мессианизм России» (Пекин, 2009).

2. Третий путь к спасению: размышления конфуцианства и даосизма

Эпоха, в которую жили Конфуций и Лао-Цзы, также была временем краха общества и моральной опустошенности. И оба великих мудреца «выписали рецепты» больному обществу. Хотя рецепты у них неодинаковые, но в способе мышления они похожи друг на друга: не выбор между двумя полюсами А и В, а смешение и интеграция противоборствующих полюсов¹².

Раскольников, как и самого Достоевского, мучил вопрос: «Справедливо ли делить людей на две категории?» Если Ф. Достоевский размышляет об этом с позиций религии, то Конфуций и Лао-Цзы подходят к нему совсем по-другому, с точки зрения своего рода политической социологии. Ведь человеческая история показывала и показывает, что меньшинство (избранные) всегда управляет большинством (т. е. «многочисленными», по словам Инквизитора). В истории человечества была выдвинута идея о том, что люди от рождения свободны и равноправны. Но древняя китайская «Книга перемен» гласит, что в природе все неравноправно: небо – над головой, земля – под ногами; с восходом солнца исчезает с небосвода луна. Небо и солнце – *ян*, а земля и луна – *инь*. Мужчина – *ян*, женщина – *инь*; после соединения *ян* и *инь* появляется сын. Поэтому отец находится выше сына по статусу, а если распространять этот закон на управление государством, то государь стоит выше, а подданные ниже. Китайский народ традиционно считал, что правитель получает свой мандат от неба. Государь руководит и управляет подданными, а подданные слушаются его. Таким образом, китайские мыслители признают, что существуют две категории людей: управляющие («философы, мыслители, писатели и ученые», по словам Инквизитора) и подданные («многочисленные»). Кстати говоря, в Китае бытовало такое древнее изречение: те, кто работают головой, всегда могут быть хозяевами; а те, кто занимаются черной работой, всегда остаются рабами. Конечно, в этом изречении сквозит презрение к трудовому народу; однако мы здесь не будем обсуждать данное мировоззрение, к тому же само это выражение не принадлежит Конфуцию и Лао-Цзы, мы обращаем внимание только на логику культурного мышления: разделение людей на две категории рассматривается как естественное явление.

И Лао-Цзы, и (особенно) Конфуций хотели вылечить болезнь общества. Что сделать, чтобы люди жили дружно и мирно? Чтобы все (избранные и подданные) уважали друг друга? И как можно объединить и спасти человечество? Ответ Достоевского был: «Либо иконой, либо топором; либо свободой и любовью, либо рабством и мечом». А какие ответы получились у Конфуция и Лао-Цзы?

Когда один государь (князь Чи Цзингон) попросил у Конфуция совета, великий мыслитель ответил: государь государем, подданный подданным, отец отцом, сын сыном¹³. Иначе говоря, если все люди в обществе соблюдают порядок и уважают старших и власть, то общество станет стабильным, а народ – благородным. Отсюда значение понятия *ли* – «порядок», «ритуал». Китайский мыслитель Чэнь Дусю справедливо отметил, что ключевой смысл конфуциан-

¹² Прежде всего надо указать, что у древних китайских мудрецов был только один мир – мир светский и земной (а у Достоевского – два мира). Конфуций молчал о Боге и о смерти, он стремился к «Дао»: «Если утром узнать, что такое Дао, то вечером умереть не жалко». Лао-Цзы в своей книжке о Дао и Дэ («Даодэ цзин») пояснял: «Можно рассказывать о Дао, но когда рассказываешь, то уже не о том Дао». Поэтому лучше молчать о понятии Дао; однако надо признать, что оно в каком-то смысле сопоставимо с понятием «Абсолют».

¹³ «Лунь юй. Янь Юань».

ства – *ли*¹⁴. Но следует отметить, что это не деспотизм, а «самодержавие с теплотой и сердечностью», т. к. все общество соблюдает порядок, в том числе и управляющая элита. Ведь «хотя корабль по океану плывет, но океан может его опрокинуть», т. е. правители хорошо знают, что они и подданные взаимообусловлены, им придется уважать своих подданных. В этом смысле и правители не могут быть «свободными» (в смысле «свободы» Христа).

Нас еще интересует средство, с помощью которого достигают цели. Чтобы достичь цели, Конфуций не выбрал ни меч кесаря, ни свободу Иисуса. Он выдвигает понятия *дэ* (благоденствие) и *жэнь* (гуманность): «Управляешь как благодетель – ты как Северная звезда (т. е. Полярная звезда. – Г.С.): спокойно находишься на месте, а все другие звезды кружатся вокруг тебя»¹⁵. Общественное благоденствие он связывает с идеалом благородного человека, обладающего высокими моральными качествами, готового пожертвовать собой во имя истины, с высоким чувством долга, гуманиста, соблюдающего нормы взаимоотношений между людьми и глубоко уважающего старших. Предложив начать моральное совершенствование с самого себя, а затем наладить должные отношения в семье, он выдвинул тезис о том, что государство – это семья, только большая. Тем самым Конфуций распространил принципы отношений долга, почтительности и человечности на административную практику и государственную политику. Китайскому философу принадлежит также идея разумного управления государством, конечной целью которого он считал создание этически безупречного и социально гармоничного общества.

Мэн Цзы (последователь Конфуция) решительно отрицал меч кесаря: «Если хочешь покорить народ силой, народ подчинится, но не сердцем, просто потому, что уступает силой; а покоришь народ благоденствием – и народ поддастся всей душой»¹⁶. Поэтому одна из четырех самых известных книг «Да Сюэй» начинается выражением *сю-цы-жчи-пинь*: человек должен сначала себя воспитать, потом наладить сложные отношения в семье, потом управлять государством и, наконец, покорить весь мир.

Если избранные и поданные конфронтативны у Достоевского, то у Конфуция нет столь категорического противопоставления: пороки многочисленных могут быть вылечены благодаря повышению морального уровня управляющей элиты (избранных). Схожий ход мысли прослеживается и у Лао-Цзы.

Некоторые считают, что даосизм безразличен к политике и к реальности. Хотя такое мнение высказывалось не без оснований, оно все же не вполне точно. Ведь Лао-Цзы тоже много говорил об отношениях между избранными и многочисленными. Он считает, что, если народ голодает, значит, слишком много хлеба просит у него правитель. Если народ не слушается и бунтует, значит, слишком много и активно действует правитель¹⁷. Совет управляющей элите от Лао-Цзы – это недеяние: «Если не превозносить восхвалениями неких избранных, то в народе не будет зависти. Если не восхвалять драгоценности материального мира, то не будет воров. Если не выставлять напоказ страстей, то не будет и соблазнов»¹⁸. Мудрый правитель не ценит драгоценностей и не восхваляет талантливых людей, не показывает своих страстей и желаний, не поощряет конкуренцию. Таким образом, он не создает народу никаких соблазнов, и у народа не появляется никакого желания конкурировать.

¹⁴ Чэнь Дусю. Конституция и религия конфуцианства // Исследования культурных смыслов конфуцианства. Изд-во Чжун Хуа, 2003. С. 27.

¹⁵ «Лунь юй. Вэй Чжэн».

¹⁶ «Мэн-цзы».

¹⁷ Даодэ цзин. Гл. 75.

¹⁸ Там же. Гл. 3.

В таком случае общество будет спокойно, т. к. отсутствие всего названного приносит покой. Поэтому Лао-Цзы учит: «Управлять большой страной – это то же самое, что жарить маленькую рыбку»¹⁹: будешь часто переворачивать рыбку – испортишь блюдо. Недеянием добиваются всего.

Суммируя, отметим, что вопрос спасения общества и человечества для Ф. Достоевского всегда был животрепещущим. В творчестве его поднимается огненный вихрь идей. Жизнь идей протекает в раскаленной, огненной атмосфере – охлажденных идей у Достоевского нет, и он ими не интересуется. Все в нем огненно и динамично, все в движении, в противоречиях и борьбе.

По сравнению с ним мысль Конфуция – теплая и умеренная, а у Лао-Цзы она, скорее, холодная. Если характер мышления великого русского писателя онтологичен, энергичен и динамичен, все в нем огненно и динамично, все в движении, в противоречиях и борьбе, то идеи китайских мудрецов статичны и пластичны, все в них спокойно и умеренно.

Особенно это относится к Лао-Цзы. Он не питает никакого чувства ни к избранным, ни к подданным. Сам он заметил: «Природа не гуманна, так как рассматривает все вещества как жертвы свои; правитель не гуманен, так как рассматривает подданных как жертвы свои»²⁰. Он считает, что не надо просвещать народ, можно ограничиться укреплением его здоровья.

Не вдаваясь в вопрос о том, хорош или плох такой вывод, обратим внимание на способ построения рассуждения. Оказывается, чтобы решить задачу А, можно сначала обратиться к противоположной задаче В. Два полюса А и В противоположны, но не резко конфронтативны. Здесь Лао-Цзы, а также и Конфуций, отказывались от альтернативного выбора. Конфуций сделал «благодетяние» и «гуманность» мягкой силой, с помощью которой смягчились отношения противоборства между избранными и подданными. Лао-Цзы подчеркивает мягкую силу, т. к. гибкость – это победоносная сила: «Достигнув расцвета сил, все в природе сразу же начинает увядать, старея и умирая»²¹. Он говорит, что самая мягкая и нежная вещь на свете – это вода. Она всегда находится ниже всего, сама не имеет никакой формы: льешь в чашку, и она приобретает форму чашки, льешь в кувшин – она приобретет форму кувшина. На первый взгляд кажется, что ее легко покорить или обидеть, но когда вода собирается в море или океане, ее уже не победишь²². Лао-Цзы приводил также такой пример: трава нежная – дерево крепкое, зато во время выюги погибает дерево, а не трава. Подобные идеи находим и у известного историка Сыма Цяня: «Победит тот, кто имеет благодетяние; умрет тот, кто выставляет напоказ силу»²³. Тот, кто машет мечом, погибнет под ним!

Инквизитор считает, что многочисленные – это порочные бунтовщики, избранным придется с помощью меча наладить отношения с ними и тем самым вернуть им счастье. А Христос высоко поднимает знамя свободы и безусловной любви: тебя ударили – подставь другую щеку; люби врага, даже того, кто при тебе жестоко убил ребенка. Здесь Инквизитор и Иисус – противоположные полюсы А и В. Избранные и многочисленные – тоже два полярных начала (Лотман как-то заметил, что «закон» и «мораль» тоже находятся в противоречии друг с другом у Достоевского). Ф. Достоевский пытался сделать свой выбор (кажется, что он его уже сделал, в пользу Христа, но он не мог отрицать факты слабости человечества, показанные Инквизитором).

¹⁹ Даодэ цзин. Гл. 9.

²⁰ Там же. Гл. 5.

²¹ Там же. Гл. 55.

²² Там же. Гл. 8.

²³ Шицзи («Исторические записки»).

Конфуций и Лао-Цзы такого выбора не делали, они рассматривали такие противодействующие явления как естественные факты. Они расположили противоположные полюсы А и В в едином пространстве, нашли способы балансирования двух начал, т. е. третий путь для решения вопроса, и таким образом объединили два начала А и В в одно целое. В отличие от бинарной структуры мышления Достоевского, мы называем такую структуру мышления «тернарной» (а не просто «золотая середина»).

Кстати сказать, ни Конфуций, ни Лао-Цзы не принадлежали к управляющей элите. Конфуций всю жизнь старался сделать карьеру, хотел служить народу и обществу, но ему не удалось этого добиться. Подобное стремление наблюдается и у героя «Преступления и наказания». Раскольников убил старуху, пытаясь тем самым показать, что он мог оказаться в числе избранных. Конфуций указывает другой путь. Он дает такое объяснение: когда правители справедливы, человек должен служить им. А когда правители бездарны и свирепы, для человека позор получать от них заработок. К этому он еще добавил: «Когда страна расцветает, а ты еще беден и ничтожен, это позорно; когда страна оказалась в беспорядке и бедствии, а ты разбогател и приобрел высокий социальный статус, это тоже позорно»²⁴. Хотя Конфуций не мог добиться достойного социального статуса, он смог найти успокоение в своем объяснении и не потерял душевного баланса. Поэтому Мэн-Цзы оценил его как «гибкого мудреца»²⁵, т. е. человека, который всегда знает, когда ускорить шаг, а когда топтаться на месте, когда приобрести должность, а когда уйти со сцены.

Лао-Цзы умолчал о своей карьере, но указал принцип достижения такой цели: «Могучий человек никогда не старался быть выше и могучее всех, и поэтому смог стать высшим и самым могучим»²⁶. Лао-Цзы считает, что, когда противоположные полюсы доходят до своей крайней степени, могут происходить взаимные превращения: полюс А трансформируется в полюс В или наоборот, например, икона превращается в топор. (Кстати, добавим, что Ф. Достоевский в письме к другу написал, что Алеша Карамазов в продолжении романа может стать революционером, т. е. от иконы перейдет к топору. С другой стороны, Иван Карамазов переходит к топору именно от внутреннего религиозного стремления, от иконы²⁷.) «Беда там, где скрывается счастье; счастье там, где рождается беда»²⁸. Когда человек знает отношения между двумя полярными началами, например, бедой и счастьем, добром и злом, он редко впадает в крайность. Он сможет бережно разрезать дерево, сделав его квадратным, но при этом не допустив, чтобы его угол царапал других; он умеет бороться за справедливость, не повредив обществу; он может себя уважать, не зазнаваясь, так как знает меру. Когда человек не стремится к карьере всеми правдами и неправдами, карьера сама придет. Мы видим, что фундаментальные структуры мысли в конфуцианстве и даосизме принципиально отличаются от тех, что мы встречаем у Достоевского.

²⁴ Луньюй. Тай-Бо.

²⁵ Мэн-цзы. Вань Чжан.

²⁶ Даодэ цзин. Гл. 63.

²⁷ См. мою работу «Мессианство Достоевского». Гл. 4: Икона и топор.

²⁸ Даодэ цзин. Гл. 58.

3. Размышления Конфуция, Лао-Цзы и Достоевского о человеке

В размышлении о человеческой сущности представители обеих культур тоже показали своеобразные способы мышления. «Ф.Достоевский не только отражал строй русской души и познавал его, он был также сознательным глашатаем русской идеи и русского национального сознания. И в нем отразились все антиномии и все болезни нашего национального самосознания»²⁹. В китайской культуре, в построении традиционной национальной идеи роль Конфуция и Лао-Цзы также незаменима. Идеалы конфуцианства и даосизма вдохновляли китайских мыслителей и художников, стремившихся к познанию мира и жизни. С другой стороны, в них также отразились болезни китайской национальной культуры, поэтому известный китайский писатель Лу Синь много и резко критиковал традицию и культуру. Но какими бы ни были подобные недостатки, эти мыслители ярко выявляют характеристики, глубоко укорененные в национальном самосознании обоих народов.

Героев всех романов Достоевского можно разделить на три категории: абсолютно положительные; совершенно отрицательные; герои парадоксальных характеров: зло и доброта присутствуют в них в равной доле.

Например, отец Федор Карамазов сосредоточил в себе все пороки. Он сначала женился на богатой женщине и стал распоряжаться её состоянием. Когда жена убежала и умерла, он совсем забыл о сыне, предаваясь спекуляциям и оргиям различного рода. Через некоторое время он женился вторично – на красивой сироте, совершенно без приданого, и прижил с ней двух детей – старшего Ивана и младшего Алешу. Издеваясь над своей женой и не прекращая во время брака распутной жизни, он в конечном счёте довёл её до умопомешательства и свёл в могилу. Он зверски изнасиловал сумасшедшую девушку, в результате чего родился Смердяков. У Фёдора Павловича осталось четверо детей – Дмитрий от первого брака, Иван и Алеша от второго и незаконный сын Смердяков. Но он ни одного дня не выполнял долга отца, да еще дрался со своим сыном из-за женщины. В нем не найдешь ни малейшего проявления человеческого достоинства. Он даже гордится своим нахальством. Он не человек, а зверь и настоящий дьявол.

Алеша Карамазов – младший сын Федора. Если отец Федор – дьявол, то Алеша – ангел. Он заботится обо всех, любит всех, в том числе и бросившего его отца. Он готов жертвовать собой ради счастья других. В нем не найдешь ни малейшего недостатка. Все люди в самые трудные минуты обращаются к нему как к Богу. В событиях романа Алёша играет достаточно пассивную роль, но при этом он выступает конфидендом почти всех главных персонажей, высказывая то, что говорит их совесть и что говорит Бог.

Дмитрий Карамазов – старший сын Федора. Он парадоксальный персонаж. С одной стороны, он жестокий человек, ненавидел и хотел убить отца из-за женщины, растратил деньги (но не все) невесты ради другой женщины, издевался над безвинным человеком, в результате чего сильно заболел и наконец умер мальчик Илюша... Но с другой стороны, он мог щедро и бескорыстно помогать незнакомой бедной девушке, не претендуя на вознаграждение. Он мог за одно намерение (Митя не убивал, но хотел убить) себя осудить (подлинный Митя остался вне суда мирского), считая наказание справедливым. Он готов ради незнакомомго плачущего младенца пойти на мучение и ссылку. Он помнит свой позор и всячески пытался приобрести деньги, чтобы вернуть долг невесте... Мы видим, что он совместил в себе два несомещающихся начала: дьявол и ангел.

²⁹ Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского. Гл. VII.

Итак, в произведениях Достоевского изображаются ангел – абсолютное добро, дьявол – абсолютное зло и ангел-дьявол, в котором совмещается и то, и другое.

У китайских мыслителей тоже обнаруживаются оппозиции, например, у Конфуция мы встречаем различие людей «благородных» и «ничтожных». Однако различие двух слов опирается не на моральные качества человека, не на противопоставление добра и зла, а на принадлежность к социальному классу. Тех, кто получил образование, называли «благородными», а выходцев из неграмотного народа называли «ничтожными». Например, Конфуций называл своего любимого ученика Фань Чи ничтожным только потому, что тот спрашивал учителя о выращивании хлеба и овощей³⁰. Следует признать, Конфуций действительно противопоставлял благородных ничтожным. Он не раз делал подобные сопоставления: «Благородного притягивает справедливость, а ничтожного – польза; благородный думает о благодеянии, ничтожный – о материальных благах; благородный уважает закон, а ничтожный – черный ход»³¹; «Благородный идет на компромиссы, сохраняя свои позиции. Ничтожный делает вид, что соглашается, но втайне упорствует»³². Хотя у ничтожного отмечается немало пороков, Конфуций не посылает его в ад, т. к. «ничтожный всегда не в духе», это уже наказание ему. А у Достоевского добрые своим поступком растрогают Бога, а смерть будет малым наказанием для злых, которых надо бы казнить – и то мало будет. Ф. Достоевский отправляет добрых в рай, злых – в ад. Добрые у Достоевского всегда безупречные, а в злых, следовательно, не найдешь ни малейшего положительного качества. Добро и зло категорически противостоят друг другу. Но Конфуций считает, что благородный человек имеет минусы, а ничтожный имеет плюсы. Он даже считает, что трудно найти настоящего благородного человека, и сам он не принадлежит к числу таких людей. К примеру, среди своих учеников Конфуций больше всех любит Янь Хуэя, который всегда весело жил в глубокой нужде. Что касается морали, он может несколько месяцев крепиться, но не поступать против своей совести и гуманности, тогда как другие будут отстаивать принцип в лучшем случае несколько дней. Конфуций восхищается им, признавая, что в этом отношении учитель уступает своему ученику³³. Он так трунит над собой: «Что касается святости и гуманности, то я не претендую на них»³⁴. Конфуций рассматривает себя как простого человека, и у него действительно наблюдаются человеческие слабости, он «робеет перед чиновниками», не пренебрегает деньгами («и благородный человек любит деньги, но зарабатывает честно»), всю жизнь стремится сделать карьеру. Он не сверхчеловек, не богочеловек, не аскет, не мученик, не страстотерпец, не Бог: он смертный человек. Он редко копается в человеческой сущности: «Не слышал о том, когда Конфуций рассуждал о человеческой сущности и о законе природы»³⁵. Но Конфуций тоже воспитывает человека в моральном плане, но только на практике жизни, в конкретном поступке, а не с помощью трансцендентного Бога. У Конфуция есть только один мир – мир настоящий, у Достоевского два мира: мир настоящий и мир потусторонний. Конфуций тоже хочет повысить мораль людей, но он не стремится к абсолюту, мера и срединный баланс – это его принцип. Н. Бердяев сказал, что Достоевскому чужда середина и переход.

³⁰ Лунь юй. Цзы Лу.

³¹ Лунь юй. Ли Жэнь.

³² Лунь юй. Цзы Лу.

³³ Лунь юй. Гун Е Чан.

³⁴ Лунь юй. Шу Эр.

³⁵ Лунь юй. Гун Е Чан.

Лао-Цзы тоже делит человеческую природу на две категории: добрую и злую. Но он считает, что нет абсолютного добра и абсолютного зла, нет абсолютной истины и абсолютной лжи – все понятия и ценности относительны. В отличие от Конфуция, он рассматривает простоту, бескорыстие и гибкость как добро, а гордость, роскошь и крайность как зло. Лао-Цзы не обсуждает человеческую природу, он только спокойно подсказывает, как добиться лучшего состояния. Прежде всего надо знать, что существуют противоположные начала: добро и зло, честь и позор, черное и белое, сильный и слабый... а потом поступать как вода или как новорожденный, не зазнаваться и не выпячивать себя. Надо ничего не делать, сохраняя свою первоначальную простоту и чистоту, ни к чему не стремиться, довольствоваться тем, что имеешь. В таком случае не будет ни зла, ни преступления.

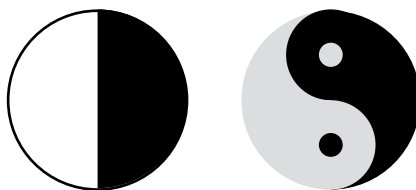
Мы видим, что Ф.Достоевскому свойственно горячее, страстное стремление к наилучшему и наивысшему, Конфуций ко всему относится тепло, но Лао-Цзы равнодушно рассматривает природу всего сущего. Ф.Достоевский борется с инстинктом, как аскет, стремится преодолеть желания и страсти. Конфуций только сдерживает инстинкт и желания, но не прибегает к крайностям. Лао-Цзы своим недеянием декларирует позицию: надо поступать так, чтобы желание совсем не рождалось.

Способ мышления Ф.Достоевского динамичен, он в движении. Конфуций безмятежен, он в гармонии. Лао-Цзы спокоен, он в тишине.

Ф.Достоевский раскалывает предмет пополам: одна половина черная, другая белая. А Конфуций находит в черном долю белого, а в белом – долю черного, считая это нормальным. Лао-Цзы размышляет над отношениями между черным и белым, указывая способ балансирования полярных полюсов.

У Достоевского бинарная структура мысли, а у китайских мыслителей – тернарная (см. схему 1).

Схема 1. Бинарность и тернарность мышления



Если бинарность проявляется в альтернативном выборе – «или А или В» (например: либо социализм, либо капитализм), то тернарность – это третье состояние: «и А и В», или «не А не В» (например: и социализм и капитализм; не социализм не капитализм; и большой рынок, и сильное правительство). Таким образом, вместе с двумя началами существует и третье начало – новая единица, гармонично соединяющая противоположные полюсы в единое целое.

Лао-Цзы говорит: единица рождается от Дао, двое – от единицы, третье – от двоих, от третьего рождается все остальное³⁶. Это значит, что между А и В существует еще какое-то третье начало. Если схематика бинарного мыш-

³⁶ Даодэ цзин. Гл. 42. Здесь дан буквальный перевод текста. Смысл этого предложения очень сложный, и чтобы раскрыть его полностью, надо хорошо знать «Книгу перемен» и восемь триграмм. Поэтому перевод нередко упрощает богатый смысл текста. Надо признать, наше объяснение в нижеследующем тексте также является неизбежно односторонним.

ления позволяет записать $A+B=2$ (к одному добавляется второе, получается два), то схематика тернарного дает: $A+B=3$ (к одному добавляется второе, получается третье).

Что это значит? Это значит, что между А и В существуют какие-то отношения, между черным и белым имеет место какой-то другой цвет, например, серый. Именно это третье определяет баланс в отношениях двух начал.

Приведем еще один наглядный пример. Всем известно, что год состоит из четырех сезонов: весна, лето, осень и зима. Здесь весна и осень являются третьем началом, которое можно обозначит как «и А и В» или «не А не В». При помощи третьего предмет или явление приобретают относительно устойчивое равновесие.

Такой образ мыслей наблюдается не только у Лао-Цзы, но и у Конфуция. В одной из древних книг было так записано: «Конфуций говорит: богатый сумеет быть экономным, высокопоставленный сумеет стать незначительным, умный сможет казаться тупым, храбрый знает, когда стать боязливым, красноречивый одновременно и косноязычный, человек с неизмеримой глубиной интеллекта умеет быть простым, святой знает, когда потушить свое лучезарное сияние... только тот человек, который благороден во всем, может добиться такого состояния»³⁷.

В одной из древних китайских книг была поведана интересная история под заглавием «третье»: змей ест лягушку, лягушка ест сколопендру, сколопендра ест змей³⁸. Соотношения между предметами весьма поучительны: нет всесильного игрока, каждый находится в зависимости от чего-то другого. Другой пример. В Китае с древности пользовалась популярностью такая детская игра: камень (в виде кулака) – ножницы (в виде двух пальцев) – ткань (в виде ладони). Два игрока одновременно показывают свои руки: камень побеждает ножницы, ножницы – ткань, а ткань – камень. Отношения между тремя жестами взаимообусловлены. Такие соотношения наблюдаются и на международной арене: отношения между двумя странами нередко зависят от третьей стороны. Словом, если бинарность – это оппозиционная раздвоенность, то тернарность – это выявление соотношения двух противоположных начал и их гармоничное соединение в единое целое.

Речь вовсе не идет о критике Достоевского, ведь именно бинарная структура мышления сделала его великим писателем. Он задавал такие вопросы, на которые едва ли найдется ответ и через несколько сотен лет. Он не только гений русского народа, он гений всего человечества. Ф. Достоевский – чуть ли не единственный мыслитель, который смог достичь глубины души человека, его философские вопросы открываются людям все с новых и новых сторон. Этот русский писатель – великий антрополог, исследователь человеческой природы. Он создает свою науку о человеке и применяет в ней абсолютно-бинарную схематику мышления. Благодаря этому он раскрывает в человеке раздвоение и поляризацию природы, это трагическое движение, идущее в самую духовную глубину. Призвание Ф. Достоевского – раскрыть в человеке борьбу начал богочеловеческих и человекобожеских, Христовых и антихристовых. В этом заключается его величие, – а также и трагедия его мысли.

Очень поучительными были бы выводы о том, как влияет на общество и человека та схематика мышления, которую мы рассмотрели на примере Достоевского, с одной стороны, и Конфуция и Лао-Цзы, с другой. Ведь не случайно великий швейцарский психолог Карл Юнг сказал, что проанализированный

³⁷ Шо Юань. Цзин шэнь.

³⁸ Гуань инь цзы.

способ выстраивания философии Запада (мышление Достоевского похоже на западное) доведет человека до психического расстройства, а восточный Лао-Цзы залечит его душу от раскола. Но следует отметить, что тернарное мышление тоже имеет свои минусы: она нередко лишает человека творческого вдохновения, иногда доводит до равнодушия ко всему. С другой стороны, гибкость нередко превращается в хитрость у человека, который не умеет соблюдать меру. Это говорит о том, что само достоинство есть и недостаток.

Желательно, чтобы два способа мышления и два строения души могли понимать и дополнять друг друга. Ведь китайская пословица гласит: камни других холмов могут служить для полировки нефрита.

КАК МОЖНО ГОВОРИТЬ О ЛОГИКАХ МЫШЛЕНИЯ РАЗНЫХ КУЛЬТУР?

(Послесловие к статье Го Сяоли)

Хотелось бы выразить надежду, что публикация данной статьи вызовет отклики и обсуждение, в котором примут участие и философы, и синологи. Очень важно, что вопрос о различии логик мышления в разных культурах поднят в данном случае представителем китайской культуры, которая не боится говорить о культурной обусловленности мышления.

Эта проблема поставлена, с одной стороны, на фундаментальном теоретическом уровне. Автор дает свое видение того, как в наиболее общей и абстрактной форме можно выразить различие между двумя типами мышления, обсуждаемыми в статье. Что-то, возможно, нуждается в уточнении; что-то, безусловно, послужит почвой для дискуссии.

С другой стороны, в статье показано, пусть и не столь подробно, что эти базовые различия имеют непосредственный выход и в современную политическую практику и находят отражение в стратегии построения современного Китая. Успехи политики, основы которой заложены Дэн Сяопином, обеспечены не неким волшебным выбором «удачной линии», когда бы «китайский вариант» надо было взять за образец и, превратив в универсальный пример для подражания, воплотить в других странах. Ее успех обеспечен тем, что эта политика учитывает базисные законы, определяющие логику мышления китайской культуры. Она, иначе говоря, в той же мере обусловлена логикой мышления китайской культуры, в какой успех западного капитализма обеспечен логикой мышления западной культуры. В логике мышления китайской культуры, как показывает автор, выбор между капитализмом и социализмом *не должен* формулироваться как строго альтернативный. Альтернативность или неальтернативность данного (и других подобного рода) выбора обеспечена вовсе не природой самих объектов, а тем, какой логике мышления следует культура. Эта тема, как и сама возможность подобной постановки вопроса, может послужить, как мне представляется, еще одной площадкой плодотворного обсуждения.

Некоторые рассуждения автора статьи представляется возможным уточнить. Делая это, необходимо помнить следующее. *Если* автор статьи права и *если* культуры различаются логиками мышления, то вполне резонно предположить, что данная статья, написанная представителем китайской культуры, отражает и характерную для нее логику мышления. Любое наше уточнение, следовательно, должно принимать во внимание этот непреложный факт *двойной перспективы*: возможность сформулировать ответ на один и тот же вопрос *двумя* разными способами, опирающимися на различные, более того, несовместимые основания. Эти две перспективы, будучи в строгом смысле параллельны, могут коммуницировать, но не могут пересекаться как таковые. Пересечение логико-культурных границ – акт, осуществляемый исследователем, который в таком случае должен ясно отдавать себе отчет, что можно и чего не стоит брать с собой в такое трансграничное путешествие. Пусть эти границы не сторожат таможенники, они

от этого не становятся менее строгими: применимость представляющихся универсальными логических ходов может оказаться на самом деле ограниченной рамками культуры.

Соображения, которые я хочу высказать, отчасти пересекают, а отчасти и не пересекают логико-культурные границы. Начну с комментария второго типа; но поскольку мне надо будет занимать то одну, то другую точку зрения, то придется и пересекать транскультурные границы, а значит, высказывать положения первого типа, которые делают такое пересечение и одновременный взгляд на обе перспективы возможными.

Автор утверждает, что тернарность позволяет совместить противоположности, образовать из них нечто общее, тогда как бинарность этого не позволяет. Но давайте зададим вопрос: а что значит «совместить противоположности», что значит «образовать из противоположностей целое»? Ответ находим в предложенных автором формулах. Когда она записывает « $A+B=2$ » (или « $A+B=A+B$ » – еще более наглядный вариант, предложенный Го Сяоли в нашей переписке), то тем самым говорит, что бинарные противоположности не образуют целое: «А» и «В» остаются двойцей, т. е. самими собой, и не могут слиться или как-то еще образовать нечто третье. А в случае китайского мышления, логика которого выражена формулами « $A+B=3$ » (вариант – « $A+B=C$ », также предложенный в нашей переписке), такое третье образуется: противоположности здесь могут быть устроены гармонично в рамках некоего целого, причем такое целое и является третьим (цифра «3» в первой формуле и буква «С» во второй).

Зададим теперь вопрос: в какой логико-культурной перспективе выполнены эти рассуждения? Формулы и их объяснение, если я правильно уловил мысль автора, выполнены с позиций логики китайского мышления, т. е. с позиций тернарности. В этом нет ничего неестественного: если автор права и если для китайской культуры характерно именно такое устройство мышления, нет ничего удивительного в том, что оно проявляется и в ее построениях. (Одно из ярких проявлений тернарности, как мне кажется, – вопрос о том, можно ли совместить бинарность и тернарность. Автор берет бинарное и тернарное мышление как противоположности, как «А» и «В», и совмещает их в некое общее «С» по формуле « $A+B=C$ », когда пишет, что можно часть дня мыслить бинарно, а часть дня – тернарно. А вот если считать эти два типа мышления бинарными противоположностями, т. е. если расценивать их с точки зрения бинарного мышления, то придется применить формулу « $A+B=A+B$ » и сказать, что эти два мышления несовместимы и надо выбирать одно из них. Вот такие интересные метаморфозы происходят при смене точки зрения, при смене исходной позиции и типа мышления: ведь мы можем рассматривать вещи либо с позиций одного, либо с позиций другого. – А с другой стороны, может быть, это последнее утверждение выполнено с точки зрения бинарного мышления, для которого видна несовместимость типов мышления, тогда как для тернарного мышления эта несовместимость снимается?)

Сила статьи Го Сяоли и ее позиции в том, что она способна осознать *другое* основание мышления, логику другой культуры, которую и называет бинарным мышлением. Оказывается, что тернарное мышление – не единственно возможное, точно так же, как бинарное мышление – не единственно возможное. Это – два разных типа, два разных устройства мышления. Подавляющее большинство людей, едва ли не все, остаются в рамках присущей их культуре организации мышления. Поскольку эти мышления разные, очень трудно пол-

ностью объяснить русским, что такое тернарное мышление (потому что они будут интерпретировать объяснение с точки зрения своего, бинарного мышления), а китайцам – что такое бинарное мышление (они ведь будут его переделывать на свой лад, в соответствии с тернарным мышлением, – что естественно и неизбежно). Об этой трудности также упоминает автор статьи, тем самым указывая на логико-культурные границы и трудности их пересечения.

Зададим, наконец, следующий вопрос. Действительно ли западное (русское) бинарное мышление не образует целое из противоположностей, если рассматривать эту проблему с точки зрения самого бинарного мышления, а не с точки зрения тернарного мышления?

Это – очень важный вопрос, и сам по себе, и методологически, поскольку он предполагает, что мы можем получить *разные результаты*, разные ответы на один и тот же вопрос, когда рассматриваем его в рамках разных принципов логической организации мышления, в данном случае (в терминах автора статьи) – бинарной и тернарной. Та невозможность соединиться в целое, которую автор видит в бинарном мышлении, может оказаться таковой лишь постольку, поскольку сама она, делая этот вывод, находится в пределах предпосылок тернарного мышления.

В самом деле, возьмем традиционную (аристотелевскую) логику. Она фиксирует логический принцип западного теоретического мышления с момента его зарождения у греков и до сегодняшнего дня; в этом смысле ее значение совершенно не поколеблено многообразными системами математических логик.

То, что автор называет бинарностью, более точно на языке греческой логики именуется дихотомией (т. е. рассечением надвое некоего целого). Я говорю «более точно», потому что в этом термине уловлено именно то, о чем у нас идет речь: две половинки, прикладываемые одна к другой (как то совершенно точно иллюстрирует схема 1 в статье Го Сяоли), – это половинки целого. Принцип дихотомического деления образует стержень аристотелевской логики и, шире, правильной организации мышления, в том числе понятийного. Это, иначе говоря, принцип образования правильных понятий, способных участвовать в правильных логических умозаключениях.

Вот в каком смысле бинарные (как выражается автор статьи) противоположности дают целое: в том смысле, что, если они *дихотомичны* (это принципиально), то вместе они составляют общий класс, причем исчерпывают его. Например, «не-разумные» и «разумные» вместе составляют класс «животных», причем нет никаких «животных», которые не были бы непременно либо «разумными», либо «не-разумными» и которые вместе с тем были бы одновременно и «разумными» и «не-разумными».

Итак, третье, общее для двух противопоставленных элементов, образуется непременно и в случае бинарного (в терминах автора) противопоставления, не только тернарного. Но все дело в том, что *механизм* образования этого целого в двух случаях разный. Целое бинарного мышления – совсем иное, нежели целое тернарного мышления. (Поскольку закономерности образования целого различаются, то с точки зрения друг друга они не являются таковыми, т. е. не являются закономерностями образования целого: бинарное мышление не признает за целое то, что тернарное мышление считает целым, а для тернарного мышления не будет целым то, что служит целым для бинарного мышления.)

Означает ли сказанное, что автор неправ в своем анализе бинарного мышления и во всем, что говорит о Достоевском и его героях? Нет! Думаю, что Го Сяоли права; но необходимо ввести одно дополнение.

Дело в том, что дихотомические (буду говорить теперь «дихотомические» вместо «бинарные») противоположности не могут совмещаться в одной вещи. Го Сяоли это прекрасно почувствовала и описала очень живо и ярко на примере героев Достоевского. Надо сказать, что эти примеры (т. е. литературные герои) – очень трудный «материал» для логического анализа, но она прекрасно с этой задачей справилась, показав, что дихотомическое понимание противоположностей характерно для выстраивания характера героев Достоевского. Это не значит, что Достоевский сознательно следовал логике Аристотеля и ее требованиям дихотомического деления. Конечно, нет; это значит, что мышление писателя, творившего в русской культуре, не могло не подчиняться, пусть неосознанно, этим закономерностям формирования смысла.

Эту невозможность совмещения дихотомических противоположностей и называют законом исключенного третьего в его негативной (запрещающей) редакции: «А» не может быть «В» и «не-В» одновременно. Человек не может быть ангелом и дьяволом одновременно, либо топор, либо любовь – все эти вещи, о которых Го Сяоли так хорошо пишет, служат литературным выражением данного логического принципа.

Графически этот закон исключенного третьего нашел бы такое отображение на схеме 1, иллюстрирующей бинарность: белая половина – это «В», черная – «не-В», «А» – любая точка, либо белая, либо черная; окружность, т. е. линия (только линия без внутреннего содержания), охватывающая «В» и «не-В» – это некое «С», на данной иллюстрации отсутствующее, но совершенно необходимое. Точка символизирует единичную вещь, «В» и «не-В» – дихотомические качества, а окружность «С» – общий класс вещей, обладающих *альтернативно* этими дихотомическими качествами. Например: точка – единичный человек, окружность «С» – это все люди, белый полукруг «В» – это ангельское качество, черный полукруг «не-В» – дьявольское: любая точка внутри окружности «С» (т. е. любой единичный человек) попадает либо в белый, либо в черный полукруг, не может попасть в оба одновременно и вместе с тем не может не попасть в один из них. Это и значит, что любой человек непременно либо ангел, либо дьявол: вот та расколотость, о которой говорит Го Сяоли.

Как видим, добавление третьего элемента, т. е. «С», общего для двух противоположностей «В» и «не-В», совершенно не меняет сути анализа автора статьи, но делает его совместимым с принципами логики – в данном случае, аристотелевской.

Но человек, конечно, слишком сложное и, главное, *противоречивое* существо, чтобы полностью подчиняться законам аристотелевской логики. Я имею в виду вот что. Го Сяоли говорит, что, помимо «черных» и «белых» персонажей, у Достоевского есть и такие, в которых добро и зло, черное и белое присутствуют одновременно. Это и есть как будто нарушение аристотелевского закона исключенного третьего: противоположности присутствуют вместе. Конечно, строго говоря, здесь нет нарушения, т. к. законы аристотелевской логики соблюдаются, когда мы говорим об одной и той же вещи в одном и том же отношении, а это, безусловно, не так, если мы берем персонажей Достоевского: свои добрые и злые качества они являют в разных ситуациях и в отношении разных людей. Но важно не это, важно другое. Давайте зададимся вопросом: почему «добро и зло пополам» *не есть тернарность*? Ведь автор статьи говорит, что тернарность позволяет совместить противоположности; хорошо, вот вам противоположности в одном и том же человеке: добро и зло в равной доле. Почему это не тернарность, чего здесь не хватает для тернарности?

Если мы ответим на этот вопрос, то ближе подойдем к тому, чтобы понять логическую суть организации мышления китайской культуры, которую Го Сяоли называет тернарностью. Ведь «добро и зло пополам» и означает, что в человеке есть и то и другое; но, вероятно, в героях Достоевского нет чего-то еще, что необходимо для тернарности. Они *либо* добрые, *либо* злые в *одной и той же ситуации* (т. е. бинарность сохраняется в базовом смысле); а тернарный человек может быть и добрым, и злым в одной и той же ситуации, причем это не будет противоречием? Конечно, это лишь мое предположение, не претендующее ни на какую окончательность.

Основной вывод, который, как мне кажется, допустимо сделать из сказанного автором: китайское мышление отличается тем, что для него логически верным оказывается такое совмещение противоположностей в одной вещи, когда они гармонически центрируются (усредняются) чем-то третьим. Но тогда противоположности *не могут быть дихотомическими*. Только потому, что само противоположение устроено иначе, нежели в случае западного мышления и Аристотелевой логики, китайское тернарное мышление может совмещать противоположности в одной вещи без противоречия.

Таков приводимый автором пример с временами года: зима и лето не являются дихотомическими сезонами (мы не можем сказать, что любой день в году – либо летний, либо зимний), и для них Го Сяоли указывает сразу два гармонизирующих их элемента: весну и осень. Заметим, что весна и осень – вещи того же порядка, что зима и лето: это также сезоны года. Значит, третье, что обобщает противоположности в тернарном мышлении, *рядоположено* самим противоположностям (т. е. стоит в том же ряду, что и они, а не выше их). В этом его отличие от мышления, подчиняющегося аристотелевской логике: для него обобщающее *не* рядоположено, а стоит *выше* обобщаемого и является не такой же вещью, как обобщаемые противоположности, а только *понятием*. Например, «люди» – понятие, а не вещь, тогда как «мужчины» и «не-мужчины» – это конкретные люди, т. е. конкретные единичные сущности.

Возможность корректно говорить о логиках мышления разных культур и создание методологии, позволяющей осознать как наличие логико-культурных границ, так и возможность их пересечения, представляется мне увлекательной и вызывающей задачей. Хотелось бы думать, что статья Го Сяоли даст новый импульс поискам ее решения.

КЛАССИЧЕСКАЯ МУЗЫКА ИСЛАМСКОГО МИРА В АСПЕКТЕ ПРОБЛЕМЫ ЧАСТИ И ЦЕЛОГО

Фундаментальная проблема соотношения части и целого охватывает самые разные области знания. В современном музыковедении она, как правило, рассматривается в аспекте принципов построения музыкальной композиции. Несмотря на различное понимание последней: как формы, структуры или текста, – проблема части и целого всегда решается в ракурсе аристотелевской парадигмы, согласно которой целое – это то, «у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых оно именуется целым от природы» и «что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно»¹. Применение этой парадигмы правомерно, когда речь идет о западноевропейской классической музыке, имеющей автора и точную нотную фиксацию целого как завершенного музыкального произведения.

Между тем существует иной тип классической музыки, принадлежащей к устной традиции. Она распространена на территории исламского мира от Магриба на западе и до границ Китая на востоке и не фиксируется нотными знаками. Как музыкальный текст – имеет только звуковой код². Классические музыкальные композиции не создаются каким-либо одним автором – «композитором». Они сохраняются в системе устного обучения «учитель – ученик», между которыми нет связующего звена в виде нотных знаков, нет ничего, кроме живой музыки, воспроизводимой учителем и повторяемой учеником – и так на протяжении многих лет до тех пор, пока ученик не получит право публичного исполнения классических музыкальных композиций. Данные музыкальные композиции принадлежат к открытым, незамкнутым формам. Они создаются «здесь и теперь» и при каждом исполнении реализуются как неповторимый вариант хорошо усвоенной нормативной структуры. Попытка их исследования в аспекте вышеприведенной аристотелевской парадигмы создает существенные проблемы, вытекающие из невозможности проведения адекватных самому материалу аналитических операций. Отчасти поэтому на сегодняшний день область изучения классической музыки исламского мира, или *art of maqam* переживает кризис методологического характера: применение разных подходов не раскрыло для нас до конца ни одну из основных теоретических проблем, касающихся архитектоники музыкального текста и взаимосвязи музыкального языка и музыкальной речи.

Вышесказанное вовсе не означает, что отмеченное методологическое затруднение связано с фактом отсутствия или наличия нотной фиксации. Это совсем не так. Устная или письменная форма бытования музыкальной традиции, безусловно, диктует свои правила, которые, однако, не влияют на принципы формирования целого, на способы организации музыкальной речи.

В этом контексте методология логико-смысловой теории исламской культуры помогает развить возникшие ранее научные интуиции, не переросшие в обоснование целостной картины классической музыки исламского мира. Важно, что она обнаруживает единую архитектуру смыслополагания с

¹ Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 174–175.

² Графический код имеет только нормативная структура, нотная запись которой стала возможной только в XX в.

другими сегментами исламской культуры. Музыкальная речь многомерна и в высшей степени подробно раскрывает пространственно-временные параметры протекания смысла, что крайне сложно усмотреть в других вербальных и невербальных текстах.

Основная задача статьи – обоснование тезиса, согласно которому классическая музыка исламского мира отражает две музыкальные картины мира и не сводится к единым онтологическим основаниям. Обратим внимание на то, что понятия «классическая музыка исламского мира» и «исламская классическая музыка» используются сегодня как синонимы. Между тем они принадлежат к разным уровням рассмотрения. В самых общих чертах можно сказать, что классические образцы музыки исламского мира не обнаруживают единый способ организации осмысленной музыкальной речи. Это делает возможным саму постановку вопроса: что собственно «исламского» в образцах классической музыки устной традиции, без чего мы никогда не сможем охватить их как феномен, отражающий «свою» картину мира?

Таким образом, объектом рассмотрения у нас станет классическая музыка исламского мира, а предметом – логика музыкального мышления, восходящая к двум архитектоникам сознания – субстанциальной и процессуальной – и отраженная в музыкальной теории X–XV вв. как части философского знания. Цель статьи – показать взаимообусловленность механизма «язык–речь» в аспекте проблемы «часть и целое».

Классическая музыка исламского мира

Классическая музыка исламского мира – это совокупность музыкальных жанров, исторически культивировавшихся в среде профессиональных музыкантов. Она сохранилась до сегодняшнего дня, пройдя более чем тысячелетний путь эволюции. Эта музыка исполняется на тексты классической поэзии. Ее лексический интонационный строй охватывает все виды традиционной музыки – от колыбельных и погребальных мелодий до мелодий бродячих дервишей и городской лирической песни. Проникая в текст композиций, они теряют свое «фольклорное» прошлое, подчиняясь определенной строго детерминированной логике музыкального мышления.

Какова роль языка в формировании этого мышления – ответить на этот вопрос однозначно очень сложно. Взаимообусловленность языка и музыкальной речи – проблема, принадлежащая к разряду фундаментальных в области теории музыки. Не подлежит сомнению, что кристаллизация такого музыкально-поэтического жанра, как *газал*, могла протекать двумя разными путями в том случае, если бы изначально этот жанр формировался на основе двух языков – арабского и персидского. Однако *газал*, стоящая у истоков эволюции классической музыки исламского мира, изначально распевалась придворными музыкантами – персами, арабами и другими – на арабском языке, и только позднее на персидском и *тюрки*.

Имеет ли этот факт значение для понимания специфики организации музыкальной речи в той же самой иранской классической музыке? Несомненно! Ведь уровни полноты мелодического высказывания так или иначе должны были формироваться в связи с теми вербальными структурами, которые осуществлялись на практике и описывались в средневековой арабской грамматике, теория которой позднее почти без изменений была перенесена на область персидского языка. Очевидно, что границы музыкальной речи формировались

в тесной связи с вербальными структурами, а не наоборот. Более того, они сохранялись в структуре музыкальной речи, когда мелодия освобождалась от «оков» слова. Вот почему классическая музыка исламского мира весьма условно может быть отнесена к «невербальному полю культуры».

Понятие «классическая музыка»

Понятие «классическая музыка» указывает на многочастные циклические композиции, предназначенные для ансамблевого вокально-инструментального либо сольного инструментального исполнения. Основные из них:

- западно-арабская (магрибская) *нуба* и *мувашишах*;
- восточно-арабский *мақām ал-‘ирāқī* и инструментальный *таксим*;
- турецкий *мақām*;
- иранский *āwāz* и *дастгāх*;
- азербайджанский *муғām-дастгāх*;
- туркменский и уйгурский инструментальный *муқām*;
- таджикский и узбекский *мақом* и другие.

Почему вышеназванные композиции определяются понятием «классические»?

Во-первых, потому, что эволюция музыкальных жанров приходится на IX–XV вв., относимые к классическому периоду исламской культуры во многих ее сегментах. Во-вторых, музыка исполняется на тексты классической поэзии. Наконец, несмотря на тысячелетнюю историю, классика сохраняет принципы конструирования музыкального текста.

В современной литературе классическая музыка исламского мира определяется также следующими понятиями:

- «профессиональная музыка устной традиции», поскольку она создается и исполняется профессиональными музыкантами;
- «традиционная музыка», потому что в современном исламском мире эта музыка формирует первую профессиональную музыкальную традицию, которая существует параллельно со второй традицией, возникшей уже в период модернизации (европеизации) в виде композиторских школ европейского типа; таким образом, сегодня в музыке исламского мира существует два вида профессионализма³;
- «музыка высокой традиции», что отделяет ее от фольклора.

Генезис классической музыки

Генезис классической музыки исламского мира уходит корнями в музыкальную культуру Сасанидского Ирана (III–VII вв.), некогда **формировавшаяся** в процессе тесного взаимодействия с музыкальной традицией Византии. Ко времени зарождения ислама на территории государства Сасанидов существовала столь развитая классическая музыкальная традиция, что удивить профессиональных музыкантов чем-либо новым было очень сложно, если только необычными метроритмическими формулами. Дворцовая музыка сопровождала каждый шаг правителей от утренней трапезы до вечерней мо-

³ См.: Шахназарова Н.Г. Музыка Востока и музыка Запада. Типы музыкального профессионализма. М., 1983.

литвы, включая охоту, прием гостей, гимнастические упражнения и многое другое. Словом, для каждого звена в цепочке придворной жизни существовал не только свой набор мелодий, но и подбирались специальный инструментарий, а также группы музыкантов.

Классическая музыка Сасанидов была заимствована и адаптирована на всей территории ислама. Если кратко ответить на вопрос, что дала исламскому миру музыкальная культура Сасанидов, то, прежде всего, это:

- институт профессиональных музыкантов-мужчин;
- разнообразие струнных щипковых и смычковых инструментов, адаптированных впоследствии к новым условиям и получивших арабские названия, например, *'ud* (в прошлом – персидский *барбат*);
- метрически свободный стиль пения, адаптированный арабами как *гинā' ар-рақйқ*, или «изыщное пение», что сегодня некорректно определяется термином «импровизация»;
- пение под инструментальное сопровождение;
- формы ансамблевого музицирования;
- песенно-мелодический музыкальный «словарь».

Однако вышеназванное многообразие исполнительских стилей, форм и собственно музыкальной лексики не было просто усвоено и трансформировано. Оно было подчинено своему мировидению и той системе музыкального языка, которой не было у Сасанидов. Особой оговорки требует последняя из указанных позиций. Мелодии, исполняющиеся в тексте классических композиций и сохранившие названия сасанидских песен, тем не менее встроены в совершенно иную систему музыкального мышления, где они потеряли свой прежний смысл, поскольку интегрированы в текст, имеющий иные онтологические основания⁴.

⁴ Представляется методологически ошибочным сведение корпуса классических композиций музыки исламского мира, в частности, иранской классической музыки, к сасанидским истокам на том основании, что в ней сохранились мелодии, которые, судя по названиям, относятся еще к зороастрийскому периоду. Важна не мелодия сама по себе, а тип связи, который организует ее в циклическую конструкцию. Совершенно очевидно, что мелодия, спетая в числе 30 *лахн* Барбада (VI–VII вв.) при жизни Хосрова II Парвиза, не является «той же самой», что играет сегодня в иранской классике. Даже если эта мелодия в изменности сохранила свою звуковую субстанцию (что не подлежит верификации в условиях отсутствия нотного текста), ее присутствие в музыкальной ткани образцов классической музыки исламского мира подобно заимствованному слову в контексте того или иного языка, – не более того. Однако заимствованное слово как «чужое», тем не менее, не влияет на организацию «своего» речевого акта, не диктует правила синтаксиса: оно встраивается и подчиняется системообразующим факторам речи. Точно так же и мелодия, откуда бы она ни «пришла», не влияет на правила построения текста классической музыки и не трансформирует его в аспекте доисламских классических традиций. Напротив, контекстуальные факторы меняют ее смысл, ее функцию и ее прежние свойства. В иранской классической музыке, например, исполняется такая мелодия, как *Раг Хинди*, «Индийская рага». Значит ли это, что иранская классика имеет индийские корни? Это всего лишь значит, что иранская классика, как и вся классическая музыка исламского мира, была абсолютно индифферентна к внешнему лексическому слою музыкального текста. Важным было не то, что звучит на поверхности, а как оно соотносится с базовой структурой (*мақām*). Другими словами, важность представляет тип связи – соблюдение процедуры перехода от «внешнего» к «внутреннему» и наоборот. Игнорирование правил построения речи (музыкальной, поэтической или другой – неважно) – приводит к удивительно неестественному срезу исламской культуры, напоминающему гранат, разрезанный по нормам груши.

Трансформация или иные онтологические основания?

Несмотря на грандиозный процесс взаимодействия музыкальных традиций, классическая музыка исламского мира предстает перед нами не как трансформированный классический стиль Сасанидской музыки, а как феномен, имеющий иные онтологические основания. Они связаны с новым музыкальным языком, в единицах которого заложены формирующие музыкальную речь типы связи тонов⁵. Исследование классической музыки исламского мира позволяет говорить о двух типах музыкального мышления, хотя жанровые композиции имеют такие общие признаки, как, например:

- циклическую структуру;
- единую стратегию неторопливого, медитативного восхождения от нижнего регистра к верхнему;
- базовую структуру, определяемую как *мақām*.

Однако именно различное поведение базовой структуры в организации музыкального текста дает возможность говорить, что классическая музыка исламского мира не сводится к единым онтологическим основаниям, а собственно «исламское» в этой музыке не имеет аналога на музыкальной карте мира.

Две музыкальные картины мира

Музыкальная картина мира определяется нами как теоретическое осмысление музыкальных реалий, отраженное в логике описания музыкального языка и в определенных правилах его текстуализации в музыкальной речи. Исходя из сказанного, можно утверждать, что феномен классической музыки отражает не одну, а две картины мира. Это значит, что понятие «классическая музыка исламского мира» указывает только на географические координаты распространения музыки и не более того.

Вопрос о системообразующих для собственно исламской культуры принципах построения речи связан с языковым слоем музыкального текста. Ведь *мақām* – это не просто базовая структура, представляющая ряд звуков, расположенных по высоте в определенном диапазоне, а интегрант типов связи в единицах музыкального языка: речь идет о парадигматической связи между звуками, реализуемой в собственно музыкальной речи⁶. Не случайно, что *мақām* определялся в классической теории музыки исламской культуры такими понятиями, как смысл (*ма‘нан*), основа (²*асл*) и воплощенность (¹*айн*; перс. *чешм*), которая, как известно, может иметь либо не иметь атрибута существования, только логически предшествуя ему⁷.

⁵ «Если музыкальные звуки подчиняются системе правил, которые определяют их “поведение”, то такую систему правомерно считать языком. Значит, эта система распорядится набором единиц, содержит грамматики, соответствующие природе единиц, формирует из них структуры разного масштаба по существующим в ней синтаксическим моделям, т. е. фактически выполняет функции языковой системы – служит для создания текста» (см.: Арановский М.Г. Музыка и мышление // Музыка как вид интеллектуальной деятельности. М., 2007. С. 23, далее – Арановский М.Г. Музыка и мышление).

⁶ Парадигматическая связь – это такое отношение между тонами базовой структуры (*мақām*), которое реализуется на вертикальной оси «выбора» вне линейно протекающего времени на разных участках музыкального текста.

⁷ Второе характерно именно для суфийской онтологии (см.: Смирнов А.В. Логика смысла: теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М. С. 347, далее – Смирнов А.В. Логика смысла).

Таким образом, музыкальная речь «реализует возможности языка, имплицитно заложенные в его грамматиках»⁸. А грамматики формируют онтологические основания музыки. Звуковысотная грамматика выстраивает пространственные отношения, а метроритмическая грамматика – временные. Исследование классической теории показывает, что музыкальный язык, которому уделялось пристальное внимание, описывался в двух моделях – аналитической и синтетической. Следовательно, *мақам* как интегрант единиц музыкального языка также должен проявляться в ткани циклических композиций по-разному. Причина тому – различные типы связи тонов в единицах языка, обуславливающие и различные принципы построения музыкальной речи.

Аналитическая парадигма музыкального языка

Впервые область музыкального языка стала предметом исследования в трудах Абу Йусуфа аль-Кинди (800–879), которому в этой области знаний было суждено стать скорее передатчиком античных традиций, нежели создателем собственно исламской теории музыки. Позднее Абу Наср Мухаммад аль-Фараби (870–950), основываясь на музыкальном строе хорасанского тамбура, создал фундаментальную теорию музыкального языка, оставаясь в жестких рамках унаследованного от греков аналитического подхода.

Долгое время было принято считать, что теория музыки аль-Фараби схоластична и представляет своеобразно пересказанные идеи Аристоксена, Евклида, Никомаха и др. Однако это далеко не так. Скорее, музыкальная практика – а речь идет о среднеазиатской музыкальной классической традиции, в которой аль-Фараби прожил почти сорок лет и которую, очевидно, прекрасно знал⁹ – не противоречила аналитическому таксономическому методу анализа, разработанному греческой традицией. Это значит, что «второй учитель», вслед за античными учеными, рассматривал мелодию как предмет науки и описывал единицы музыкального языка в аспекте их крайних пределов¹⁰. Другими словами, каждая единица языка измерялась состоянием крайних тонов, устанавливающих границу, за пределами которой она теряла свои свойства.

Основной единицей в теории аль-Фараби считался тетракордный род (*джинс*) как непрерывная линия из четырех звуков, ограниченная краями интервала квинты (*бу'д зй-л-арба'а*). Посредством тетракорда ученый разъяснял способы построения мелодии на основе «потенциально охватывающей соединенности» звуков – *ал-джамā'а тухйт би-л-қуввā*. Недаром мелодия понимается им как совокупность определенного числа звуков, расположенных в той или иной последовательности заранее установленного звукоряда, в котором использованы тетракорды разного рода¹¹. Тетракорд извлекался из совершенного звукоряда (*джам' кāmил*) и делился на три интервала, а наименьшей единицей считался звук (*савт*), который при наличии качеств длительности и высоты определялся как «тон», или *назма*.

⁸ См.: Арановский М.Г. Музыка и мышление. С. 31.

⁹ Сохранилось множество преданий о музыкально-исполнительском даровании аль-Фараби, которые приводились в авторитетных трактатах о музыке.

¹⁰ Данный подход очевиден в его *Kitāb al-musīkā al-kabīr* «Большой книге об *ал-мусйкā*», фрагменты из которой были переведены на русский язык (см.: Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. Алматы, 2000. С. 145–247, далее – Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби).

¹¹ См.: Даукеева С. Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. С. 205.

Для всех перечисленных единиц музыкального языка, кроме звука, симптоматично, что они описываются как ограниченные крайними тонами, формирующими тот или иной интервал. Например, для аль-Фараби ограниченность тетрахорда интервалом кварты не менее важна, чем для Аристоксена, для которого кварта являлась основной смысловой единицей. По определению Е.М.Герцмана, в античном музыкальном мышлении края тетрахорда выполняли своеобразную функцию греческих колонн, являясь «крепким монолитным обрамлением», между которым существовала «осознанная ладовая плоскость»¹². Это, безусловно, имело связь с организацией музыкальной речи.

Целое как сумма частей

Если тетрахорд мыслится как непрерывная линия на временной оси, – значит, музыкальная практика дает объективные основания к тому, чтобы вычленив эту единицу музыкального языка в качестве основного строительного материала. Для греко-византийской культуры края тетрахорда в рамках интервала кварты, подобно лакмусовой бумаге, указывают на тот тип музыкального мышления, который сегодня можно обнаружить в различных срезах традиционной музыки западного мира. Например, в пасхальных песнопениях афонских монахов Ватопедского монастыря нижний край тетрахорда, или интервала кварты, звучит на протяжении всей мелодической фразы, которая несет в себе законченный смысл, завершающийся вместе с установлением верхнего края тетрахорда, или верхней границы мелодической линии, бесконечно длинной и выразительной.

В многоголосной музыке рельеф границ мелодического высказывания кажется значительно более выпуклым за счет явного удержания нижнего края в качестве постоянной величины, так называемого бурдона, или выдержанного тона, на фоне которого разворачивается мелодическая линия «от» нижнего края «к» верхнему. В ряде классических музыкальных жанров исламского мира обнаруживается похожий способ организации мелодического высказывания. Функцию «неизменного» выполняет инструментальный бурдон вкупе с метроритмическим сопровождением, на фоне которого разворачивается вокальная мелодия¹³. Однако суть не в этом, а в феномене мелодии как «темы», или части целого, к чему западноевропейская традиция шла на протяжении долгого времени. Формируясь как совокупность крайних пределов музыкально-речевого высказывания, мелодия, выполняющая функцию «темы», в этом случае не может быть укорочена или удлинена, она во всей своей субстанциальной полноте входит в структуру композиции, являясь чем-то вроде тезиса, который будет далее развиваться различными способами деривации.

К подобного рода мелодическим высказываниям можно отнести «макомную тему» (О.Ибрагимов) в среднеазиатской классической музыкальной традиции (узбекский и таджикский *маком*). Она звучит в первом же разделе Са-рахбор классического цикла и повторяется на протяжении всей композиции, маркируя три ее регистра – нижний (*бам*), средний (*мийāн*) и верхний (*зй̄л*), где протекает кульминационная фаза (*аудж*), а также чередуясь с инструмен-

¹² См.: Герцман Е.М. Античное музыкальное мышление. 1996. С. 54.

¹³ О «неизменном» в среднеазиатской классической традиции (см.: Ульмасов Ф.А. О пространственной организации таджикской и узбекской монодии в аспекте взаимодействия неизменности и изменчивости. С. 13–14).

тальными разделами. Структура «макомной темы» необычайно проста: это мелодическое высказывание, которое распевается на фоне инструментального сопровождения и называется «линией», или *хатт*. Она равна двум полустишиям (*мисрā* ') стиха (*байт*) поэтической формы *газал*.

Сама мелодическая «линия» формируется из двух половинок (*нимхатт*), равных полустишию (или музыкальной фразе). Каждая из них завершается бестекстовым распевом (*хāнг*), который исполняет мужской и женский хор в инструментальном сопровождении¹⁴. Распев играет роль своеобразной «цезуры», отделяющей первую фразу мелодического высказывания от второй. Он не привносит ничего нового в аспекте становления смысла как базовой структуры музыкального текста.

Таким образом, описывая реалии среднеазиатской классики в таких терминах, как «тема», современные исследователи не искажают данный феномен, выявляя естественное для него строение. Это очень важно. Согласно М.Г.Арановскому, «функцию темы может выполнять не только мелодия, но в принципе любой элемент музыкального произведения, если композиционно он для этого предназначен – последовательность аккордов, цепь ритмических ячеек, или то, что в свое время было названо нами комплексным тематизмом. В широком смысле слова тема – это структурно-семантический источник формы, а им может быть и мелодия, и серия, и даже сонористическое образование (допустим, пласт), если из него вырастает сонористическое произведение (разрядка моя. – Г.Ш.)»¹⁵.

Собственно, в этом «если» и состоит суть вопроса, т. к. «вырастание из» возможно только в таком типе музыкальной речи, когда осмысленность, несмотря на языковое различие (мажоро-минорная система, серия или *мақām*), всегда задает «опоясывающую границу» (понятие А.В.Смирнова), в пределах которой она формируется. Другими словами, осмысленность субстанциализируется в «теме», тем самым различаясь в большем масштабе речи. Музыкальная «тема», даже в самом широком понимании, мыслится как субстанция, обладающая такими акциденциями, как время, место, движение и др. В этом явно проступает аристотелевское видение мира, выстраивавшее пространственные отношения, исходя из двух линий, на пересечении которых рождается точка, а не наоборот. Поскольку точка не имела длительности и приравнивалась к нулю, – линия не могла быть «суммой» точек¹⁶. Такова рефлексия картины мира, которая проявляет себя не только в теоретическом мышлении, но и в творческом процессе.

Таким образом, «развитие» в узком смысле этого понятия – как способ деривации, предполагающий «вырастание из», – возможно в пространстве той архитектоники сознания, которая определяется в логико-смысловой теории как «субстанциальная». Исследование показывает, что последняя может рассматриваться как «общее» для «частных» проявлений музыкальной (художественной) логики, обнаруживающей зависимость от культурно-

¹⁴ Одно из наиболее корректных описаний данной мелодической структуры в таджикской классической музыке (см.: *Абдурашидов А.* О макомной терминологии (ладозвуковой аспект) // *Очерки истории и теории культуры таджикского народа.* Душанбе, 2009. С. 452).

¹⁵ См.: *Арановский М.Г.* Синтаксическая структура мелодии. М., 1991. С. 19.

¹⁶ Об этом подробно см.: *Смирнов А.В.* О подходе к сравнительному изучению культур. СПб., 2009, далее – *Смирнов А.В.* О подходе к сравнительному изучению культур; *Смирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // *Сравнительная философия.* М., 2000. С. 167–212.

исторической среды¹⁷. В этом аспекте «макамная тема» выполняет те же функции, что любая другая композиционная тема в западноевропейской музыке. Она движется по тонам базовой структуры, делая ее явленной во всей целостности в пределах опоясывающего пространства. Вначале движение тонов проходит в пространстве нижней кварты, ограничивающей тетракорд, а далее перемещается в пространство верхней. Субстанциальное проявление базовой структуры в «теме» выражается в линейном течении времени от начального тона базовой структуры к ее конечному звуку. В процесс преобразования «макамной темы» включаются ее интонационные или метроритмические элементы. Принцип же нормативности проявляется в необходимости реализации «темы» в каждом из трех регистров – нижнем, среднем и верхнем. Это обуславливает монолитность всей композиции, невозможность удлинить или сократить ее, изъяв какой-нибудь фрагмент.

Тогда возникает вопрос: чем же указанная выше циклическая композиция отличается от классических образцов западноевропейской музыки? Ведь она, казалось бы, реализуется по хорошо известному европейскому слушателю принципу построения музыкальной темы и ее вариантного развития. Думается, что одно из необходимых условий, формирующих отличие, коренится в так называемом «моноинтонационном комплексе» (О.Ибрагимов), когда вся композиция вырастает из «темы», не создающей в процессе преобразования тот яркий контраст, или «диалог», к которому мы так привыкли в западноевропейской классике. Однако этого не достаточно для обоснования инаковости музыкальной картины мира. Здесь, в этой части исламского мира, очевидны интенции, позволяющие провести аналогию, увидеть общее в архитектонике восточной и западной классической музыки.

Исламская классическая музыка

Между тем в классической музыке исламского мира существуют жанры, не допускающие проведения аналогий с какой бы то ни было классической музыкой, поскольку они выстраиваются на совершенно иных онтологических основаниях, не связанных с феноменом музыкальной темы. К таковым, например, относится иранский *дастгāх* и арабский *ал-мақām ал-ирāқī*. В их основе лежит синтетическая модель музыкального языка, обуславливающая совершенно иной тип музыкальной речи, который можно характеризовать как отражающий собственно исламскую музыкальную картину мира.

Синтетическая парадигма музыкального языка

В XIII в. в теории Сафи ад-Дина аль-Урмави (1230–1294), вошедшего в историю как основатель школы «систематиков», впервые возникла новая парадигма описания музыкального языка, которая была подхвачена и разработана его продолжателями – Абд аль-Кадиром Мараги (1353–1435) и Кутб ад-Дином аш-Ширази (1236–1310/11). Надо думать, что это было связано с общими важными изменениями, происходившими в других сегментах исламской культуры в XIII в. В частности, с осознанием филологии как мето-

¹⁷ Достаточно сказать, что к данному типу сознания восходит вся генеральная линия развития западноевропейской музыки вплоть до 30-х гг. XX в.

да¹⁸, применение которого стало возможным в совершенно разных областях знаний. Теория музыки не явилась в этом смысле исключением. Разработанный в арабской грамматике метод выведения «ветви»- *фар* ' из «корня»- *'асл* проявился только в трудах «систематиков», несмотря на то, что сами категории использовались ранее в трактатах о музыке, написанных представителями арабоязычного перипатетизма. Речь идет о таком отношении «корня»- *'асл* и «ветви»-*фар* ' , которое в логико-смысловой теории определяется как «отношение предшествующего к последующему, а вовсе не отношение общего к частному или единичному»¹⁹.

Положение о логическом, а не временном предшествовании «основы» можно считать краеугольным для понимания закономерностей исламской классической музыки, основные принципы которой отражены в теории Сафи ад-Дина. Впервые в его знаменитой *Kitāb al-adwār* «Книге о “кругах”» из числа восьмидесяти четырех потенциально возможных звукорядов на 17-тоновом строе уда были выделены двенадцать базовых структур, определенных термином *шадд*, который представители школы «систематиков» разъяснили как «жемчужное ожерелье со связанными в узелок концами»²⁰.

Позднее Кутб ад-Дин аш-Ширази назвал эти «порождающие модели» (понятие М.Г.Арановского) термином *мақām* (букв. «остановка»), будто указывая тем самым на функцию каждого тона базовой структуры как временной «остановки» для реализации одной или ряда мелодий²¹. Это стало возможным в период кристаллизации циклических композиций, когда постепенно формировалась стратегия восхождения звукового процесса через поступенную центрацию мелодий вокруг временных высотных центров базовой структуры. Тогда в классическую теорию музыки проник термин *мадār* – «ось вращения» для обозначения высотных уровней 17-тонового строя уда²². Это значило, что позиция тона как границы, через которую «перетекает» мелодическое высказывание, не только диктовалась самой практикой, но была осознана теоретически.

Таким образом, порождающая модель перестала мыслиться на горизонтальной оси времени и описывалась в теории как *п а р а д и г м а т и ч е с к а я с и с т е м а*, реализующаяся на вертикальной оси «выбора». Причиной тому стало иное понимание музыкального тона (*нағма*), который в тот период теоретической мысли стал предметом науки, изучающей «состояния [связи] тонов» – *ахвāl ан-нағам*.

Если ранее звук при наличии качеств высоты и длительности определялся как тон, то для «систематиков» этого было недостаточно, поскольку истинность тона – его высота и длительность – в их музыкальной картине мира могла быть установлена только в процессе, лишенном темпоральной семантики. Таковой была логическая соотнесенность (*нисба*) двух звуков в феномене тона, актуально формирующая такую единицу языка как интервал

¹⁸ Именно поэтому мы не можем понимать средневековую арабскую филологию просто как «комплексную дисциплину», т. е. по аналогии с определением понятия «филология», сформулированным С.Аверинцевым в Большой советской энциклопедии. О филологической теории как отражающей «самую суть *методологического* мышления классической арабской культуры» см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла. С. 256.

¹⁹ Там же.

²⁰ См.: *'Абд ал-Кāдир Ибн Ғайби ал-Марāғи.* Джам' ал-алхāн. Бā ихтимām-и Тақи Биниш. Тегран, 1366 [1987 г.]. S. 98.

²¹ См.: *Қутб ад-Дйн аш-Шйрāзй.* Дуррāt ат-тāдж ли-куррāt ад-дабадж. Т. I. 1317–1320 г.х. [1938–1941]. С. 150–151.

²² Такое понимание отражено и в более поздних трактатах (см.: *Аноним XV века.* Рисāла дар 'илм-и мусйкū. Azərbaycan Milli Akademiyasının Əlyazma İnstitutu. М–251, л. 2а).

(бу'д). Тон понимался как процесс, поэтому описывался как граница (*хадд*) между двумя сторонами высоты (*хиддат*) и низкости (*сикл*), выступая как различенность этих сторон и как точка (*нуқта*), равная неделимой частице (*джуз 'лā йатаджазза*)²³.

Понимание тона как двух событий «возникновения-и-уничтожения»²⁴ формировало дискретное, или атомарное пространство базовой структуры, в которой каждый звук готов стать осью (*мад'ар*) вращения мелодии. Поэтому (и это очень важно!) разработанные школой «систематиков» такие типы связи тонов, как составление (*та'лиф*), соединенность (*джам'а*) и сопряженность (*ид'афа*), обращены к парадигматическим, а не синтагматическим отношениям. Они показывают, как «наращивается» звуковое «тело» базовой структуры на вертикальной оси или как внутренне связана целостность (*мақ'ам*) – сжатый смысл, который разворачивается в музыкальную речь.

Не менее важно, что тон был выделен в качестве единственной единицы и противопоставлен остальным структурам как сумме единичного (*джам' афр'ад*). Каждая из них – будь то интервал или звукоряд – выстраивается в системе музыкального языка как парадигматическая система. В том числе и тетракорд, игравший основную роль в теории аль-Фараби, уже не формирует линейное время, а проявляется на оси «выбора», где каждый из тонов становится временным центром для реализации некоторого числа мелодических высказываний.

Таким образом, *мақ'ам* как порождающая модель от самых оснований понимался как «атомарная» и парадигматическая система. В противоположность аналитической таксономической модели музыкального языка в теории «систематиков» возникает новая языковая парадигма. Она формируется на пути синтеза единиц от простого к сложному. В силу этого ее описание носит динамический характер, уподобляясь музыкальной речи²⁵. В процессе синтеза порождается базовая структура, или *мақ'ам*, как интегрант всех связей, проявляющихся в каждом из возможных вариантов музыкального текста.

Точно так же арабский корень потенциально содержит все возможные варианты его развертывания в лексемы благодаря системе огласовок, необходимо сопутствующих корню как набору согласных для образования слова. Если представить арабский корень как парадигматическую систему, то на основании процедуры вывода «ветви» из «корня» можно получить конкретное представление и об организации собственно музыкального текста исламской классической музыки, в которой роль «корня» выполняет базовая структура (*мақ'ам*). Аналогия допустима при условии сравнения арабского слова, с одной стороны, и музыкальной композиции, с другой, в аспекте звукового речевого акта. Данные феномены реализуются в процессе такого отношения «корня» к «ветви», которое выражается через отношение «предшествующего» к «последующему», и не иначе.

²³ См.: *'Абд ал-Кāдир Ибн Гайби ал-Марāзи*. Шарх-и адвār. Бā ихтимām-и Тақи Биниш. Техрāн, 1991. S. 140.

²⁴ Состояние, возникающее благодаря соположенности двух событий в один момент времени – исчезновения (уничтожения) звука и возникновения в последующем тоне – Марāги называл *мақ'ам-и санджши*, или «стоянкой сопоставления». Это место, где рождается осмысленность, поскольку каждый последующий тон маркирует, делает явными качества высоты и длительности, скрытые в предыдущем тоне. Поэтому осмысленность музыкального тона рождается в зоне *зāхир-бāтин* перехода как «частичного совпадения» двух звуков.

²⁵ Это обуславливает единство онтологического и методологического аспектов, много ранее обнаруженное Д.В.Фроловым на материале классической арабской грамматики – см.: *Фролов Д.В.* К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике // *Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение*. Статьи разных лет. М., 2006. С. 17–34.

Единица музыкальной речи как целое

Вопрос, который назрел, можно сформулировать таким образом: чем вызвано столь устойчивое безразличие ученых классического периода к синтагматической стороне музыкального текста? Почему музыкально-теоретическая мысль не озаботилась описанием синтаксических связей музыкальной речи, сосредоточившись исключительно на анализе «корня», или базовой структуры (*мақām*)? Думается, что этот парадокс самым прямым образом связан с проблемой понимания части и целого, точнее, с иным пониманием целого, нежели преобладавшее в западной культуре.

Суть в том, что процессуально понимаемое целое как переход от «основы-корня» к «ветви» организует саму единицу музыкальной речи, которая в иранской и западно-арабской классической традиции определяется термином *джумла*. Традиционная исполнительская практика не просто терминологически выделила ее. *Джумла* рассматривается музыкантами как е д и н с т в е н н а я синтаксическая единица музыкальной речи. Последний факт важен, потому что объясняет отсутствие необходимости описания синтагматики музыкальной речи. Ее организация обнаруживает принцип конструирования композиций в самых различных масштабах. Этот принцип можно обозначить как прогрессирующее расширение масштабов отношения 'асл-фар' «основа-корень», о чем будет сказано ниже.

Джумла – это мелодическая синтагма²⁶. Она формируется как нисходящая (либо восходящая по звуковысотной лестнице) пролонгация элемента «корня», или тона базовой структуры. Пролонгация возможна только в процессе перехода от элемента «корня», выполняющего функцию временного тонального центра, к «ветви», или орнаментальной фигуре. Последняя приводит к постоянному тональному центру на первой ступени базовой структуры, всегда скрытой в орнаментальном мелодическом узоре, в своеобразной «опоре». Если в первой фазе становления композиции пролонгируются 3-й и 4-й элементы «корня», нисходящие к первой ступени, то во второй, кульминационной фазе – 5–8 элементы, опирающиеся уже не на первую, а на четвертую ступень базовой структуры как постоянный тональный центр. Таким образом, *мақām* (за исключением второй ступени, участвующей лишь в орнаментальном слое) реализуется только дискретно путем пролонгации своих «элементов», или тонов.

В процессе продления каждого элемента формируется интервальный шаг (*бу'д*) между временным тональным центром и постоянным, к которому стремится звуковая последовательность. Между 3–1, 4–1, 5–4, 6–4, 7–4 и 8–4 ступенями базовой структуры возникает отношение «опирающегося-и-опоры» как единицы музыкальной речи. Оно реализуется как атомарный сегмент музыкальной речи, равный *джумла*.

Каждая мелодическая синтагма является с м ы с л о в ы м событием, если впервые репрезентирует одно из шести вышеуказанных отношений. Она же является з в у к о в ы м событием, если продлевает это отношение во времени. Но продление никогда не является точным повторением, а непременно – вариантом, благодаря звуковысотным и ритмическим изменениям в орнаментальной фигуре, струящейся из «корня» (например, отношение 3–1 = $A^1 + A^2 + A^3$ и т. д.). Важно понять, что каждая синтагма реализуется как ва-

²⁶ Перевод этого термина как «синтагма» предложен мною в связи с тем, что термин «фраза» в музыковедении используется в значении, синонимичном понятию «предложение», что в данном случае не может применяться в силу самой природы построения анализируемой синтаксической единицы в таких жанрах как, например, *дастгāх*.

риант при отсутствии инварианта. И н в а р и а н т о м с т а н о в и т с я с а м п р и н ц и п перехода 'асл—фар', реализуемый между элементом «корня» и «ответвлением».

Соотнесенность временного и постоянного тональных центров в единице музыкальной речи выражается в виде субъект-предикатной связки, где временный центр каждый раз заново раскрывает состояния (*ахвāl*) «постоянного». Потому что он – как «опирающееся» – является всего лишь пространственным измерением «опоры» – постоянного тонального центра. Поэтому противоположение «временное» и «постоянное» реализуется не крайними тонами, выстраивая границу так, как стены объемлют комнату, в которой мы находимся, или подобно бинарной оппозиции, дихотомичной по природе. Они не образуют рамку. Здесь тональные центры онтологически фундируют друг друга, формируя «атом» музыкального времени в мелодической синтагме, поскольку находятся в одном месте (!). Ведь происходящее между ними – а это орнаментальный слой музыкального текста (*фуру'*) – казалось бы, движется по звуковысотной шкале, но при этом лишено темпоральной семантики. Оно формирует одно смысловое событие в переходе 'асл—фар'. Вот почему при слушании этой музыки создается впечатление застывшего времени, если говорить о времени музыкальном, а не физическом.

Именно «ветви» обуславливают интонационное разнообразие мелодических синтагм, основанных на одном и том же элементе «корня». Орнаментальные фигуры, исходящие из корневого элемента, нанизываются на него и комбинируются между собой.

В этом типе музыкального мышления осмысленность речи формируется в иных границах: мелодическое высказывание центрируется вокруг одной «точки»-тона, задающего границу между ее двумя сторонами, или вокруг элемента корня. А.В.Смирнов, разъясняя процессуальную архитектуру сознания, отмечает: «Чтобы понять, как задается граница в этом случае, мы должны отвлечься от стремления мыслить ее по аналогии с пространственным пределом. Здесь граница задается как *в о з м о ж н о с т ь* *п р о т е к а н и я*, и эта возможность определяет и протекание, и обе его стороны, исходную и результирующую, отличные от самого протекания. Эта граница отличает то, что участвует в таком протекании, от того, что не включено и что не может быть включено в него. Граница выполняет ту же функцию, что в первом случае, отличая различенную область от того, что не различено, – но выполняет ее иначе (разрядка моя. – Г.Ш.)»²⁷.

Таким образом, элемент «корня» в процессе своего продления различает противоположные стороны мелодического высказывания, оставляя их открытыми, но никогда не дает оснований для такого механизма деривации музыкальной речи как «тема», из которой «выращивается» музыкальное произведение. Поэтому для этого типа музыкального мышления неправомерно говорить о «теме» даже в самом широком смысле этого понятия.

Динамика смысловых событий также заслуживает внимания. Их анализ показывает, что только одна мелодия кульминационной фазы развития содержит все шесть возможных событий, в то время как в других их число может быть сведено к единице.

²⁷ См.: Смирнов А.В. Как различаются культуры? // Филос. журн. 2009. № 1(2). С. 67.

Целое как сумма частей и дополнение

Что является признаком завершения мелодической синтагмы-*джумла*? Первый и главный признак – это пауза. Побочный признак – достижение «опоры». Как и везде, здесь существует исключение из правил, когда орнаментальная мелодическая фигура, достигнув половины пути, не скрывается в «опоре», а вновь возвращается к временному центру. Однако это не носит системообразующего характера, скорее, имеет характер случайности. Каким же образом формируется мелодическое высказывание, если в арсенале «материалов» только одна-единственная единица?

Мелодия не становится здесь частью большего по масштабу высказывания. Она равна самой себе и формируется как сумма (*джам* ') синтагм и дополнение, оставаясь открытой, незамкнутой формой. Количество составляющих ее синтагм всегда может быть увеличено или сокращено в зависимости от многих факторов, связанных с процессом исполнения и состоянием исполнителя. Тем не менее у мелодии, как и у мелодической синтагмы, существует свой признак завершения – это метафорический «узел», проявляющийся в виде заключительной синтагмы, завершающей абсолютно все мелодические высказывания нормативной структуры композиции. В каждой музыкальной традиции заключительная синтагма, или «узел», определяется своим термином и функционально поддерживает постоянный тональный центр²⁸.

Таким образом, мелодия, равная сумме синтагм и дополнению, становится автономной в системе музыкального цикла, поскольку в ней, так же как и в наименьшей единице речи, осуществляется переход от «основы» к «ветви», но в больших масштабах речи, нежели это происходит в синтагме. Поэтому она может быть безболезненно удалена из текста, словно ее не существовало, и, напротив, введена в текст там, где это необходимо исполнителю²⁹.

Циклическая композиция, подобно мелодии, выстраивается как незамкнутая форма, открытая для продолжения, несмотря на то, что ее пространственные координаты строго регламентированы базовой структурой. Она, словно губка, сжимается и расширяется во времени, от семи или десяти минут до нескольких часов музыкального текста. Мелодии, как перлы, изымаются из нее либо нанизываются на «нить» базовой структуры, однако само ожерелье не перестает оставаться таковым. Следовательно, композиция может удлиниться во времени путем добавления некоторого количества мелодий, точно так же как и сжаться за счет их редукции. Оба случая требуют отдельного разъяснения.

²⁸ Вспоминая свою практику изучения азербайджанской классической музыки (инструментальная ашшеронская школа *муғам-дастгāх*), могу сказать, что мой учитель, настаивая во время урока на многократном повторении одной и той же *джумла*, – любой из тех, что формирует мелодическое высказывание, мог неожиданно сказать: «*Cümləni bağla!*» (буквально: «Завяжи синтагму!»). Это значило, что он доволен выученным и пришло время для исполнения заключительной *джумла*, которая в данной традиции называется термином *ayak* (букв. «стопа»), а в иранской – термином *xāteme* (букв. «завершение»). Она выполняет функцию метафорического «узла», после которого дальнейшее исполнение мелодии невозможно. Другими словами, вся заключительная синтагма уже играет роль «опоры», поскольку выстраивается вокруг постоянного тонального центра.

²⁹ Возможность «сжатия–расширения» композиции обусловлена принципом постепенного «наращивания» базовой структуры по «атомарным» сегментам, формирующимся на протяжении всего звукового процесса. Он позволяет реализовать только часть указанных выше отношений между временными и постоянными центрами композиции, не причиняя ущерба строению базовой структуры. Это возможно потому, что возвращение к «опоре» в масштабе мелодического высказывания происходит согласно определенным правилам, рассмотрение которых выведено за рамки данной статьи.

Констатируя возможность сжатия и расширения музыкального текста, следует сказать, что каждый из этих факторов обусловлен собственными причинами, хотя можно выделить и единую для обоих. Основание видится в том, что вся композиция выстраивается как сцепление вариантов с опорой не на субстанциально организованную мысль, а на принцип 'асл-фар', который гнездится в каждой единице структуры. Поэтому удаление или введение единиц происходит безболезненно для всего «тела» музыкальной композиции. При этом мы должны хорошо понимать, что сжатие звукового полотна имеет ограничение, за пределами которого оно перестает существовать как нечто феноменальное, как собственно музыкальная композиция.

Наконец, условием существования целой композиции становится переход от основной базовой структуры к производной, выводимой из ее «тела» вместе с изменением одного элемента. Другими словами, при переходе в «ветвь» в кульминационной фазе развития циклической композиции меняется один из элементов базовой структуры – он понижается на одну четверть тона, что весьма важно. Этот элемент, к примеру, в иранской классической музыке называется термином *мутагаййир* (букв. «изменяющийся»). Благодаря изменению внутри базовой структуры формируется производная от нее «ветвь», которую все последователи школы Сафи ад-Дина определяли как *фар*, или «ответвление»³⁰. Выход звуковой последовательности в зону «ответвления» – условие для осуществления всего творческого процесса, в результате которого рождается та или иная композиция. Невыполнение этого правила равносильно провалу исполнителя, поскольку не реализуется механизм, отвечающий за образование целого в его наибольшем масштабе. Напротив, пролонгация процесса «ветвления» во всех масштабах композиции – признак высокого профессионализма.

В жанре *дастгāх* «ветвь» реализуется через отношение между 4–3, 5^к–3, 6–3 и 7–3 ступенями базовой структуры³¹, которые формируют новый *мақām* вместе с характерным для него психоэмоциональным строем, проявляющимся в ряде мелодий цикла. Вновь повторяю, что их число может быть сведено до минимума, что существенно сократит размеры музыкальной конструкции. Но даже в одной единственной мелодии будут соблюдены все правила ее построения, включая заключительную синтагму, которая закроет, или завяжет, «узел» музыкального высказывания.

Заключение

В современной науке предпринимались попытки осмыслить исламскую музыку в широком культурологическом аспекте и определить факторы, обуславливающие ее единство. В частности, американский ученый С.-Х.Наср видит единство исламской музыки в ее «внутреннем измерении», исходящем из исламского Откровения, или Корана. Каждая подобная точка зрения ин-

³⁰ См.: Шамилли Г.Б. Архитектоника иранской классической музыки: смысл в аспекте грамматики музыкального языка // Ишрак. Ежегодник ислам. философии / Отв. ред. Я.Эшотс. 2010. С. 504–505. Следует обратить внимание, что такой тип связи, как соединенность (*джамā'a*), приводит к ограниченной совокупности (*маджму'*) тонов, которая в пространстве базовой структуры играет функцию ее части (*кисм*). Поэтому *мақām* может быть представлен как сопряженность двух частей (*аксām*), одна из которых 'асл, или «основакорень», а другая – *фар*, или «ветвь». Иначе говоря, он может быть представлен как целостность основной и производной звуковых структур.

³¹ Буквой «к» над цифрой 5 обозначен знак «корон», который указывает на микрохроматическое понижение тона.

тересна, но не удовлетворяет теоретиков музыки, формирующих суждения на основе анализа музыкальной ткани. Ведь последняя не просто отражает ту или иную «частную» музыкальную логику: закономерности музыкальной ткани восходят к «общему» как архитектонике сознания. Жанровые образцы классической музыки исламского мира не равнозначны с точки зрения музыкального языка и принципиально различны в аспекте музыкальной речи. Это позволяет говорить о двух типах музыкального мышления, не зависящих от религиозных, этнических или языковых факторов. В первом случае *мак'ам* субстанциализируется в феномене музыкальной «темы», звучащей на линейной временной оси, на основе тетрахордов в пределах кварты, крайние тоны которых задают границы для формирования осмысленности речи в единице мелодического высказывания. Во втором он имеет атомарную структуру и прорастает «снизу вверх», поскольку каждый из его тонов становится временной границей, через которую перетекает мелодическое высказывание. Другими словами, исламская музыкальная классика не является простым суммированием арабской, турецкой и других музыкальных традиций, не каждое из которых можно назвать собственно «исламским».

Исследование классической музыки исламского мира в аспекте проблемы части и целого сегодня не может проводиться на основе одной только аристотелевской парадигмы и должно найти выход в инологичную культуру через соответствующий разработанный аналитический аппарат. Поэтому одним из базовых для решения этой проблемы на материале собственно исламской классической музыки, думается, должно стать понятие «процессуального целого», которое сформулировано и разъясняется в логико-смысловой теории как «возможность перехода от 'асл "основы" к фар "ветви"»³². То есть оно раскрывается через метакатегорию самой культуры, которая управляет как теоретическим (в том числе музыкально-теоретическим) мышлением исламской культуры, так и организацией творческого процесса в той его части, которая контролируется нашим сознанием.

В классической музыке исламского мира выделяется тип музыкального мышления, который можно назвать «процессуальным» и который опирается на процедуру формирования целого как процесса перехода от «корня» к «ветвям». Но этот процесс протекает в различных масштабах музыкального текста – от наименьшей единицы речи до всей композиции. Поэтому можно говорить о прогрессирующем расширении масштабов, в которых осуществляется данный переход [см. табл. 1].

Таблица 1

'Асл–фар' «основа–ветвь»: прогрессирующее расширение масштабов	
Масштаб музыкальной речи	Характер отношения
1) мелодическая синтагма	тонцентр-и-орнаментальная(ые) фигура(ы)
2) мелодическое высказывание	временный тональный центр-и-постоянный тональный центр
3) нормативное строение композиции	базовая структура-и-производная структура

³² См.: Раздел «Целое и часть в процессуальном понимании» в работе: Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культуры // Россия и мусульманский мир. М., 2010. С. 103–110.

Согласно масштабированию процедуры 'асл-фар', часть проявляется как целое, а целое – как часть. Они всегда пребывают друг в друге. Поэтому можно говорить об иной стратегии поведения базовой структуры в таких жанрах, как *дастгāх* и *мақām ал-'ирāқī*, нежели в среднеазиатской классической музыке.

Вышеописанная стратегия поведения базовой структуры обуславливает уникальность исламской классической музыки. Как тип музыкального мышления она на каждом из этапов реализации процессуального целого отражает и м м а н е н т н о е с о с т о я н и е базовой структуры. Последняя – *мақām* – выполняет функцию «нити», которая предшествует не в виде ограниченной мелодической субстанции-темы, выражающей себя непрерывно в линейно текущем времени. Напротив, «нить» в данном случае проявляется как логическое предшествование, поскольку выражается дискретно через свои элементы, между которыми нет непрерывной связи. Элемент наделяется признаками существования только в своем «пространственном измерении» – бу'д³³ – *поскольку уподобляется атомарной точке, которая сама по себе не обладает размером. Вот почему для формирования единицы речи так важно пространственное измерение между двумя тонами как «опорой-и-опирающимся», а не двумя равноценными опорами, как это считалось до сегодняшнего дня.*

В этом типе музыкального мышления *мақām* не выступает в функции платоновской «идеи». Напомню, что именно по этому пути понимания в свое время пошли американские ученые Б.Фолтин и Б.Нетл, изучая классическую иранскую музыку³⁴. Напротив, можно утверждать, что в рассматриваемом случае организация музыкальной речи отражает основания суфийской онтологии, как она была развита Ибн 'Араби. Это проявляется в самих пространственно-временных отношениях звуковой последовательности, о которых говорилось выше.

Не случайно, что в типовом названии жанровых образцов именно исламской классической музыки присутствуют значения, так или иначе указывающие на различные состояния «собранности» и «рассыпанности» музыкальной композиции. Например, иранский *дастгāх* – это «полнота», «собранность», а арабский *таксīm* – «разделенность», «рассыпанность». Состояния «собранности» и «рассыпанности» могли реализовываться в условиях базовой структуры как тонально-высотной системы. Последняя зафиксирована на грифе струнного музыкального инструмента ('уд, *тāр*, *панджтāр* и др.) и заменяет исполнителю нотный текст. В соотнесенности с базовой структурой ее постоянным тональным центром настраивался как инструментальный ансамбль, так и певец, исполняющий мелодии.

Таким образом, различие онтологических оснований музыкальной речи формирует на пространстве исламской культуры две музыкальные картины мира. Это позволяет развести понятия «классическая музыка исламского мира» и «исламская классическая музыка». Первое из них объемлет обе картины мира: субстанциальную и процессуальную. Второе – только последнюю из них. Различие онтологических оснований проявляется в самой специфике музыкальной речи благодаря непрерывному, субстанциальному, а в другом случае – дискретному звуковому пространству феномена *мақām*.

³³ Перевод термина, используемый мною во всех работах, принадлежит А.В.Смирнову (см.: Смирнов А.В. О подходе к сравнительному изучению культур. С. 77; Смирнов А.В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 410.

³⁴ См.: Nettle B., Foltin B. Daramad of Chahargah. Practice of Persian Music. Detroit, 1972.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕПРЕССИИ В ИНСТИТУТЕ ФИЛОСОФИИ (1930–1940-е гг.)

Опыт истории показывает, что философия может возникать и развиваться, вообще существовать в данном месте и в данное время при определённых условиях, важнейшими из которых являются два: независимая критическая мысль и известная свобода личности, сознающей своё достоинство. На протяжении истории обстоятельства развития стран и народов складывались более или менее благоприятно для выполнения этих условий здесь и теперь. Максимальная «концентрация» свободы даёт невиданный всплеск философской мысли – как в Древней Греции или в эпоху Возрождения. С другой стороны, в условиях жёсткого контроля власти за мыслями и поступками людей философия может сойти на нет даже там, где ранее была мощная философская традиция.

Философ обречён на поиск новых вариантов осмысления мира и устройства в нём человека. Потому неизбежны как его столкновения с властью, так и неприятие его со стороны тех ограниченных людей, кому философами быть не дано. Поэтому и преследования, и гибель философов за свои убеждения не представляют собой ничего исключительного, а оказываются почти нормой и встречаются во все эпохи. Союзником власти в негативном отношении к философии может зачастую выступать «толпа». Обыденное мышление, которым она руководствуется, органически несовместимо, подчас прямо противоположно философскому мышлению, усматривающему истину под покровом внешней видимости. Тирания демократической системы отличается не меньшей неумолимостью, чем это характерно для деспотического правления. Зенон Элейского истолков в ступе тиран, а Сократ был приговорён к смерти голосами присяжных-сограждан. Философ всегда на подозрении.

Подобное противостояние нередко в истории философии. Оно рождает героев, которые становятся символами борьбы за свободу философского мышления. По трагической диалектике их гибель оказывается очередной вехой на пути гуманизации, а их жизнь и смерть становятся причастны истории философии не меньше, чем их сочинения.

Но бывают времена, когда конфликт философа и власти, философа и общества не остаётся каким-то единичным случаем, но становится характерной чертой эпохи, выражает её суть, и тогда судьба обрушивается не на какого-то одного символического героя, вроде Боэция, Абельяра, Мора, Бруно или Радищева, но на философов вообще.

Массовые репрессии в отношении философов становятся судорожной попыткой власти успокоить возбуждённое чувство самосохранения. Домициан казнил либо выслал из Рима и Италии всех, кто занимался философией и преподавал её, ибо популярный тогда стоицизм укреплял в людях нравственную независимость и требовал от правителя ответственности перед обществом. Цинь Шихуан приказал сжечь гуманитарную литературу из частных

собраний, закопать живыми либо выслать в приграничные районы сотни философов-конфуцианцев, т. к. считал, что их идеи о приоритете этических способов регуляции общественной жизни над административными могут стимулировать неповиновение.

Внутреннее, идейно мотивированное непризнание несправедливой власти и сообщаемая этой идейностью стойкость куда опаснее прямого политического протеста, поскольку они способны дать мировоззренческую санкцию всякому такому протесту. В условиях диктатора свободная мысль философа сама по себе уже составляет преступление, поскольку заведомо не вписывается в систему господства и подчинения. Тогда *философская мысль по определению оказывается политическим преступлением.*

В этой перспективе следует рассматривать и то, что произошло с философией и философами в 1930-е гг. в нашей стране. Философию вообще в России никогда не жаловали, и это закономерно вытекало из общего характера культуры, в которой абсолютность всякой, тем более верховной власти была одной из системообразующих ценностей. Николай I был по своему прав, когда в 1850 г. наложил запрет на философское образование в России, руководствуясь тем принципом, что польза от философии для государства сомнительна, а вред несомненен: она разрушает страх и неуважение к себе – основу поведения подданного. Общая демократизация страны, явившаяся следствием великих реформ, подготовила тот расцвет философии, который обозначается мыслеобразом «серебряного века». Правда, место в этом возрождении философской мысли было предоставлено только религиозно-идеалистической философии. За тем, чтобы сочинения философов-материалистов не издавались, бдительно следила царская цензура.

Нет ничего удивительного в том, что со сменой системы власти в 1917 г. роли поменялись, а сама модель взаимоотношений власти и философии осталась прежней. Религиозные философы были высланы из страны в 1922 г., оставшиеся философы-идеалисты печатали свои сочинения частным образом и подвергались гонениям. Но те же 1920-е гг. стали временем подлинного расцвета философии в России, вершиной которого стало создание Института философии в 1928–1929 гг. Людям, которые работали в философии в этот период, пришлось выдержать серьёзный бой за право философии на существование. Нигилистические настроения в отношении философии были распространены весьма широко. С одной стороны они питались пролеткультовскими перегибами, с другой – позитивистским отождествлением философии с отжившим свой век метафизическим мышлением. В этом нигилистическом отношении к философии первую скрипку играли «механисты», с которыми пришлось бороться «диалектикам», сторонникам А.М.Деборина, первого директора Института философии.

Следует специально подчеркнуть одно весьма важное обстоятельство. В философском отношении 1920-е гг. были временем духовной свободы. Разумеется, эта свобода не распространялась на религиозных философов. Но свободы без рамок и ограничений не было пока ещё в истории. Общей платформой дискуссий был материализм, но далее можно было двигаться в любом направлении путём свободного философского исследования. Споры были острыми, даже ожесточёнными. Но они не вызывали мер какого-либо административного зажима против тех, кто думал иначе. Попытки навешивать идеологические ярлыки, конечно, были, причём со всех сторон, но они не становились общей практикой, поскольку сама атмосфера времени не благоприятствовала этому. Люди дышали свободой и мыслили свободно.

Понять это тем более важно, что перемена на рубеже 1930–1931 гг. произошла радикальная, но она не была заметной, поскольку используемая в философских текстах лексика в основном не изменилась. Произошло нечто более страшное: с утверждением тиранического полновластия Сталина был установлен канон «философского» текста, который переставал быть философским по существу, т. е. не был уже результатом честного и свободного движения мысли. Потому из философских текстов полностью ушло вообще какое бы то ни было содержание. Они превратились в набор ритуальных формул, а зачин и концовка их должны были представлять собой славословие в адрес великого вождя.

Беда, постигшая советскую философию и философов, имела своим истоком комплекс неполноценности Сталина как теоретика. Его сжигала потребность быть признанным в качестве мыслителя, ибо без этого условия он не мог считаться «Лениным сегодня». Ведь Троцкий отмечал, что суть ленинского гения была в способности охватить каждый вопрос со всех сторон, вскрыть все тенденции, продумать до конца все их возможные последствия и выразить диалектические противоречия жизни в простых словах¹. Ленин мыслил диалектически, был диалогичен и черпал силы в столкновении мнений. Спор он не боялся. Неспособный к диалектическому мышлению Сталин, чтобы остаться «великим мыслителем», должен был уничтожить всех оппонентов – тех, кто мог и смел мыслить. Их независимая мысль подрывала его статус непогрешимого теоретика. Как показал в своей прекрасной психологической биографии Сталина Р.Такер, «оборотной стороной преувеличенного самомнения Сталина была его острая чувствительность ко всему, что он считал неуважением и попыткой бросить на него тень. Люди, отказывавшиеся подтвердить правильность его самооценки, вызывали неприязнь, гнев и желание отомстить, добиться над ними превосходства»².

Документы наглядно показывают, что в отношении достаточно значимых фигур «философского фронта» кара за «ревизионизм» следовала вскоре после того, как они по какому-то поводу давали пренебрежительную оценку Сталину или позволяли подозревать себя в этом. Предъявление этим людям идеологических обвинений в том или ином «отступлении» от марксизма имело характер репрессии и ни в какой связи не находилось с их реальными теоретическими воззрениями. Послабление в их судьбе следовало вскоре за тем, как они «раскаивались» в содеянном и начинали превозносить Сталина как вождя и теоретика марксизма. Но послабление было всегда временным, и трагический путь человека заканчивался гибелью. Для мстительной натуры Сталина было необходимо, чтобы недавний враг сначала унизил себя самобичеваниями и превознесением «гениального теоретика марксизма», и только после этого он подлежал уничтожению.

Царская власть преследовала материалистическую философию, советская – идеалистическую. Однако ни та, ни другая, преследуя философов, как правило, не покушалась на существование философии в культуре, на уничтожение её специфики. Но для сталинского режима настоящий философ как человек по определению самостоятельно мыслящий и нравственно стойкий – не мог быть терпим. Почти все, кто пришел в философию в 1920-е гг. и оставил в ней след своих дум и исканий, стали потенциальными смертниками. Немногим из них удалось остаться верным себе перед лицом неминуемой гибели, но и большинство из тех, кто старался выжить ценой отказа

¹ Троцкий Л.Д. Портреты революционеров. М., 1991. С. 343–344.

² Такер Р. Сталин. Путь к власти. М., 1990. С. 399, 400.

от себя, ждала та же печальная судьба. Они оказались, по словам Сталина, в роли «навоза», который «надо разворошить, перекопать», их нужно было «бить по всем направлениям, и там, где не били»³. И их били, превратили в «навоз» и закопали. Но горше всего было для них то, что уничтожали их во славу той самой марксистской философии, которой они были преданы и из которой, выхлостив творческое содержание, деспотическая власть оставила лишь мертвящие формулы, пригодные для обоснования своего господства.

После января 1931 г., когда было принято написанное Сталиным известное постановление ЦК ВКП(б) о журнале «Под знаменем марксизма», где было сформулировано «обвинение» в «меньшевистствующем идеализме», работа Института философии была по существу свёрнута. Институт превратился из исследовательского учреждения в идеологическое. Были уволены вообще все сотрудники, начиная с директора академика Деборина. Соответственно, была сломана организационная структура Института, спроектированная под подготовку так и не вышедшей «Философской энциклопедии»: все секции были закрыты. В 1931–1932 гг., когда Институт философии был объединён с Институтом красной профессуры философии, постоянной структуры у Института не было. Тогда господствовал так называемый бригадный метод: создавались исследовательские бригады под ту или иную задачу, признанную актуальной. К 1933 г. секционная структура была восстановлена, но секций было всего две: секция естествознания и антирелигиозная секция. В 1934 г. после ликвидации ИКП языка и литературы к ним добавилась секция языка и литературы. Со временем структура Института приняла более привычный облик.

Разогнанные сотрудники пытались устроиться кто где, но это у них плохо получалось, поскольку каждый их шаг отслеживался идеологическими церберами. Философ не может только лишь мыслить. Он должен прийти к своей мысли в диалоге, сформулировать её с лекционной кафедры и изложить в напечатанном тексте. Установление канона для текста, признававшегося теперь философским, привело к тому, что всякая работа, которая не писалась на потребу дня как идеологическая стряпня для оправдания очередных извивов политики властей и прославления решений очередного Пленума ЦК, воспринималась как враждебная. Философский текст стал заведомо преступен в силу своего философского характера. А его автор становился политическим отступником, потенциальным осуждённым. Когда он беседовал с коллегами, его подстерегал доносчик. Когда он выступал с лекцией, его слова стенографировали по заданию органов и инстанций. Когда он пытался публиковать текст, то становился добычей цензора. Если через цензурные рогатки удавалось проскочить, нельзя было миновать проработчиков, которыми чаще всего выступали его руководители, стремившиеся сохранить своё кресло, и коллеги, жаждавшие вытеснить более талантливого собрата и занять его место. Доносы на коллег чаще всего имели не банальную форму письма по инстанции и в органы. Формы их были многообразны: выступление на партсобрании, экспертное заключение по заданию партийных органов или органов безопасности, коллективные обсуждения-осуждения и т. п.

Поэтому где бы ни пытались закрепиться уволенные из Института философы, их не оставляли в покое. Многие из них были людьми, вовлечёнными в общественно-политическую жизнь страны, а потому оказывались

³ *Квасов Г.Г.* Документальный источник об оценке И.В.Сталиным группы академика А.М.Деборина // *Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования.* Вып. 10. М., 1992. С. 193–195.

в составе той или иной политической оппозиции (И.Т.Жиров, Н.А.Карев, П.Ф.Сапожников, В.Н.Слепков, Я.Э.Стэн). Этих философов арестовали уже в первые годы после идеологического разгрома Института. Впоследствии они погибли. Не спаслись и те, кто пытался уйти в академическую науку и заниматься специализированными отраслями философского знания вроде истории философии и философских вопросов естествознания (И.И.Агол, С.Ф.Васильев, Х.И.Гарбер, И.К.Луппол, Г.С.Тымянский, Ю.П.Шейн, М.Л.Ширвиндт). Точно так же не спасал и перевод в провинцию. Наоборот. Человек, высланный из Москвы, становился там объектом пристального внимания. Каждый его шаг разглядывали «под микроскопом». Его ждали несколько лет нервотрёпки, идеологические обвинения, арест и, как правило, гибель (Т.С.Ищенко, И.П.Подволоцкий, Д.А.Рахман, И.Д.Сапир).

Механисты пострадали, как известно, в меньшей степени, чем деборинцы, несмотря на то, что в постановлении ЦК они для профформы объявлялись «главной опасностью» на «философском фронте» даже по сравнению с «меньшевистствующими идеалистами». Но и среди них были расстрелянные (С.Ф.Васильев, И.М.Великанов, Л.М.Рубановский, С.Ю.Семковский), подвергавшиеся аресту (Г.Г.Боссе, Т.Б.Гейликман), исключению из партии (Ф.М.Перельман), политическим обвинениям (Л.И.Аксельрод, З.А.Цейтлин).

Не избавила судьба от застенка и пули и тех, кто пришёл в Институт философии на волне критики деборинцев. Это были в основном недоучившиеся слушатели Института красной профессуры. Они были призваны на работу в Институт, чтобы изничтожить всякие следы «деборинщины» и восславить великого философа Сталина, но даже активная борьба с деборинцами не ограждала тех, кто её вёл, от репрессий (Э.Я.Кольман, В.Н.Ральцевич, И.С.Серебров).

Первый, деборинский состав сотрудников Института был уничтожен почти полностью. Примерно то же можно сказать и о «втором» составе, пришедшем на смену первому. Масштаб репрессий легко пояснить следующим подсчётом. Число сотрудников, работавших в Институте на момент его организации, составляло 62 человека. Из них была репрессирована половина: 31 человек, в том числе 20 расстреляно и 9 умерли в заключении. Из оставшихся 30 человек 4 были исключены из партии, ещё 4 подвергнуты проработкам и уволены, судьбу ещё 3 проследить не удалось.

Причины гибели сотрудников Института одновременно и различны и однотипны. Можно выделить два пути на Голгофу, которые часто перекрещивались между собой. Для большинства погибших исходным толчком к развитию драмы было недоброжелательство сослуживцев. «Просто так не арестовывали. Нужна была основа – донос»⁴. Не всегда инициатива ареста и осуждения исходила от власти и репрессивных органов. Очень часто, напротив, сами эти органы использовались в качестве инструмента для разрешения групповых и индивидуальных столкновений между сотрудниками. Не было недостатка в тех, кто вцеплялся в обречённого, доказывая свою идеологическую правоверность и преследуя при этом вполне земные цели. Многие из них впоследствии мирно завершили свой жизненный путь, пользуясь академическими регалиями.

Для тех же, кто был широко известен в науке и в партии, главной причиной ареста и гибели становилось неосторожное высказывание в адрес Сталина. Так погибли Я.Э.Стэн, В.А.Тер-Ваганян, В.И.Невский и др. Высказанное критическое мнение о Сталине как политике или теоретике легко трансфор-

⁴ Трущенко Н.В. Косарев. М., 1988. С. 384.

мировалось в обвинения в антипартийной деятельности, либо в отступлении от марксизма. Чтение уголовных дел репрессированных приводит к внешне парадоксальному, но внутренне закономерному выводу: Сталин возродил принципы, которыми руководствовалась царская юстиция по делам о государственных преступлениях. Хорошо известно, что офицеры-декабристы, выведшие против правительственных войск свои части и принявшие участие в боевом столкновении, получили существенно меньшее наказание, чем те, кто имел неосторожность в частной беседе высказать мнение о необходимости уничтожения царствующей фамилии, и тем и ограничились своё участие в делах декабристского движения. Для следователей 1930-х гг. главным было подвести арестованного под обвинение в «злых клеветнических высказываниях в адрес товарища Сталина», независимо от того, имели ли эти высказывания место в действительности. Сакральность фигуры правителя продолжала служить в России юридическим принципом, какой бы титул ни носил этот правитель.

Можно поставить и противоположный вопрос: кто мог и имел шанс выжить? После разгрома Института из прежних сотрудников были оставлены только те, кто вовремя предал, публично отрёклись от своего учителя, А.М.Деборина, и приняли участие в компании травли своих коллег: В.П.Егоршин, А.А.Максимов, К.К.Милонов. Судьбы их сложились по-разному, но все они умерли в своей постели и никогда не арестовывались. Как мрачно шутят генетики по поводу своей науки, не менее пострадавшей, чем философская, происходил своего рода противоестественный отбор, при котором быть честным, неспособным на низость и самостоятельно думающим человеком становилось смертельно опасно. Конечно, искать какие-то закономерности в механизме массовых репрессий, во многом иррациональном, – дело не очень перспективное. Но имеющиеся факты наводят на некоторые размышления. Из всей деборинской школы только три человека не были ни разу подвергнуты аресту, т. е. уголовным репрессиям, хотя проработок и идеологических обвинений, выпавших на их долю, хватало с лихвой. Это А.М.Деборин и С.И.Новиков – два активных в прошлом меньшевика, и В.Ф.Асмус – публично в печати осуждавший большевизм после занятия денкинской армией Киева, где он служил в университете. Все остальные деборинцы были большевиками. Именно они и были тотально уничтожены. Они были не чиновниками с партбилетом, а романтиками, глубоко верившими в эти идеалы и готовыми пожертвовать ради них жизнью. Очень точно написал об этом Г.И.Григоров, учившийся вместе с деборинцами на философском отделении ИКП и сам прошедший через сталинские лагеря: «Все они были людьми благородными, духовно богатыми, высоконравственными, идеалистами и романтиками, отдавшими много сил борьбе за свободу и демократию во имя лучшей жизни народа. И вот представители этого народа по воле кремлёвского изувера хладнокровно расстреляли их в ледяной Воркутинской тундре»⁵. Всё это в совокупности не может не дать оснований для раздумий над сущностью процессов, происходивших в нашей стране в 1930–1940-е гг.

От массовых репрессий раньше других пострадали прежде всего философы, работавшие в Ленинграде и на Украине. Ленинград всегда вызывал у Сталина ненависть как центр автономной воли, которую он пытался укротить на протяжении всего четвертьвекового периода своего властвования над Россией. В особенности масштабными репрессии в Ленинграде стали после убийства Кирова. В городе на Неве существовало Ленинградское от-

⁵ Григоров Г.И. Повороты судьбы и произвол. М., 2005. С. 4.

деление Института философии. В нём работали А.С.Айзенберг, И.М.Альгер, Г.С.Белицкий, П.А.Буханов, И.А.Вайсберг, С.Ф.Васильев, Х.И.Гарбер, Е.Ф.Гирчак, С.Л.Гоникман, Т.Н.Горнштейн, Ф.А.Горохов, М.З.Жив, И.Ф.Куразов, П.Л.Кучеров, М.П.Лебедев, Л.О.Леонидов, Э.Ф.Лепинь, Э.Г.Лурье, А.П.Маркузе, А.Р.Медведев, М.И.Мишин, А.А.Пресман, Л.О.Пипер, В.Н.Ральцевич, И.С.Серебров, Л.Ф.Спокойный, А.К.Столяров, О.М.Танхилевич, Г.С.Тымянский, В.Р.Ульрих, Я.М.Урановский, Ю.П.Шейн, М.Л.Ширвиндт, Р.А.Янковский. Все они были репрессированы, подавляющее большинство из них – расстреляны. В результате в сентябре 1937 г. Ленинградское отделение Института философии АН СССР пришлось закрыть. Избежал общей судьбы только Б.А.Чагин, впоследствии возглавивший Ленинградскую кафедру философии, ставший членом-корреспондентом АН СССР и оправдывавший в своих публикациях сталинизацию философии.

На Украине преследования философов также начались в 1933–1934 гг. и носили особенно ожесточённый характер. Их обвиняли в фашизме, троцкизме, национализме и прочих грехах. Руководили этой кампанией секретарь ЦК КП(б) Украины П.Постышев и его жена Т.Постоловская. Среди сотрудников украинского Института философии главным проработчиком был Н.Е.Шелкопляс, что, правда, не спасло его самого от исключения из партии в 1937 г. Некоторые видные украинские философы имели статус членов-корреспондентов московского Института философии, поэтому репрессии в отношении этих людей – составная часть истории репрессий сотрудников Института. На Украине погибли философы А.М.Адрианов, С.Г.Баранник, А.А.Бервицкий (Варфоломеев), Н.В.Билярчик, А.-В.Г. Бон, Е.Ф.Гирчак, П.И.Демчук, И.Н.Дорошенко, А.П.Загорюлько, Л.К.Лауки (Курютин), Р.С.Левик, А.Ф.Милославин, М.А.Нырчук, Б.В.Пероцкий, Я.С.Розанов, А.Х.Сараджев, С.Ю.Семковский (Бронштейн), Л.Б.Чернин, В.А.Юринец и др.

Репрессии в отношении бывших сотрудников Института – деборинцев – шли в общем контексте массовых репрессий. В 1937 г. сама принадлежность к «контрреволюционной троцкистской группе Стэна, Карева и других» служила достаточным основанием для репрессирования. Именно такая формула, например, была записана в обосновании на арест работавшего длительное время в Институте философа И.Я.Вайнштейна. Для репрессивных мер в отношении бывших деборинцев теперь уже не требовалось какой-то особой активности со стороны коллег–сталинистов, как то было в начале 1930-х гг.

Но были и такие преступные акции в отношении целых групп сотрудников Института философии, которые организовывались целенаправленно.

Обречёнными становились те, в ком руководящая группа Митина видела потенциальных конкурентов. Так было репрессировано полтора десятка философов, входивших в так называемую «шabalкинскую группу». Это были преподаватели и слушатели Института красной профессуры философии, коллективно выступившие в 1931–1932 гг. против монополии группы Митина – Юдина в философии. К ним относились: Г.П.Адамян, К.И.Амелин, Б.И.Базилевский, Н.М.Волошин, Г.Ф.Дмитриев, А.Е.Евстафьев, В.Е.Колоколкин, И.Д.Леонов, П.М.Лепешев, П.Ф.Липендин, П.И.Новик, А.И.Сухно, И.Г.Тащилин, А.И.Токарев, М.М.Фурщик, П.И.Шабалкин, В.С.Шевкин. В этот краткий период Институт философии был объединён с ИКП философии, и выпускники ИКПФ привлекались в качестве сотрудников для работы Института. По окончании ИКПФ большинство из них было отправлено на работу в провинцию. В 1936–1937 гг. по инициативе Митина и Юдина П.И.Шабалкин и его бывшие сторонники были по всей стране

разысканы, исключены из партии за принадлежность к шабалкинской группе и репрессированы. Меры к тому Митиным и прочими членами философского руководства были приняты на всех уровнях: от закулисных интриг до публичного «бичевания» в печати. Сохранился список шабалкинцев, направленный Юдиным в ЦК для организации массовой расправы над ними. Одновременно М.Б.Митин, П.Ф.Юдин, Ф.В.Константинов и В.Ф.Берестнев систематически травили бывших членов шабалкинской группы на страницах журнала «Под знаменем марксизма», навешивая им позорные ярлыки и обвиняя в чудовищных преступлениях. Публикация в центральном идеологическом журнале была в тот период однозначным сигналом для провинциальных партийных комитетов и органов госбезопасности. Всё это в целокупности привело к тому, что почти все названные выше лица были арестованы. Только В.С.Шевкин отделался увольнением с работы. К.И.Амелин был уволен с работы и исключён из партии. Он мыкался без работы, пока ему не удалось восстановиться в партии перед самой войной. Он ушёл на фронт и погиб в 1943 г. Н.М.Волошин был исключён из партии и дальнейшая судьба его неизвестна. Все остальные шабалкинцы прошли через тюрьму, из них двое были расстреляны, несколько человек не вернулись из лагеря. В действительности, шабалкинцы были не меньшими сталинистами, чем митинцы. Разница между ними была та же, как между циниками и искренними фанатиками. Последние также плохо выживали в созданной Сталиным системе. После двадцати лет лагерей П.И.Шабалкин вернулся в Москву, где безуспешно добивался от ЦК КПСС наказания для Митина, Юдина, Константинова и Берестнева за их «деятельность» по массовому уничтожению советских философов.

Поворот политики Сталина в сторону построения великой державы и русского патриотизма привёл к падению влияния Митина и его сторонников. На первый план выдвинулся Г.Ф.Александров и его группа. Наиболее ожесточённая борьба между ними проходила по историко-философским темам, поскольку Александров считался специалистом в области общей теории историко-философского процесса. А местом, где эта борьба разворачивалась, была по-прежнему редакция журнала «Под знаменем марксизма». Борьба закончилась поражением группы Митина – Юдина. Оно было подготовлено по классическим рецептам сталинской эпохи. Группа сторонников Митина (Ф.А.Горохов, А.И.Иванов, И.М.Кулагин, М.П.Лебедев, С.С.Пичугин, Е.П.Ситковский, Б.Ю.Сливкер, В.М.Соловьёв) была в 1943 г. арестована. На допросах от них добивались признаний в том, что их критика статей Александрова носила антисоветский характер, и вымогали показания на Митина и Юдина. Все члены этой группы в 1944 г. были осуждены на длительные сроки заключения⁶. После этого Александрову удалось добиться кадровых решений, по которым посты директоров Института марксизма-ленинизма и Института философии, а также главного редактора журнала «Под знаменем марксизма» заняли его сторонники В.С.Кружков, В.И.Светлов и М.Т.Иовчук, а Митин и Юдин были с этих должностей смещены. Официальной санкцией произошедших изменений стало постановление ЦК ВКП(б) о снятии Сталинской премии с третьего тома «Истории философии» и необходимости повысить внимание к истории русской философии, которое Александров сумел использовать против своих противников несмотря на то, что сам был в составе редколлегии «серой лошади».

⁶ Двое из них умерли в лагере, двое остались инвалидами, а один, вернувшись в Москву, обнаружил, что его жена сошла с ума и помещена в психиатрическую больницу, а жилплощадь занята другими людьми.

Торжество Александрова было недолгим. В январе 1947 г. в Институте философии состоялось инспирированное Сталиным «обсуждение» книги Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии». Книга была обвинена в «объективизме», отсутствии партийности. Поскольку Г.Ф.Александров не сразу уяснил роль, которая ему была здесь отведена, в июне 1947 г. была организована Всесоюзная дискуссия по книге Г.Ф.Александрова. Г.Ф.Александров после «дискуссии» был удалён из аппарата ЦК ВКП(б) и назначен директором Института философии. По критериям партийной иерархии это было серьёзным понижением. Чтобы отвести удар от себя, он решил отличиться в той антисемитской кампании, которая проводилась в последние годы жизни Сталина. Александров принялся активно «выкорчёвывать» «космополитизм» в Институте. В 1948–1949 гг. после публичных проработок на общеинститутских собраниях ряд сотрудников и аспирантов Института (Б.М.Кедров, З.В.Смирнова, С.Л.Рубинштейн, З.А.Каменский, М.З.Селектор, И.А.Крывелев, М.Г.Ярошевский, О.С.Войтинская, В.С.Библер, И.И.Айзенштейн, Е.М.Вейцман) были уволены и исключены из партии, либо отделались строгим выговором и понижением в должности. Всё же арестов в рамках этой кампании в Институте не было, в отличие от философских факультетов Московского, Ленинградского, Ростовского университетов. В МГУ были арестованы Д.Ф.Козлов и С.С.Гольдентрихт, в ЛГУ М.Ф.Воробьев, А.П.Маркузе, в Ростове-на-Дону Л.О.Резников.

В нашу задачу не входит рассмотрение послесталинских репрессий, которые напрямую философию в общем не затрагивали. Борьба скорее переместилась внутрь самой философии: между сталинизмом, занимавшим господствующие позиции, и пробивавшей себе дорогу профессиональной философией. Хотя, разумеется, происходили случаи политически-уголовных репрессий в отношении философов за их профессиональную деятельность. В связи с этим можно вспомнить «дело» Э.Г.Юдина.

Если быть точными, то под репрессированными мы понимаем тех, кто был арестован и кому были предъявлены в уголовном порядке политические обвинения. Однако некоторые уходили из жизни, именно ожидая со дня на день ареста. Яркий пример тому из философов – вице-президент Азербайджанской АН, зав. кафедрой философии Бакинского университета Г.Н. оглы Гусейнов, вскрывший себе вены 15.08.1950 в ожидании ареста.

Не следует забывать, что арсенал мер репрессивного воздействия на граждан вообще и философов в частности включал и то, что можно обозначить старинной формулой «политическая смерть». В реалиях нашей системы этой «смертью» было исключение из партии. Подобный остракизм был невыносим. Вокруг человека сразу образовывался вакуум. Он превращался в живой труп. Заведующий кафедрой диамата Свердловского госуниверситета С.З.Каценбоген прошёл через целую серию исключений из партии, над чем немало постарались персонажи типа Д.И.Чеснокова. В результате С.З.Каценбоген безвременно скоропостижно скончался в 1945 г. Более мягкой формой был выговор с занесением в учётную карточку. Б.Э.Быховский в 1944 г. получил партийное взыскание «за грубые идейные ошибки, неверное толкование сущности немецкой классической философии» в третьем томе «Истории философии», которого был фактическим редактором и одним из основных авторов. В период борьбы с «космополитизмом» старший научный сотрудник Института И.А.Крывелев был в 1949 г. исключён из партии партийным собранием Института и уволен из Института. М.М.Розенталь

тоже был уволен, но отделался выговором, т. к. за него заступился его друг П.Ф.Юдин. В те же годы из партии был исключён бывший старший научный сотрудник Ленинградского отделения Б.А.Фингерг.

Исключение из партии часто служило наказанием за «недонесение». В конце 1937 г. из партии был исключён аспирант Института Н.Э.Овандер за то, что «будучи знаком с Турецким, не содействовал его разоблачению». С.Я.Турецкий, младший научный сотрудник Института, был репрессирован. Н.Э.Овандеру повезло, в начале 1938 г. его восстановили в партии. Бывало и хуже, и абсурднее. В сентябре 1937 г. учёный секретарь Ленинградского отделения Института философии АН СССР П.А.Буханов был исключён из партии с формулировкой «за дружескую связь с врагом народа». Позже он был расстрелян.

Увольнение из Института также можно считать репрессивной мерой, поскольку оно означало практику «запрета на профессию». После него философу уже нельзя было устроиться на работу по специальности, или это становилось возможным по прошествии длительного времени. А.И.Рубин после увольнения вынужден был преподавать латынь в провинциальных мединститутах. В 1936 г. из Института был уволен Л.И.Герман с «зубодробительной» формулировкой «за отсутствие политической бдительности по отношению к злейшим врагам партии и народа». В период борьбы с «космополитизмом» из Института были уволены Б.М.Кедров, З.А.Каменский, М.З.Селектор. Все уволенные могли рассчитывать через какое-то время в лучшем случае на научно-вспомогательную работу, вроде корректорской. Исключение из партии и запрет на профессию практиковались и позже, достаточно вспомнить судьбу М.К.Петрова.

Но понятие «жертва репрессий» может трактоваться ещё шире. Ведь речь идёт об учёных, философах. Уничтожение плодов труда, публичные издевательства иногда перенести тяжелее, чем физические страдания. Непрерывной травле и поношениям на протяжении четверти века подвергался основатель Института философии А.М.Деборин. Сталин запретил ему писать работы по философии. Можно вспомнить трагическую кончину А.Б.Залкинда, который умер от разрыва сердца, выйдя на московскую улицу из помещения, где возвещалось постановление ЦК ВКП(б), в котором осуждались его педологические поиски. Зав. кафедрой философии Тверского пединститута А.В.Савинов в 1931 г. повышал квалификацию в МГУ. Здесь он был вместе с группой других философов объявлен меньшевистствующим идеалистом за повышенный интерес к философии Гегеля. Савинов смолчал, не стал оправдываться, но слёг в постель, а когда поправился, во рту не осталось своих зубов. Какому суду это подсудно? А судьба Б.С.Чернышева? В 1935 г. его книга о философии Б.Кроче была конфискована при сдаче в печать, а набор рассыпан по требованию уполномоченного Главлита по цензуре при Соцэкгизе А.И.Сухно. Умер Б.С.Чернышёв от инфаркта в 1944 г. вскоре после опубликования постановления ЦК ВКП(б) о третьем томе «Истории философии», где им был написан раздел о логике Гегеля. Оказывается, философов можно убивать постановлениями. Формально эти люди не были репрессированы. А фактически – они такие же жертвы репрессий, и о них надо помнить.

Надо иметь в виду и то, что в то время жертвами становились и палачи. Есть разница между теми, кто оговорил других и себя под пытками или из страха, изнемогая месяцами в сырой и холодной камере с крысами, и теми, кто доносил по собственной инициативе. Но были и заказчики доносов, организаторы репрессий, которые в итоге сами оказывались за решёткой. Такие

были и в Институте философии. Членом-корреспондентом Института был П.А.Шария. Он занимался вопросами коммунистической морали и одновременно служил в НКВД–МВД, где дослужился до поста начальника секретариата Л.П.Берия. По делу Берия он был осуждён к 10 годам тюремного заключения; умер в 1983 г. Не реабилитирован. Поминать его в числе репрессированных нет оснований, но знать реалии того времени во всей их сложности и неоднозначности необходимо. Есть и случаи, когда в партии не были восстановлены те, чьё поведение в годы репрессий не было безупречным. В частности, речь идёт о Ф.М.Перельман.

Наш нравственный долг – вспомнить тех, кто работал до нас в Институте философии и погиб в результате политических репрессий, тех людей, кто впервые создал Институт философии в России. Как верно отмечал А.Я.Зись, говоря «о репрессивной политике, жертвами которой были и наши товарищи по философскому “цеху”, об утратах, отзывающихся человеческой болью», нужно «называть имена забытые, а было их много. И каждое из них заслуживает упоминания. Мартиролог этот не должен быть предан забвению. И в этом не только долг перед памятью ушедших поколений, но и свидетельство течения интеллектуальной жизни»⁷.

Ниже приводятся списки репрессированных сотрудников Института философии⁸. Под «сотрудниками» понимаются как штатные, так и внештатные сотрудники, совместители, а также те аспиранты Института и слушатели ИКП философии, которые были привлечены к работе в составе исследовательских «бригад» Института в период, когда ИКП философии был объединён с Институтом философии. Включены также сотрудники Института философии Ленинградского отделения Комакадемии – Ленинградского отделения Института философии АН СССР, поскольку эти учреждения в административном отношении подчинялось московскому Институту.

Понятие «сотрудник» учитывает особенности штатного расписания Института периода 1920–1930-х гг., которое предполагало следующие должности: действительный член Института (примерно соответствует нынешнему главному научному сотруднику), старший научный сотрудник, член-корреспондент Института (для учёных, работающих не в Москве, но несущих определённые обязанности по работе Института), младшие научные сотрудники. Требуется пояснения и организационная структура Института того времени. Его секции соответствуют нынешним отделам, а подсекции – секторам.

В списки включены как те, кто был репрессирован во время своей работы в Институте, так и те, кто подвергся репрессиям позже, уже не работая в Институте. Данное различие специально не оговаривается; занимаемая должность в Институте указывается безотносительно ко времени репрессии.

В перечень входят те лица, чья работа в Институте подтверждена архивными документами (списками сотрудников) и в отношении которых на данный момент удалось точно установить меры репрессии.

Списки подготовлены на основании данных фонда Комитета партийного контроля при ЦК КПСС в Российском государственном архиве социально-политической истории, Центрального архива ФСБ РФ, Управления ФСБ РФ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области, Государственного архива административных органов Свердловской области, Центра инженерно-технического обеспечения Управления по конвоированию Федеральной служ-

⁷ Зись А.Я. Чему свидетелем был // *Вопр. философии*. 1996. № 2. С. 136.

⁸ Исследование проводилось в рамках проекта РГНФ № 09-03-00611а.

бы исполнения наказаний по Республики Коми, биографических справочников Всероссийского общества «Мемориал», справочника П.В.Алексеева «Философы России XIX–XX веков» и других источников.

Ещё одним неоценимым источником информации стали свидетельства членов семей репрессированных сотрудников. На данный момент удалось разыскать родственников репрессированных философов И.И.Агола, И.Я.Вайнштейна, Н.А.Карева, А.Р.Медведева, И.П.Рощина, В.К.Серёжников, Л.Ф.Спокойного, Я.Э.Стэна, а также родственников А.М.Деборина, Т.Б.Гейликмана, А.А.Ческиса, В.Н.Сарабьянова, Э.С.Енчмена.

Подготовлен также предварительный список репрессированных философов, не работавших в Институте философии АН СССР.

Тема политических репрессий в Институте философии далеко не исчерпана. Судьбы ряда репрессированных не прослежены до конца. Кроме того, есть сотрудники, упоминания о которых исчезают около 1937 г. и нельзя сказать, что с ними случилось (А.И.Авраамов, Н.М.Волошин⁹, Д.И.Дядякин, М.Н.Константинов, С.С.Кривцов¹⁰).

Хотелось бы обратить внимание на то, что большая часть общего числа репрессированных сотрудников Института – это те, кто был расстрелян либо погиб в заключении. Память об этих людях не увековечена в месте их захоронения. У них нет ни индивидуальных могил, ни надгробных досок, ни имён, выбитых в камне.

Прошлое должно всё-таки служить для извлечения уроков на будущее. Главный урок трагических страниц истории Института философии: недопустимо репрессировать философов по политическим мотивам за их идеи. В отношении всех философов, справки на которых приводятся ниже, основанием для репрессии служила их профессиональная деятельность.

⁹ Н.М.Волошин был исключён из ВКП(б) в 1938 г.

¹⁰ С.С.Кривцов был исключён из ВКП(б) в 1937 г.

I. СОТРУДНИКИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ – ЖЕРТВЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ РЕПРЕССИЙ 1930–1940-х гг.*

1. РАССТРЕЛЯННЫЕ

АГОЛ Израиль Иосифович. Родился в 1891 г.

Действительный член Института. Сопратник Деборина. Выдающийся учёный: генетик и один из создателей отечественной философии биологии. Арестован 26.07.1936 г. Осуждён к расстрелу 08.03.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 08.03.1937 г. Реабилитирован 25.05.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

АДАМЯН Гайк Погосович. Родился в 1899 г.

Старший научный сотрудник Института. Автор книги о Каутском. Входил в группу Шабалкина, которая оппонировала в 1931–1932 гг. группе Митина – Юдина. Все участники группы по письмам в ЦК ВКП(б) М.Б.Митина и П.Ф.Юдина и статьям в «Под знаменем марксизма» Ф.В.Константинова и В.Ф.Берестнева были в 1936 г. одновременно репрессированы. Арестован 21.03.1936 г. Осуждён 04.11.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 04.11.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 09.06.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

АЙЗЕНБЕРГ Арнольд Самуилович. Родился в 1896 г.

Заместитель директора Ленинградского отделения Института. Специалист в области исторического материализма. Был одним из редакторов и авторов учебника по философии, изданного в 1931 г. и вскоре переведённого в Китае. По этому учебнику азы философии осваивал Мао Цзэ-дун. Арестован 01.09.1936 г. Осуждён 19.12.1936 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР. Расстрелян 19.12.1936 г. Реабилитирован 02.04.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

АЛЬТЕР Исаак Маркович. Родился в 1892 г.

Старший научный сотрудник Института. Автор работ о Гольбахе. Главной его специальностью была история развития марксистской философии в Польше и Германии в начале XX века. Арестован 22.08.1936 г. Осуждён 09.10.1936 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годами ИТЛ. Приговорён к расстрелу 16.11.1937 г. Тройкой УНКВД по Дальстрою. Расстрелян 05.12.1937 г. Реабилитирован 22.12.1956 г.

АНГАРОВ Алексей Иванович. Родился в 1898 г.

Руководитель секции экономики и политики Института. Арестован 04.07.1937 г. Осуждён 25.11.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 26.11.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 07.12.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

* Списки составлены С.Н.Корсаковым.

АРИСЬЯН Левон Егиевич. Родился в 1903 г.

Был заведующим учебной частью, а затем старшим научным сотрудником Института философии. Автор книги по теории познания Аристотеля, Локка и Канта. В дальнейшем – нарком просвещения Армении.

Арестован 20.09.1937 г. Осуждён 18.07.1938 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР к расстрелу и в тот же день расстрелян. Реабилитирован 05.11.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

АРУТЮНЯНЦ Арам Сергеевич. Родился в 1897 г.

Младший научный сотрудник Института. Автор ряда статей и рецензий.

Арестован 25.04.1936 г. Осуждён 04.11.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 04.11.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 02.06.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

БЕЛИЦКИЙ Георгий Еремеевич. Родился в 1905 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Специалист по культурологии и литературоведению.

Арестован 27.10.1937 г. Осуждён 18.05.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 18.05.1938 г. Реабилитирован 19.03.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

БОБИНСКИЙ Станислав Янович. Родился в 1882 г.

Известный революционер. Старший научный сотрудник Института. Занимался вопросами социологии техники.

Арестован 15.06.1937 г. Осуждён 20.09.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 20.09.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 07.05.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

БОЛОТНИКОВ Алексей Александрович. Родился в 1894 г.

Член Учёного совета Института. Автор статей о Гольбахе, Гумпловиче и Омаре Хайяме. Занимался теоретическими проблемами создания научно-популярной книги по философии.

Арестован 28.06.1937 г. Осуждён 31.10.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 01.11.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 04.08.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

БОРИЛИН (БРОНШТЕЙН) Борис Семёнович. Родился в 1901 г.

Руководитель группы изучения диалектики в «Капитале» К.Маркса Института. Лидер школы «диалектиков» в политэкономии.

Арестован 05.12.1937 г. Осуждён 07.02.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 08.02.1938 г. Похоронен на территории совхоза «Коммунарка». Реабилитирован в августе 1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

БУХАНОВ Пётр Артемьевич. Родился в 1904 г.

С 1935 г. после ареста Ральцевича исполнял обязанности директора, а затем был учёным секретарём Ленинградского отделения Института философии. Исключён из партии в 1937 г. «за дружескую связь с врагом народа». Арестован 11.09.1937 г. Осуждён к расстрелу 19.02.1938 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР. Расстрелян 19.02.1938 г. Реабилитирован 29.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

БУХАРИН Николай Иванович. Родился в 1888 г.

Действительный член Института. Член Политбюро ЦК ВКП(б). Автор ряда крупных работ по историческому материализму. Находился в близких дружеских отношениях с А.М.Дебориным, называл его «мой ребе». Спас Деборина в момент, когда тот пытался покончить с собой, утопившись в Москве-реке, после принятия постановления ЦК ВКП(б) о «меньшевистствующем идеализме». В тюрьме перед расстрелом Бухарин написал большое философское произведение, опубликованное впервые в 2008 г. Арестован 27.02.1937 г. Осуждён 13.03.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 15.03.1938 г. Реабилитирован 04.02.1988 г. Пленумом Верховного Суда СССР.

ВАЙНШТЕЙН Израиль Яковлевич. Родился в 1885 г.

Один из самых талантливых учеников Деборина. Был беспредельно предан науке. Его книга «Гегель, Маркс, Ленин» пользовалась признанием специалистов и была переведена за границей. В августе 1936 г. арестован. В 1937 г. осуждён Военной коллегией Верховного Суда СССР к 8 годам лишения свободы. Находился в заключении в тюрьме г. Мариинска. Не был сломлен. Публично обвинял сталинский режим в предательстве идеалов революции. За «оскорбление надзирательского состава» Осуждён 16.01.1938 г. Тройкой УНКВД по Западно-Сибирскому краю к расстрелу. Расстрелян 19.01.1938 г. Реабилитирован в 1957 г.

ВАЙСБЕРГ Иосиф Абрамович. Родился в 1899 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Автор статей по философским проблемам биологии. Выездной сессией Военной Коллегии Верховного суда СССР 28.12.1936 г. приговорен к 10 годам тюремного заключения. Отбывал наказание в Соловецкой тюрьме. Особой тройкой УНКВД по Ленинградской области 09.10.1937 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян 02.11.1937 г. Реабилитирован 12.05.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР по приговору 1936 г. и 20.05.1957 г. определением Военного трибунала Ленинградского военного округа по приговору 1937 г.

ВАНДЕК (ТЕР-ГРИГОРЬЯН) Ваган Григорьевич. Родился в 1893 г.

Старший научный сотрудник Института, затем профессор философского факультета МИФЛИ. Автор многочисленных научно-популярных работ по истории философии. Арестован 23.10.1938 г. Осуждён 15.04.1939 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 16.04.1939 г. Похоронен на территории совхоза «Коммунарка». Реабилитирован в июне 1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ВАСИЛЬЕВ Сергей Федорович. Родился в 1898 г.

Руководитель группы по истории теоретической физики Ленинградского отделения Института. Выдающийся философ и историк науки. Его работы по философии физики – одни из лучших в отечественной литературе. Крупный историк философии. Им опубликованы впервые на русском языке космогонические сочинения Декарта, «Философская пропедевтика» Гегеля, «Истинная система» Дешана.

Арестован 30.05.1936 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного суда СССР 23.12.1936 г. осужден к 10 годам ИТЛ. Отбывал наказание в Соловках. Особой тройкой УНКВД по Ленинградской области 10.10.1937 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян в Карельской АССР (Сандармох) 4 ноября 1937 г. Реабилитирован 14.07.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ВАШАКМАДЗЕ Иван Алексеевич. Родился в 1901 г.

Заведующий аспирантурой Института. Принадлежал к деборинской школе. После работал в тбилисских вузах.

В 1936 г. исключён из партии и арестован. В 1937 г. погиб.

ВИШНЕВСКИЙ Александр Фомич. Родился в 1896 г.

Член-корреспондент Института. Автор учебника по философии. Стронник деборинской школы.

В 1937 г. арестован. Включён в расстрельный список, утверждённый 25.07.1937 г. Расстрелян. Реабилитирован посмертно.

ВЫДРА Рувим Маркович. Родился в 1894 г.

Член-корреспондент Института. Работал в Белоруссии. Автор статей о Спинозе, о первобытном мышлении и др. Представлял в Белоруссии деборинскую школу.

Арестован 06.03.1938 г. Включён в расстрельный список, утверждённый 10.06.1938 г. Политбюро ЦК ВКП(б). Осуждён к расстрелу Военной коллегией Верховного Суда СССР 28.06.1938 г. Расстрелян 28.06.1938 г. Реабилитирован 04.08.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ГАРБЕР Хаим Иосифович. Родился в 1903 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института философии. Ныне известен только как автор статьи против А.Ф.Лосева. Однако он был одним из пионеров разработки проблем философии техники. Эти его фундаментальные работы подверглись осуждению за «меньшевистствующий идеализм».

Арестован 30.04.1936 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР 23.12.1936 г. приговорён к 10 годам ИТЛ. Содержался в Соловецкой тюрьме особого назначения. Особой Тройкой УНКВД по Ленинградской области 10.10.1937 г. приговорён к расстрелу. Расстрелян 04.11.1937 г. Реабилитирован 14.07.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ГЕККЕР Юлиан Фёдорович. Родился в 1881 г.

Старший научный сотрудник Института. Доктор философии. В молодости эмигрировал в США. Вернулся в Россию после революции. Его задачей было создавать положительный образ советской философии за рубежом. Автор нескольких книг о советской философии, опубликованных за границей.

Арестован 15.02.1938 г. Осуждён 27.04.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 27.04.1938 г. Похоронен на территории совхоза «Коммунарка». Реабилитирован в апреле 1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ГЕССЕН Борис Михайлович. Родился в 1893 г.

Действительный член Института, руководитель секции по философии естествознания. Создатель советской философии физики. Блестяще выступил в Лондоне в 1931 г. на Международном конгрессе по истории науки с докладом о социальных корнях механики Ньютона. В 1933 г. избран членом-корреспондентом АН СССР.

Арестован 22.08.1936 г. Осуждён 17.12.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 20.12.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 21.04.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ГИРЧАК Евгений Фёдорович. Родился в 1898 г.

Член-корреспондент Института.

Арестован 19.12.1934 г. Осуждён 01.08.1935 г. Военным трибуналом Киевского военного округа к 10 годам ИТЛ. Отбывая заключение в Московской областной тюремной больнице, повторно арестован 23.02.1938 г. и этапирован в тюрьму № 2 г. Москвы. Осуждён к расстрелу 27.02.1938 г. Тройкой УНКВД СССР по Московской области. Расстрелян 07.03.1938 г. Похоронен на Бутовском полигоне. Реабилитирован 10.07.1991 г. Прокуратурой Московской области.

ГОРЕВ (ГОЛЬДМАН) Борис Исаакович. Родился в 1874 г.

Член учёного совета Института. Известный специалист по истории анархизма. В 1937 г. репрессирован и в 1938 г. расстрелян.

ГРЕБЕНЕВ Константин Всеволодович. Родился в 1902 г.

Работал в Институте в 1930 г. Сторонник дебординской школы. Автор книги о Локке.

Постоянно преследовался за бывшую принадлежность к деборинцам, в том числе при участии П.И.Новика.

Арестован 27.08.1935 г. Оправдан 09.07.1936 г. Спецколлегией Свердловского облсуда. В октябре 1936 г. арестован. Осуждён 01.04.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к 10 годам ИТЛ. Постановлением Тройки при УНКВД Западно-Сибирского края от 02.11.1938 г. приговорён к расстрелу. Реабилитирован 06.10.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ГУСЕЙНОВ Микаил Намазович. Родился в 1900 г.

Учёный секретарь Института.

Арестован 29.01.1937 г. Осуждён к расстрелу 12.10.1937 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР. Расстрелян 13 октября 1937 г. Реабилитирован 01.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ДМИТРИЕВ Георгий Фёдорович. Родился в 1894 г.

Действительный член Института. Работал в Институте с момента его организации. Часто выступал с докладами. Выступил против Деборина независимо от группы Митина. Считался сторонником щабалкинской группы.

Арестован 14.05.1936 г. Осуждён 03.10.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 04.10.1936 г. Реабилитирован 09.06.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ДОМРАЧЁВ Василий Матвеевич. Родился в 1903 г.

Сотрудник исследовательской бригады Института в 1932 г. Автор публикаций, носивших идеологический характер. Зав. кафедрой диалектического материализма Всесоюзной промышленной академии.

Арестован 26.04.1936 г. Осуждён 13.11.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к 9 годам ИТЛ. Отбывал наказание на Соловках. Приговорён к расстрелу 10.10.1937 г. Особой тройкой УНКВД по Ленинградской области. Расстрелян 04.11.1937 г. в Сандармох Карельской АССР. Реабилитирован посмертно.

ЖИВ Меер Зельманович. Родился в 1904 г.

Сотрудник Ленинградского отделения Института. Автор ряда статей.

Арестован 21.03.1937 г. Осуждён 15.10.1937 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам ИТЛ. Приговорён к расстрелу 09.05.1938 г. Тройкой УНКВД по Дальстрою. Расстрелян 05.06.1938 г. **Реабилитирован по приговору** 1937 г. 09.05.1956 г. КГБ при Совете Министров Казахской ССР, по приговору 1938 г. в марте 1956 г.

ЖИРОВ Иван Тихонович. Родился в 1897 г.

Член-корреспондент Института.

Арестован 16.02.1933 г. по делу группы А. Слепкова. Исключён из партии 20.02.1933 г. Партколлегией ЦКК ВКП(б). Осуждён 16.04.1933 г. Коллегией ОГПУ к 3-м годам тюремного заключения, которое отбывал в Верхне-Уральском политизоляторе. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР 31.01.1936 г. разрешено проживание в г. Таре сроком на три года. Вновь арестован 03.09.1936 г. Осуждён 19.08.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР по обвинению в участии в антисоветской повстанческой террористической организации. Расстрелян 19.08.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 06.04.1989 г. Прокуратурой СССР по приговорам 1933 и 1936 гг. Реабилитирован 19.07.1989 г. Пленумом Верховного Суда СССР по приговору 1937 г. Восстановлен в партии 09.08.1989 г. КПК при ЦК КПСС.

КАРЕВ Николай Афанасьевич. Родился в 1901 г.

Заведующий секцией диалектического материализма Института. Выдающийся философ деборинской школы. Автор огромного количества публикаций. Летом 1930 г. исполнял обязанности директора Института. По воспоминаниям его дочери, после ареста отца рукописи его были изъяты Митиным.

Арестован в марте 1933 г. Осуждён 16.04.1933 г. Коллегией ОГПУ к 3-м годам тюремного заключения. В 1935 г. выслан в Уфу. Арестован в мае 1936 г. Осуждён 10.10.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 11.10.1936 г. Реабилитирован 28.11.1961 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Восстановлен в членах КПСС 17 октября 1989 г.

КОРШУНОВ Степан Павлович. Родился в 1898 г.

Старший научный сотрудник Института. Занимался подготовкой «Ленинских сборников». Затем – на партийной работе. Был секретарём Восточно-Сибирского крайкома партии. В 1937 г. совершил подвиг: в течение нескольких месяцев отказывался дать санкцию на аресты «троцкистов» – научных работников и преподавателей ВУЗов по спискам, представленным УНКВД края. Некоторые из этих людей за это время покинули пределы края.

За это был исключён из партии, а 28.05.1937 г. арестован. Осуждён 21.04.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 21.04.1938 г. Реабилитирован 19.05.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

КУН Бела Морисович. Родился в 1886 г.

Видный деятель Коминтерна. В Институте заведовал подсекцией по критике идеологии социал-демократии.

Арестован 20.06.1937 г. Осуждён 29.08.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 29.08.1938 г. Похоронен на территории совхоза «Коммунарка». Реабилитирован 02.07.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

КУРАЗОВ Иван Фёдорович. Родился 1898 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Специалист по философским проблемам психологии. Поддерживал дебординскую школу, но после постановления ЦК о «меньшевистствующем идеализме» начал с ней бороться. Несмотря на это не нашёл общего языка с присланным руководить Ленинградским отделением Ральцевичем и был обвинён в дискредитировании философского руководства. Подвергнут проработке при участии И.С.Сереброва.

Арестован 09.01.1934 г. Осуждён 03.03.1934 г. Особым совещанием при ОГПУ СССР к 3-м годам ссылки в Западную Сибирь. Выслан 13.03.1934 г. Ссылку отбывал в гг. Тара, Томск и Омск. Повторно арестован в Омске 02.09.1936 г. Осуждён 10.10.1937 г. Тройкой УНКВД по Омской области. Расстрелян 13.10.1937 г. Реабилитирован 03.08.1956 г. президиумом Ленинградского городского суда по приговору 1934 г. Реабилитирован 26.09.1958 г. президиумом Омского областного суда по приговору 1937 г.

КУЧЕРОВ Павел Львович. Родился в 1905 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Автор ряда публикаций.

Арестован 28.09.1936 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного суда СССР 29.12.1936 г. осужден к 10 годам ИТЛ. Отбывал наказание в Соловках. Особой тройкой УНКВД по Ленинградской области 10.10.1937 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян 04.11.1937 г. в Сандармох Карельской АССР. Реабилитирован 14.04.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ЛЕВИК Рувим Самойлович. Родился 1889 г.

Член-корреспондент Института.

Арестован 05.ноября.1934 г. Осуждён 01.04.1935 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. Арестован 26.01.1937 г. Осуждён к расстрелу 09.03.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян

10.03.1937 г. Реабилитирован 30.04.1957 г. по приговору 1937 г. Реабилитирован 08.04.1957 г. Военным трибуналом Московского военного округа по приговору 1935 г.

ЛЕВИН Макс Людвигович. Родился в 1885 г.

Действительный член Института. Крупный специалист по философским проблемам биологии. Один из ближайших соратников Деборина.

Арестован 10.12.1936 г. Осуждён 16.06.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 17.06.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 01.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ЛЕВИТ Соломон Григорьевич. Родился в 1894 г.

Член Учёного совета Института, заведующий секцией диалектики естествознания. Выдающийся учёный-генетик. Один из создателей отечественной философии биологии. В 1918 г. арестован ВЧК на 2 месяца.

Арестован 11.01.1938 г. Осуждён 17.05.1938 г. Комиссией НКВД и Прокуратуры СССР. Расстрелян 29.05.1938 г. Похоронен на Бутовском полигоне. Реабилитирован 05.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ЛЕОНИДОВ Леонид Осипович. Родился в 1901 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Занимался изучением идей Ленина.

Арестован 27.10.1936 г. Осуждён к расстрелу 19.12.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Реабилитирован 24.03.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ЛЕПИНЬ Эдуард Францевич. Родился в 1893 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Автор глубоких работ по философским проблемам естествознания.

Арестован в 1935 г. Осуждён 10.03.1935 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 3 годам ИТЛ. Осуждён 06.09.1937 г. Тройкой УНКВД по Дальстрою. Расстрелян 22.09.1937 г. Реабилитирован 23.11.1957 г. президиумом Магаданского облсуда.

ЛИВШИЦ Семён Фёдорович. Родился в 1904 г.

Старший научный сотрудник Института. Талантливый и интересный философ. Занимался вопросами философии религии и философии культуры, опубликовал ряд статей.

Арестован 25.04.1936 г. Расстрелян 04.11.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 02.06.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ЛУКАЧЕВСКИЙ Александр Тимофеевич. Родился в 1893 г.

Заведующий антирелигиозной секцией Института. Много лет руководил ею. Стремился изучать религию как социальное явление, а не громить её – за что подвергся осуждению. В 1937 г. подвергнут «проработке» в Институте при участии Е.Ф.Муравьёва и П.Н.Федосеева.

Арестован 10.08.1937 г. Осуждён 25.11.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 26.11.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 27.11.1958 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Восстановлен в партии 28.02.1959 г. КПК при ЦК КПСС.

МАРКОВИЧ Сима Милашевич. Родился в 1888 г.

Профессор Белградского университета. Генеральный секретарь ЦК Компартии Югославии. Был заключён в тюрьму. В 1935 г. бежал из тюрьмы и эмигрировал в СССР, где работал старшим научным сотрудником Института философии. Специалист в области философских проблем физики. Автор статьи о философских идеях Джинса и Эддингтона.

Арестован 20.07.1938 г. Осуждён 19.04.1939 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 19.04.1939 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 10.06.1958 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

НЕВСКИЙ (КРИВОБОКОВ) Владимир Иванович. Родился в 1876 г.

Действительный член Института. Занимался философскими вопросами естествознания. С его послесловием вышло второе прижизненное издание «Материализма и эмпириокритицизма» Ленина.

Арестован 19.02.1935 г. за критические высказывания в адрес Сталина. Осуждён 25.05.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 26.05.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 01.06.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ПИПЕР Леонид Орестович. Родился в 1897 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Специалист по истории русской философии. Автор работ о Герцене, Писареве, Добролюбове.

Арестован 15.04.1937 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 28.07.1937 г. осуждён к 5 годам ИТЛ. Осуждён 03.02.1938 г. Тройкой УНКВД по Дальстрою. Расстрелян 14.04.1938 г. Реабилитирован 15.06.1956 г. постановлением Президиума Ленинградского городского суда.

ПОДВОЛОЦКИЙ Иван Петрович. Родился в 1900 г.

Учёный секретарь Института философии в 1928–30 гг. Ближайший соратник Деборина. Много сделал для организации Института. Автор книги о философии права, которая вышла с предисловием Бухарина.

Арестован 16.08.1936 г. Расстрелян 23.10.1938 г. Реабилитирован 03.08.1957 г.

ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ Евгений Алексеевич. Родился в 1886 г.

Действительный член Философской секции. Секретарь ЦК ВКП(б). Видный деятель троцкистской оппозиции. Известный экономист.

Арестован 20.12.1936 г. Осуждён 13.07.1937 г. выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР. Расстрелян 13.07.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 22.12.1988 г. Пленумом Верховного Суда СССР.

РОЗАНОВ Яков Самойлович. Родился в 1890 г.

Член-корреспондент Института, за тем старший научный сотрудник Института. Работал профессором философии в Киеве. Выдающийся специалист по философской библиографии. Ему мы обязаны сохранившейся информацией о сотнях опубликованных после революции 1917 года философских работ. Арестован в 1936 г. Осуждён и расстрелян в 1937 г. Реабилитирован в 1956 г.

РОЦЕН Иван Петрович. Родился в 1897 г.

Старший научный сотрудник Института. Заведующий кафедрой истории и философии естествознания МГУ. Специалист по философским проблемам истории химии XVII–XVIII вв.

Арестован 23.03.1937 г. Осуждён 16.06.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 17.06.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 01.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

РЯЗАНОВ (ГОЛЬДЕНДАХ) Давид Борисович. Родился в 1870 г.

Действительный член Института философии. Академик АН СССР. Был директором Института Маркса и Энгельса. Выдающийся знаток их наследия. Состоял в дружеских отношениях с Дебориным.

В феврале 1931 г. арестован и приговорён к ссылке на 3 года. В июле 1937 г. арестован. В январе 1938 г. осуждён выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР. Расстрелян 21.01.1938 г. Реабилитирован в марте 1958 г.

САПОЖНИКОВ Павел Флегонтович. Родился в 1897 г.

Член-корреспондент Института.

Осуждён 16.04.1933 г. Коллегией ОГПУ к 3-м годам тюремного заключения. Вновь арестован 30.12.1936 г. Осуждён 25.05.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 26.05.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 18.07.1961 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

САРАДЖЕВ Артасхес Хоренович. Родился в 1898 г.

Учёный секретарь Института.

Арестован 27.12.1936 г. Осуждён 10.03.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 10.03.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 28.12.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

СЛЕПКОВ Василий Николаевич. Родился в 1902 г.

Старший научный сотрудник Института. Принимал участие в первых в стране экспериментах по радиационному мутагенезу у дрозофил вместе с А.С.Серебровским, Н.П.Дубининым и И.И.Аголом. Автор работ по философским проблемам биологии и генетики.

В декабре 1930 г. исключён из партии; в 1932 г. восстановлен. Арестован 16.02.1933 г. Исключён из партии. Осуждён 16.04.1933 г. Коллегией ОГПУ к 3-м годам политизолятора. Постановлением Коллегии ОГПУ 13.06.1934 г. выслан в Уфу на оставшийся срок. В мае 1936 г. прибыл на постоянное жительство в г. Баку. Арестован 14.01.1937 г. Осуждён 01.08.1937 г. Военной

коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 01.08.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 24.12.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР по приговору 1937 г. Реабилитирован полностью 06.04.1989 г. Восстановлен в партии 09.08.1989 г. КПК при ЦК КПСС.

СПОКОЙНЫЙ Леонтий Феликсович. Родился в 1900 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Автор книги о философии Лейбница и работ о специфике философского знания. Арестован 21.08.1936 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР 11.10.1936 г. приговорён к расстрелу. Расстрелян 11.10.1936 г. Реабилитирован Военной коллегией Верховного Суда СССР 28.05.1957 г.

СТЭН Ян Эрнестович. Родился в 1899 г.

Действительный член Института. Заведующий секцией современной философии Института. Единогласно признавался выдающимся философом как сторонниками, так и противниками деборинской школы. Рукописи его книг «“Фауст” Гёте и “Феноменология духа” Гегеля», «“Феноменология духа” Гегеля в свете материалистического понимания истории», «Диалектика “Капитала” К.Маркса» были уничтожены при его аресте.

В 1931 г. после записки Митина в КПК был подвергнут партийному взысканию и лишился работы. В 1932 г. постановлением Коллегии ОГПУ выслан на 2 года. Вновь арестован 03.08.1936 г. Осуждён 19.06.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 20.06.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 07.07.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ТЫМЯНСКИЙ Григорий Самуилович. Родился в 1893 г.

Заведовал секцией истории философии Ленинградского отделения Института и кафедрой философии Военно-политической академии. Автор переводов Декарта и Спинозы и многочисленных работ по истории философии Нового времени.

Арестован 01.05.1936 г. УНКВД по Ленинградской области. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР 11.10.1936 г. приговорён к расстрелу. Расстрелян 11.10.1936 г. Реабилитирован Военной коллегией Верховного Суда СССР 11.05.1957 г.

УЛЬРИХ Виктор Робертович. Родился в 1901 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Автор глав в учебниках по философии и рецензий.

Арестован 16.08.1936 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР 11.10.1936 г. приговорён к расстрелу. Расстрелян 11.10.1936 г. Реабилитирован Военной коллегией Верховного Суда СССР 28.05.1957 г.

УРАНОВСКИЙ Яков Маркович. Родился в 1896 г.

Старший научный сотрудник Института философии Ленинградского отделения Комакадемии. Автор ряда работ по философии биологии.

Арестован 29.04.1936 г. УНКВД по Ленинградской области. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР 11.10.1936 г. приговорён к расстрелу. Расстрелян 11.10.1936 г. Реабилитирован Военной коллегией Верховного Суда СССР 29.10.1957 г.

ФУРТИЧЕВ Яков Абрамович. Родился в 1899 г.

Старший научный сотрудник Института. Автор работ по методике преподавания философии.

Арестован 15.01.1936 г. Осуждён 02.10.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 03.10.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 06.06.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ШЕЙН Юрий Петрович. Родился в 1902 г.

Учёный секретарь Ленинградского отделения Института. Выдающийся специалист в области философских проблем физики. Его высоко ценил А.Ф.Иоффе. Арестован 01.01.1935 г. Осуждён 10.02.1935 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ и направлен в пос. Чибью Коми АССР. Выездной сессией Военной коллегии Верховного Суда СССР 11.10.1936 г. приговорён к расстрелу. Расстрелян 11.10.1936 г. Реабилитирован Военной коллегией Верховного Суда СССР 28.05.1957 г.

ШИРВИНДТ Максим Лазаревич. Родился в 1893 г.

Член директората и заведующий секцией современной философии Ленинградского отделения. Необыкновенно талантливый философ, имевший чрезвычайно разносторонние научные интересы. Автор работ по американскому неореализму. Один из первых исследователей, давших в отечественной литературе анализ бихевиоризма. Без идеологических оценок писал об учении Фрейда. Ему принадлежит один из лучших в литературе популярный очерк теории относительности. С его предисловием вышел перевод на русский язык книги Дж.Джинса «Вселенная вокруг нас».

С 22.04.1933 г. по 11.05.1933 г. находился под арестом в ОГПУ. Арестован 03.02.1935 г. Решением Особого совещания при НКВД СССР 05.02.1935 г. выслан на 4 года в г. Туруханск Красноярского края. Арестован 09.10.1935 г. УНКВД по Ленинградской области. Осуждён 19.12.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 19.12.1936 г. Реабилитирован 13.01.1999 г. по заключению Прокуратуры г. Санкт-Петербурга.

ЭСТРИН Андрей Семёнович. Родился в 1901 г.

Старший научный сотрудник Института.

Арестован 29.12.1937 г. Осуждён к расстрелу 24.07.1940 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Реабилитирован 28.07.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ЮРИНЕЦ Владимир Александрович. Родился в 1891 г.

Член-корреспондент Института. Видный деятель деборинской школы. Автор работ по истории философии. Академик АН УССР.

Арестован 22.07.1937 г. Осуждён 01.10.1937 г. Расстрелян 04.10.1937 г. Реабилитирован посмертно.

ЯНКОВСКИЙ Рафаил Акимович. Родился в 1896 г.

Заместитель директора Ленинградского отделения Института.

Арестован 10.03.1937 г. Осуждён к расстрелу 09.10.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Реабилитирован 20.10.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

2. УМЕРШИЕ В ЗАКЛЮЧЕНИИ

БАММЕЛЬ (БАЖБЕУК-МЕЛИКОВ) Григорий Константинович. Родился в 1900 г.

Действительный член Института. Один из лидеров дебординской школы. Автор огромного количества работ по истории античной и современной философии. Специализировался на изучении философии Демокрита.

16.02.1937 г. исключён из ВКП(б). Арестован 23.02.1937 г. Осуждён Особым совещанием при НКВД СССР 09.04.1938 г. на 8 лет ИТЛ. Содержался в Севвостлаге НКВД СССР (бухта Нагаево, Дальневосточный край). Умер 10 октября 1939 г. Реабилитирован 06.04.1956 г. Военным трибуналом Уральского военного округа.

БЕТАЕВ Яков Дементьевич. Родился в 1900 г.

В 1938–1940 гг. старший научный сотрудник Института философии. В 1941–1944 гг. зав. кафедрой философии МВТУ им. Баумана. В 1945–1947 гг. доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ. Автор статей по истории русской философии.

Арестован 04.11.1950 г. в Саранске. Постановлением Особого совещания при МГБ СССР от 29.03.1952 г. приговорён к 5 годам ИТЛ. Этапирован в г. Тайшет Иркутской области. Умер 21.05.1953 г. в тюремной больнице. Реабилитирован 15.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ГОРОХОВ Фёдор Александрович. Родился в 1902 г.

Заместитель директора Института, затем директор Ленинградского отделения Института. Вместе с Ситковским, Пичугиным и др. выступал в защиту митинского философского руководства против восходившей «звезды» советской философии Г.Александрова, за что поплатился.

Арестован в 1943 г. Осуждён 19.02.1944 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 10 годам ИТЛ. Умер 06.02.1954 г. Реабилитирован 21.03.1955 г. решением Прокуратуры СССР.

ИЩЕНКО Тимофей Семёнович. Родился в 1903 г.

Старший научный сотрудник Института философии Комакадемии. Составитель «Краткого философского словаря». При участии С.П.Батищева был подвергнут травле за «ошибки по линии меньшевистствующего идеализма», якобы имевшиеся в его работах.

Арестован 20.05.1936 г. Осуждён 21.09.1936 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. Умер 01.12.1938 г. в Севвостлаге. Реабилитирован 14.02.1959 г. президиумом Иркутского областного суда.

ЛИПЕНДИН Павел Фёдорович. Родился в 1901 г.

Старший научный сотрудник Института. Затем на партийной работе – второй секретарь Саратовского крайкома партии. За принадлежность к шабалкинской группе в 1937 г. был исключён из партии.

В августе 1937 г. арестован. Покончил жизнь самоубийством в Лефортовской тюрьме.

ЛУШПОЛ Иван Капитонович. Родился в 1896 г.

Действительный член Института. Академик АН СССР. Выдающийся историк философии. Автор монографии о Дидро, переведённой в Париже. В 1930 г. выступал с докладом на Всемирном философском конгрессе в Оксфорде.

Арестован в конце февраля 1941 г. Приговорён к расстрелу. С 29.10.1941 г. содержался в камере смертников Саратовской тюрьмы. В июле 1942 г. Президиумом Верховного Совета СССР ВМН была заменена заключением в ИТЛ НКВД СССР сроком на 20 лет. Переведён в общую камеру, а затем отправлен в Мордовские лагеря. Умер 26.05.1943 г. Реабилитирован 26.05.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

МАЕГОВ Афанасий Андреевич. Родился в 1893 г.

Старший научный сотрудник Института. Известный коми писатель и поэт. Арестован 05.11.1938 г. Осуждён 23.04.1939 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам ИТЛ. Этапирован в Вагвазино (Устьвымы) Ухто-Ижемского ИТЛ Коми АССР. Умер 30.01.1942 г. в лагпункте Ветлосян Коми АССР. Реабилитирован 26.09.1955 г. Военным трибуналом Московского военного округа.

МАКСИМОВСКИЙ Владимир Николаевич. Родился в 1887 г.

Действительный член Института философии. Старый большевик. В философии был сторонником А.А. Богданова. Автор фундаментальных работ по итальянской философии: об общественно-политических взглядах Макиавелли и Вико.

Арестован 27.07.1937 г. В марте 1938 г. приговорён к ссылке. Умер в ссылке в ноябре 1941 г. Реабилитирован Верховным Судом СССР 24.08.1955 г.

МЕДВЕДЕВ Александр Романович. Родился в 1899 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Специалист в области исторического материализма. Отец Жореса и Роя Медведевых. Был подвергнут преследованиям при участии Б.А. Чагина, М.П. Лебедева, Б.И. Пручанского.

Арестован 23.08.1938 г. Осуждён 06.06.1939 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам ИТЛ. Отбывал наказание в Сеймчанских рудниках на Колыме. Умер 08.02.1941 г. Реабилитирован 01.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

НУСИНОВ Исаак Маркович. Родился в 1889 г.

Старший научный сотрудник секции литературы и языка Института. Автор многочисленных исследований о еврейской, русской и иностранной литературе.

Арестован 12.01.1949 г. по делу Еврейского антифашистского комитета. Умер 31.10.1950 г. в Лефортовской тюрьме.

РАЗУМОВСКИЙ Исаак Петрович. Родился в 1893 г.

Старший научный сотрудник Института. Специалист по социальной философии и философии права.

Арестован 04.03.1938 г. Содержался в Таганской тюрьме. Умер 02.02.1939 г. Реабилитирован 09.06.1960 г. Прокуратурой г. Москвы.

СЕРЕЖНИКОВ Виктор Константинович. Родился в 1873 г.

Действительный член Института. Историк философии. Переводил Ламетри, Дидро, Лукреция, Платона. Автор книг о Ламетри, Канте, Сократе, Платоне. Арестован 27.04.1938 г. Осуждён 10.09.1941 г. Особым совещанием при НКВД СССР к заключению в ИТЛ. Содержался в г. Карабаш Челябинской области в ИТК № 3. Умер в заключении 27.06.1944 г. Реабилитирован 28.09.1955 г. Президиумом Сталинградского областного суда.

СИЛИНГ Раиса Самойловна. Родилась в 1900 г.

Старший научный сотрудник Института.

Арестована 31.08.1936 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР 22.06.1937 г. осуждена к 5 годам ИТЛ. На основании Директивы № 221 от 22.06.1941 г. задержана в лагере до окончания войны. Отбывая заключение в городском отделении лагерного пункта больницы Управления Северо-Восточных исправительно-трудовых лагерей НКВД г. Магадана, повторно арестована 31.10.1944 г. Осуждена 10–12.02.1945 г. Военным трибуналом войск НКВД при Дальстрое на 8 лет ИТЛ. 08.09.1948 г. убыла для дальнейшего отбывания наказания в особый лагерь № 4 Карагандинской области. Умерла 26.01.1950 г. в местах заключения Хабаровского края. Реабилитирована 14.12.1955 г. постановлением президиума Ивановского областного суда по приговору 1937 г. Реабилитирована 05.07.1962 г. постановлением президиума Магаданского областного суда по приговору 1945 г.

СТОЛЯРОВ Алексей Константинович. Родился в 1896 г.

Действительный член Института. Один из талантливейших учеников Деборина. Автор книги по проблемам диалектики количества и качества и учебника по философии.

В 1937 г. был исключён из партии по доносу одного из своих сотрудников, восстановлен в 1938 г. с объявлением строгого выговора за потерю политической бдительности. Арестован 22.03.1938 г. Включён в список лиц, подлежащих расстрелу, 03.05.1938 г. утверждённый Политбюро ЦК ВКП(б). Умер в тюрьме 08.05.1938 г. до приведения приговора в исполнение. Реабилитирован 20.09.1954 г. Главной военной прокуратурой. Восстановлен в КПСС 25.11.1955 г. решением КПК при ЦК КПСС.

ТАГАНСКИЙ Григорий Михайлович. Родился в 1903 г.

Учёный секретарь Института. Автор работ о вульгарных материалистах XIX века.

Арестован 20.05.1938 г. Осуждён 26.10.1940 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам ИТЛ. Осуждён 13.08.1949 г. Особым совещанием при МГБ СССР к ссылке в с. Абан Красноярского края. В 1951 г. умер в ссылке. Реабилитирован 15.10.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ТАЩИЛИН Иван Григорьевич. Родился в 1901 г.

Старший научный сотрудник Института. 09.12.1930 г. участвовал в знаменитой беседе Сталина с членами партийной ячейки ИКП. Но его пути с группой Митина разошлись, и он стал поддерживать шабалкинскую группу.

За принадлежность к ней был в 14.02.1937 г. арестован. Осуждён 10.01.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к 10 годам ИТЛ. Умер 20.03.1941 г. в заключении. Реабилитирован 15.06.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ТЕЛЕЖНИКОВ Филарет Евгеньевич. Родился в 1897 г.

Старший научный сотрудник Института. Автор серьёзных работ по истории французской социологии (Тард, Дюркгейм, Леви-Брюль).

Арестован 07.11.1938 г. Исключён из партии 14.12.1938 г. Первомайским райкомом ВКП(б) г. Москвы. Осуждён 11.09.1939 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам ИТЛ. Умер 10.03.1943 г. в ссылке. Реабилитирован 15.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ТУРЕЦКИЙ Соломон Янкелевич. Родился в 1902 г.

Младший научный сотрудник Института философии. Доцент кафедры истории и философии естествознания МГУ.

Арестован 23.03.1937 г. Осуждён 22.06.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к 10 годам ИТЛ. Содержался на Таймыре в Норильлаге. Умер в феврале 1944 г. в заключении. Реабилитирован 01.09.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ФУРЦИК Меер Моисеевич. Родился в 1886 г.

Действительный член Института философии. Выступил против Деборина вместе с Дмитриевым. Автор книги «Диалектический материализм и современная социал-демократия».

Арестован 09.12.1937 г. по обвинению в принадлежности к шабалкинской группе. Осуждён 14.09.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к 10 г. ИТЛ. Содержался в Новочеркасской и Владимирской тюрьмах, с 21.12.1939 г. в Красноярском ИТЛ в лагпункте Нижний Ингаш, затем в Норильске. Умер в заключении 22.08.1944 г. Реабилитирован 18.08.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Восстановлен в партии 19.10.1956 г. КПК при ЦК КПСС.

3. ДАЛЬНЕЙШАЯ СУДЬБА НЕИЗВЕСТНА

ВИРСКАЯ Инна Львовна. Родилась в 1902 г.

С 1934 г. была старшим научным сотрудником Института философии.

Арестована 05.11.1937 г. Осуждена 25.10.1938 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. Реабилитирована Военной коллегией Верховного Суда СССР 30.05.1956 г.

ГОНИКМАН Соломон Львович. Родился в 1897 г.

Директор Ленинградского отделения Института. Лидер деборинской школы в Ленинграде.

16.02.1935 г. исключён из партии. Арестован в 07.04.1936 г. Содержался в Бутырской тюрьме. Осуждён 13.08.1936 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. Прибыл 09.09.1936 г. в Ухтпечлаг. 04.06.1938 г. убыл в Воркутпечлаг. Содержался в Норильлаге. Освобождён 07.04.1941 г. После освобождения жил в г. Кирове, работал в Кировском облпотребсоюзе. Арестован 28.10.1945 г. Осуждён 04.12.1946 г. Особым совещанием при МГБ СССР к 8 годам ИТЛ. 25.12.1946 г. этапирован в Воркутлаг. Прибыл в Воркутлаг 24.05.1947 г. Освобождён 07.04.1953 г. досрочно по зачёту рабочих дней. Выехал в г. Зиньков Полтавской области. Реабилитирован Судебной

коллегией по уголовным делам Верховного Суда СССР 18.08.1956 г. по приговору 1936 г., постановлением Президиума Кировского облсуда 01.09.1956 г. по приговору 1946 г.

ТОКАРЕВ Алексей Иванович. Родился в 1901 г.

Сотрудник исследовательской бригады Института в 1932 г. Принадлежал к шабалкинской группе.

Арестован 05.04.1936 г. Осуждён 15.08.1936 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. Освобожден в 1941 г.

ФРАНКФУРТ Юрий Владимирович (Юдель Вульфович). Родился в 1887 г.

Действительный член Института. Один из крупнейших психологов 1920-х гг. Лидер деборинцев в психологии. Автор большого количества работ. После поражения деборинцев подвергнут травле в печати и перестал публиковаться.

Арестован 14.02.1938 г. органами УНКВД по Ростовской области. 29.01.1940 г. освобождён из под следствия в связи с прекращением дела. В июле 1940 г. вновь репрессирован.

4. ДОЖИВШИЕ ДО РЕАБИЛИТАЦИИ

АНДРЕЕВ Григорий Георгиевич. Родился в 1910 г.

Был одновременно старшим научным сотрудником Института философии и деканом философского факультета МГУ.

Арестован 26.08.1943 г. Осуждён Особым совещанием при НКВД СССР 01.03.1944 г. к 10 годам заключения в ИТЛ. 01.03.1954 г. Судебная коллегия по уголовным делам Верховного Суда СССР отменила постановление Особого совещания при НКВД СССР от 01.03.1944 г. и прекратила дело за недоказанностью, а 06.08.1955 г., во изменение предыдущего постановления, за отсутствием состава преступления.

Вернулся в МГУ, работал на кафедре философии гуманитарных факультетов. Умер в 1996 г.

ВАСИЛЬЕВА Александра Захаровна. Родилась в 1902 г.

Старший научный сотрудник Института. Затем работала на Украине директором Института философии. Была обвинена в потере политической бдительности.

Арестована 14.08.1937 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 07.04.1940 г. приговорена к 5 годам ИТЛ. В условиях войны находилась в заключении в Карлаге 9 лет. Осуждена 20.01.1949 г. Особым совещанием при МГБ СССР к бессрочной ссылке в Тасеевский район Красноярского края. Реабилитирована 04.06.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

Умерла в 1968 г.

ВИНОГРАДСКАЯ Полина Селимовна. Родилась в 1896 г.

Старший научный сотрудник Института. Автор книг об А.Клоутсе, Ж.Маркс-Вестфален, П.Лафарге. Жена секретаря ЦК ВКП(б) Е.А.Преображенского.

В январе 1937 г. арестована и препровождена в Бутырскую тюрьму. 23.07.1937 г. исключена из партии. После длительной голодовки была направлена из тюрьмы в подмосковную колонию. Освобождена в 1940 г. Восстановлена в партии 25.01.1963 г.

Автор мемуаров, в которых пыталась рассказать правду о прошлом, в чём ей активно мешали бдительные историки партии.

Умерла в 1979 г.

ГЕЙЛИКМАН Товий Борухович. Родился в 1873 г.

Старший научный сотрудник Института. Представитель течения механистов. Специалист по общественно-политической истории восточно-европейского еврейства.

Арестован 22.08.1918 г. По постановлению президиума отдела по борьбе с контрреволюцией Коллегии ВЧК от 07.10.1918 г. как активный член Бунда приговорён к заключению в концентрационный лагерь. По постановлению президиума отдела по борьбе с контрреволюцией Коллегии ВЧК от 28.10.1918 г. освобождён на поруки члена коллегии Наркомата продовольствия М.И.Фрумкина. Повторно задержан 20.02.1921 г. По заключению секретного отдела ВЧК от 11.04.1921 г. дело прекращено.

Преподавал исторический материализм в МГУ. В 1947–1948 гг. в период «борьбы с космополитизмом» находился под негласным надзором органов госбезопасности.

Умер в 1948 г.

ГОРНШТЕЙН Татьяна Николаевна. Родилась в 1904 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Автор работ по философии физики. С ней встречался Л. Витгенштейн по своём приезде в СССР.

Арестована 26.04.1936 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 22.09.1936 г. приговорена к 5 годам ИТЛ. Наказание отбывала в Севвостлаге НКВД СССР, откуда освобождена 25.04.1941 г. Вторично арестована 17.05.1949 г. и по постановлению Особого совещания при МГБ СССР от 14.09.1949 г. направлена в ссылку в г. Ачинск Красноярского края. 18.07.1954 г. освобождена. Реабилитирована 06.04.1956 г. Президиумом Ленинградского городского суда.

Вернулась к работе в академических научных учреждениях Автор книги о философии Николая Гартмана.

Умерла в 1980 г.

ЕВСТАФЬЕВ Алексей Евстафьевич. Родился в 1895 г.

Сотрудник исследовательской бригады Института в 1932 г. Принадлежал к шабалкинской группе.

В августе 1936 г. исключён из партии бюро Ростовского-на-Дону горкома ВКП(б). 06.09.1936 г. арестован. Осуждён 28.12.1937 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. 05.11.1945 г. освобождён из Ухтомсклага. Арестован 20.07.1950 г. Постановлением Особого совещания при МГБ СССР от 28.10.1950 г. выслан в с. Абак Красноярского края без указания срока. Распоряжением Прокуратуры СССР 24.04.1954 г. освобождён из ссылки со снятием судимости. Президиумом Ростовского областного суда 06.07.1957 г. реабилитирован по приговорам 1937 г. и 1950 г. Восстановлен в партии 20.11.1957 г. Донецким обкомом КПСС.

Умер в 1970 г.

КАПЛАН Иосиф Григорьевич. Родился в 1900 г.

Окончил аспирантуру Института философии и шесть лет работал там же старшим научным сотрудником в секции исторического материализма. В 1940 г. перешёл на философский факультет МИФЛИ. В 1941–43 гг. в эвакуации был деканом философского факультета МГУ.

В октябре 1946 г. арестован, осуждён и отправлен в карагандинские лагеря. Реабилитирован 11.07.1955 г. постановлением Прокуратуры СССР.

Вернулся в Москву и преподавал философию в вузах.

Умер в 1963 г.

КОЛОКОЛКИН Виссарион Еремеевич. Родился в 1903 г.

Старший научный сотрудник Института. Принадлежал к шабалкинской группе. В феврале 1936 г. арестован. Исключён из партии 16.05.1936 г. КПК при ЦК ВКП(б). В 1937 г. осуждён к заключению в ИТЛ. После смерти Сталина освобождён и реабилитирован.

КОЛЬМАН Эрнест Яромирович. Родился в 1892 г.

Яркая и неоднозначная личность. В первой половине 1930-х гг. активно насаждал культ Сталина в философии. В 1938 г. чуть не был арестован. В 1939–45 гг. заведующий сектором диалектического материализма Института философии. Талантливый человек, автор огромного количества работ по философии естествознания.

24.09.1948 г. арестован в Праге за критику Генерального секретаря ЦК КПЧ Р.Сланского и вывезен в Москву. Содержался в внутренней тюрьме МГБ СССР. Освобождён 22.03.1952 г. после казни Сланского без предъявления обвинения. Работал в Москве. В 1959 г. вернулся в Прагу, где руководил Институтом философии. Не прижился здесь. В 1964 г. эмигрировал в СССР. В 1976 г. уехал из СССР в Швецию. Осудил в мемуарах своё сталинистское прошлое.

Умер в 1979 г.

КУЛАГИН Иосиф Михайлович. Родился в 1902 г.

Старший научный сотрудник Института.

Арестован 28.10.1943 г. Осуждён 19.02.1944 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам ИТЛ. 30.10.1948 г. досрочно освобождён по инвалидности. Реабилитирован 21.03.1955 г. решением Прокуратуры СССР.

Умер в 1968 г.

ЛЕБЕДЕВ Михаил Петрович. Родился в 1903 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института.

Арестован в 1943 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 19.02.1944 г. осуждён к 10 годам ИТЛ, которое отбывал в Коми АССР. Реабилитирован Военной коллегией Верховного Суда СССР 04.12.1954 г.

После реабилитации преподавал философию в вузах.

ЛУКАЧ Георгий Осипович. Родился в 1885 г.

Выдающийся венгерский философ-марксист. Старший научный сотрудник Института.

Арестован 29.06.1941 г. Содержался во внутренней тюрьме НКВД СССР. Освобождён 26.08.1941 г.

Умер в 1971 г.

ЛУРЬЕ Эмилия Гершовна. Родилась в 1881 г.

Член Научного общества марксистов Ленинграда. Автор статей о философии Фейербаха. Научный сотрудник Ленинградского отделения Института.

Арестована 14.06.1938 г. органами УНКВД по Ленинградской области по статье 58 УК РСФСР. Освобождена из-под стражи 23.12.1938 г.

Умерла в апреле 1942 г.

МАРКУЗЕ Александр Павлович. Родился в 1897 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Специалист по немецкой философии. Автор работ по младогегельянству, неогегельянству. Был уволен с работы и исключён из партии за то, что «подробно цитировал и излагал высказывания враждебных авторов».

Задержан 10.03.1919 г. Петроградской ЧК на митинге у Тенишевского училища. Постановлением от 12.03.1919 г. освобождён под подписку о невыезде.

В феврале 1952 г. арестован. Находился в заключении в Ленинграде, Горьковской и Куйбышевской областях. Реабилитирован 06.03.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

Умер в 1959 г.

МИШИН Моисей Исаевич. Родился в 1901 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Занимался изучением идей Ленина.

Арестован 22.08.1936 г. Осуждён 11.04.1937 г. к 10 годам ИТЛ, которые отбывал в Норильске. Освободился в сентябре 1946 г. В октябре 1950 г. отправлен в ссылку в пос. Маклаково Енисейского района Красноярского края. Реабилитирован 28.10.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

Вернулся к научной работе. До 1974 г. был научным сотрудником Института философии АН СССР в Москве.

Умер в 1979 г.

ПИЧУГИН Сергей Сергеевич. Родился в 1903 г.

Старший научный сотрудник Института и сотрудник редакции журнала «Под знаменем марксизма». Один из активных участников борьбы групп Митина и Александрова в советской философии.

В сентябре 1943 г. арестован. Осуждён 19.02.1944 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 10 годам ИТЛ. Реабилитирован 21.03.1955 г. решением Прокуратуры СССР.

После реабилитации работал в редакции журнала «Вопросы философии».

ПРЕСМАН Арон Айдукович. Родился в 1902 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института.

Арестован 07.09.1952 г. Постановлением Особого совещания при МГБ СССР от 20.09.1952 г. осуждён к 10 годам ИТЛ. Находился в заключении в Тайшетском районе Иркутской области. Реабилитирован 13.09.1955 г. Центральной комиссией по пересмотру дел.

Умер в 1963 г.

РАЛЬЦЕВИЧ Василий Никифорович. Родился в 1893 г.

Старший научный сотрудник Института. Прославился участием в «статье трёх». После разгрома деборинцев направлен в Ленинград заведовать Ленинградским отделением Института философии. Правоверность не спасла его.

Арестован 29.04.1936 г. УНКВД по Ленинградской области. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 31.07.1936 г. приговорён к пяти годам ИТЛ и направлен в Ухтпечлаг. Переведён 01.09.1936 г. в Воркутинский ИТЛ. Этапирован 14.09.1938 г. в пос. Чибью Коми АССР. После освобождения жил в г. Кадиевка Ворошиловградской области. Реабилитирован 31.08.1955 г. Судебной коллегией по уголовным делам Верховного Суда СССР. Переехал в Ленинград. С 1956 г. работал профессором кафедры марксизма-ленинизма Ленинградского инженерно-строительного института. Умер в 1957 г.

РЕЗНИК Вольф Давидович. Родился в 1903 г.

Преподаватель отдела аспирантуры Института.

Исключён из партии 07.02.1935 г. КПК при ЦК ВКП(б) за принадлежность к «группе Стэна». Арестован 07.02.1935 г. и заключён в изолятор. В июле 1938 г. освобождён. В период «повторных» ссылок репрессированных в 1949 г. выслан в деревню Тюхтет Красноярского края. Освобождён в 1953 г. Занился литературоведением. Автор нескольких книг о Л.Толстом, Достоевском и др., вышедших под псевдонимом В.Днепров.

Умер в 1992 г.

САПИР Исай Давидович. Родился в 1897 г.

Руководитель группы вопросов психологии Института. После разгрома деборинцев группа была ликвидирована. Автор ряда работ по психоанализу и статьи «Личность» в Большой медицинской энциклопедии.

Исключён 23.12.1936 г. из партии КПК при ЦК ВКП(б). Арестован в июле 1938 г. Осуждён 05.02.1940 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ссылки, которую отбывал в г. Якутске. Реабилитирован 21.11.1956 г. Верховным Судом Белорусской ССР. Восстановлен в партии 04.09.1957 г. КПК при ЦК КПСС.

После реабилитации находился на преподавательской работе.

Умер в 1976 г.

СЕКЕРСКАЯ Ядвига Николаевна. Родилась в 1903 г.

Старший научный сотрудник Института. Жена С.Я.Бобинского. Занималась вопросами эстетики.

Арестована 15.06.1937 г. Осуждена 16.02.1938 г. Особым совещанием НКВД СССР к 8 годам ИТЛ.

В 1944 г. освобождена из заключения и направлена на руководящую работу в Польскую народную республику. Избиралась депутатом Сейма ПНР. В 1957 г. выступила со статьями в польских журналах, где критически оценила исторический опыт СССР и осудила преследования советских философов как «меньшевиствующих идеалистов».

Умерла в 1984 г.

СЕРЕБРОВ Иван Сергеевич. Родился в 1901 г.

Старший научный сотрудник Ленинградского отделения Института. Начал бороться с деборинской школой ещё до соответствующего постановления ЦК ВКП(б). Однако отношения с новым директором отделения Ральцевичем у него не сложились, так как его «заслуги» в борьбе с «деборинщиной» не были признаны. Был обвинён в дискредитировании философского руководства.

Арестован 09.01.1934 г. Осуждён 03.03.1934 г. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР к 3 годам ссылки в Саратов. Реабилитирован 03.08.1956 г. постановлением Ленинградского городского суда.

Защитил кандидатскую диссертацию и вернулся к преподавательской работе по философии. Работал в Саратове, Ленинграде.

Умер в 1985 г.

СИТКОВСКИЙ Евгений Петрович. Родился в 1900 г.

Старший научный сотрудник Института и сотрудник редакции журнала «Под знаменем марксизма». Один из активных участников борьбы групп Митина и Александрова в советской философии на самом остром участке этой борьбы – историко-философском.

Арестован в 1943 г. Осуждён 19.02.1944 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 10 годам ИТЛ. Реабилитирован 04.12.1954 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

После реабилитации вернулся к научной работе. С его предисловием вышла «Энциклопедия философских наук» Гегеля.

Умер в 1989 г.

СЛИВКЕР Борис Юльевич. Родился в 1891 г.

Старший научный сотрудник Института. Автор научно-популярных работ по истории философии.

Арестован в 1943 г. Осуждён 19.02.1944 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 10 годам ИТЛ. Реабилитирован 04.12.1954 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

После реабилитации работал в Институте философии.

Умер в 1959 г.

СПИРКИН Александр Георгиевич. Родился в 1919 г.

В 1941–1945 гг. репрессирован. В 1957 г. реабилитирован.

Член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института философии.

Умер в 2004 г.

СУХНО Андрей Иванович. Родился в 1900 г.

Старший научный сотрудник Института.

Арестован 31.07.1941 г. Этапирован в Саратовскую тюрьму. Освобождён 07.07.1942 г. по постановлению НКВД СССР.

После освобождения преподавал в вузах, работал на кафедре марксизма-ленинизма МГУ.

Умер в 1978 г.

ТАНХИЛЕВИЧ Ольга Марковна. Родилась в 1900 г.

Необычайно одарённый философ. В молодые годы опубликовала блестящие работы о классической и современной философии (Декарт, Кант, Коген).

20.10.1928 г. арестована и выслана в Ойротскую автономную область сроком на 3 года. В 1932 г. повторно арестована. В апреле 1933 г. решением Коллегии ОГПУ осуждена к 3 годам ссылки в Павлодар. В 1935 г. вновь осуждена на 3 года ссылки. В 1936 г. переведена в Воркутинский ИТЛ. По причине беременности избежала расстрела. Пряталась в своих вещах «Феноменологию духа» Гегеля. В лагере нашла в себе силы размышлять над вопросами мате-

матической логики. В 1941 г. освобождена. 14.08.1949 г. арестована и выслана в Кустанайскую область. Реабилитирована 12.10.1956 г. постановлением Президиума Ленинградского городского суда.

После реабилитации приняла активное участие в обсуждении философских вопросов кибернетики. Опубликовала статью о Лейбнице, в которой рассматривала его как предтечу кибернетических идей.

Ушла из жизни в 1963 г.

ШАБАЛКИН Павел Иванович. Родился в 1904 г.

Сотрудник исследовательской бригады Института в 1932 г. Был лидером группы философов, выступавшей против группы Митина.

Арестован 31.03.1936 г. Осуждён 15.08.1936 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ, которые отбывал на Соловках. Повторно осуждён 24.06.1940 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к 15 годам ИТЛ, которые отбывал на станции Урдома Коми АССР и в Тайшете Иркутской области. После отбытия срока наказания водворён на бессрочную ссылку в Тасеевский район Красноярского края. Реабилитирован 28.07.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР и освобождён из ссылки. Восстановлен в партии 13.10.1956 г. Красноярским крайкомом КПСС.

Умер в 1965 г.

ЩЕГЛОВ Алексей Васильевич. Родился в 1905 г.

При Митине был учёным секретарём Института философии, а затем – консультантом Сталина по философским вопросам. Опасная близость к вождю обернулась арестом.

Арестован 30.09.1940 г. По постановлению Особого совещания при НКВД СССР от 28.05.1941 г. заключён в ИТЛ сроком на 8 лет и отправлен в лагерь на Северный Урал. Реабилитирован 26.03.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

После реабилитации заведовал философскими кафедрами в Перми и Кинешеве. В своих работах продолжал оправдывать поведение группы Митина в 1930 году.

Умер в 1996 г.

ЯРОШЕВСКИЙ Михаил Григорьевич. Родился в 1915 г.

В 1938 г. будучи аспирантом кафедры психологии ЛГПИ им. Герцена арестован по делу Л.Н.Гумилёва и других выпускников ЛГУ. Более года содержался в тюрьме «Кресты». В период временной либерализации после снятия Ежова, дело было пересмотрено, и Ярошевский был (как и некоторые другие, проходившие по этому делу) амнистирован. В 1939 г. после освобождения был восстановлен в аспирантуре благодаря содействию своего научного руководителя С.Л.Рубинштейна. В 1941–1943 гг. работал учителем в школах Средней Азии и старшим преподавателем Ленинабадского педагогического института. С 1943 г. аспирант кафедры психологии философского ф-та МГУ им. М.В.Ломоносова, где в 1945 г. под руководством С.Л.Рубинштейна защитил кандидатскую диссертацию. В 1945–1951 гг. работал научным сотрудником сектора психологии Института философии АН СССР. В период антисемитской кампании «борьбы с космополитизмом» был вынужден оставить работу в Институте философии АН СССР и уехал в Таджикистан, где вёл преподавательскую работу.

С 1965 г. работал в Институте истории естествознания и техники АН СССР. Автор фундаментальных трудов по истории психологии. Реабилитирован в мае 1991 г. Умер в 2001 г.

II. РЕПРЕССИРОВАННЫЕ ФИЛОСОФЫ, НЕ РАБОТАВШИЕ В ИНСТИТУТЕ ФИЛОСОФИИ

1. РАССТРЕЛЯННЫЕ

АЛТАЕВ (БОГОЯВЛЕНСКИЙ) Григорий Павлович. Родился в 1890 г.

С 1929 г. доцент кафедры диалектического материализма, в 1930–1931 гг. директор Сибирского института народного хозяйства. В 1932–1933 гг. в аспирантуре философского отделения МИФЛИ. С 1934 г. директор Сталинградского института марксизма-ленинизма.

Арестован 02.06.1936 г. Осуждён 09.08.1937 г. Военной коллегией Верховного суда СССР. Расстрелян 09.08.1937 г. Похоронен на Донском кладбище. Реабилитирован 29.08.1956 г. Военной коллегией Верховного суда СССР.

БАРАННИК Степан Георгиевич. Родился в 1904 г.

Профессор кафедры диалектического материализма в Харьковском планово-экономическом институте.

Арестован 16.09.1937 г. Осуждён 25.10.1937 г. Тройкой при УНКВД Харьковской области. Расстрелян 31.10.1937 г. в г. Харькове. Реабилитирован 24.08.1956 г.

БЕРВИЦКИЙ (ВАРФОЛОМЕЕВ) Александр Арсеньевич. Родился в 1892 г.

Директор Института философии ВУАМЛИН. Зав. кафедрой истории философии Украинского ИКП философии.

Арестован 02.07.1934 г. Приговорен к 3 годам ИТЛ постановлением Особого совещания при НКВД СССР. Осуждён к расстрелу 08.03.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 08.03.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 08.04.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

БИЛЯРЧИК Наум Волькович. Родился в 1891 г.

Зав. кафедрой философии Киевского госуниверситета. Репрессирован.

БОН Альфред-Вольдемар Георгиевич. Родился в 1897 г.

Профессор кафедры философии ВУАМЛИН.

Арестован 29.05.1934 г. Осуждён Особым совещанием при НКВД СССР к заключению в ИТЛ. Работал в Медвежьегорском районе Карельской АССР на строительстве Беломоро-Балтийского канала. Осуждён 20.11.1937 г. Тройкой при НКВД Карельской АССР. Расстрелян 09.12.1937 г. на ст. Медвежья Гора (Сандармох). Реабилитирован 13.12.1988 г. Президиумом Верховного Суда Карельской АССР.

БУЖИНСКИЙ Климент Феликсович. Родился в 1903 г.

Преподаватель философского отделения МИФЛИ.

В 1936 г. исключён из партии. Работал токарем на заводе «Коммунаэнергострой». Арестован 22.10.1937 г. Осуждён 27.11.1937 г. Комиссией НКВД и Прокуратуры СССР. Расстрелян 11.12.1937 г. Похоронен на Бутовском полигоне. Реабилитирован в марте 1960 г.

ВЕЛИКАНОВ Иван Михайлович. Родился в 1898 г.

Специалист по философским проблемам естествознания. Представитель течения механистов.

Арестован 06.07.1937 г. Осуждён 08.04.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР и в тот же день расстрелян. Похоронен на территории совхоза «Коммунарка». Реабилитирован 13.06.1956 г.

ВОРОНИЦИН Иван Петрович. Родился в 1885 г.

Специалист по истории французской философии. Автор книг: «Гельвеций», «Ламетри», «История атеизма».

23 мая 1923 г. приговорен к 3 годам ссылки в Чердынь. В феврале 1924 г. находился в ссылке в Усолье, в феврале 1925 г. в с. Парабель Уральской области. В 1930-е гг. жил в Перми. Арестован 18.12.1937 г. в Перми. Осуждён 30.12.1937 г. к расстрелу Тройкой при УНКВД по Свердловской области. Расстрелян 25.01.1938 г. Реабилитирован 20.07.1956 г. Военным трибуналом Уральского военного округа.

ГОРДЕЛАДЗЕ Константин Георгиевич. Родился в 1900 г.

Директор Грузинского филиала АН СССР. Специалист по истории философии. Арестован в августе 1936 г. Расстрелян по приговору от 25.06.1937 г.

ДЕМЧУК Петр Иванович. Родился в 1900 г.

Заведующий кафедрой диалектического материализма Института советского строительства и права ВУАМЛИН. Видный представитель дебординской школы на Украине.

Арестован 04.05.1933 г. Осуждён 23.09.1933 г. Судебной Тройкой при Коллегии ГПУ УССР на 5 лет ИТЛ. Отбывал наказание в Соловках. Особой тройкой УНКВД по Ленинградской области 09.10.1937 г. приговорен к высшей мере наказания. Расстрелян в Карельской АССР (Сандармох) 03.11.1937 г. Реабилитирован 13.05.1961 г. Судебной коллегией по уголовным делам Верховного Суда УССР.

ДИДЕНКО-СТЕПОВОЙ Феодосий Кириллович. Родился 1899 г.

Ученик механиста С.Ю.Семковского, но в дальнейшем под влиянием М.А.Нырчука примыкал к дебординцам. Профессор Харьковского Института красной профессуры. Зав. кафедрой исторического материализма Коммунистического университета им. Артёма. В 1931–1934 гг. первый заместитель директора Института философии ВУАМЛИН. Автор книг «Органическая и расовая теория общества» (1930), «Энергетическая и географическая теория общества» (1930).

В 1934 ш. снят с работы и исключён из партии. Работал резчиком по металлу на Днепропетровском мостовом заводе. 11.09.1940 г. арестован УНКВД по Днепропетровской области. Осуждён к расстрелу 17.03.1941 г. Днепропетровским обл. судом. Расстрелян 24.06.1941 г. Реабилитирован 15.08.1961 г. Верховным Судом УССР.

ДИНГЕЛЬШТЕДТ Фёдор Николаевич. Родился в 1890 г.

Профессор Ленинградской лесотехнической академии. Автор ряда книг по философии: «Диалектический материализм в теории и на практике» (1925), «Причинность и целесообразность» (1926).

Арестован 30.05.1930 г. Осуждён 28.07.1930 г. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ИТЛ. 20.03.1933 г. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ срок наказания продлен на 2 года. Арестован 25.05.1936 г. Осуждён 15.04.1936 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. В 1938 г. расстрелян по постановлению Тройки Воркутинского концлагеря. Реабилитирован 07.08.1989 г. Прокуратурой Казахской ССР по приговору 1936 г. Реабилитирован в июне 1994 г. прокуратурой Алтайского края по приговору 1930 г.

ДУБИНСКИЙ Леонид Михайлович. Родился в 1906 г.

Преподаватель кафедры философии Горьковского пединститута.

Арестован 04.12.1936 г. Осуждён к расстрелу 02.09.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 02.09.1937 г. Похоронен на Донском кладбище. Реабилитирован 19.07.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ЗАГОРУЛЬКО Алексей Павлович. Родился в 1897 г.

Профессор кафедры философии Всесоюзной промышленной академии.

Арестован 27.12.1935 г. Осуждён Военной коллегией Верховного Суда СССР 03.10.1936 г. Расстрелян 04.10.1936 г. Реабилитирован 19.05.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ИОНОВ Петр Николаевич. Родился в 1899 г.

Профессор кафедры философии Академии социалистического воспитания им. Крупской.

Арестован 04.02.1938 г. Осуждён 01.09.1938 г. Военной коллегией Верховного суда СССР. Расстрелян 01.09.1938 г. Похоронен на территории подмосковного совхоза «Коммунарка». Реабилитирован в ноябре 1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ЛАУККИ (КУРЮТИН) Лео Карлович. Родился в 1880 г.

Заведующий кафедрой философии Днепропетровского института железнодорожного транспорта.

Арестован 09.02.1938 г. Осуждён 15.09.1938 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к расстрелу. Расстрелян 15.09.1938 г. Похоронен на территории подмосковного совхоза «Коммунарка». Реабилитирован в ноябре 1966 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

МИЛОСЛАВИН Александр Филаретович. Родился в 1898 г.

Научный сотрудник Института философии ВУАМЛИН.

Арестован 13 января 1935 г. Содержался в Беломоро-Балтийском ИТЛ НКВД. Арестован 25.11.1936 г. Осуждён 09.03.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 09.03.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 04.04.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

МУСАТОВ Андрей Алексеевич. Родился в 1900 г.

Доцент кафедры диалектического материализма Нижегородского химико-технологического института.

Арестован 17.01.1936 г. Осуждён 03.10.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 05.10.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 19.05.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

НЕВСКИЙ Иван Александрович. Родился в 1895 г.

В 1924–1925 гг. доцент Новочеркасского политехнического института. В 1929–1931 гг. ректор Северо-Кавказского государственного университета. Автор статьи о Н.Г.Чернышевском в «Известиях Северо-Кавказского государственного университета» (1928. Т. III), ответственный редактор книги «Вопросы и ответы по политической экономии и историческому материализму» (Железноводск, 1925).

18.12.1927 г. исключён из ВКП(б) за принадлежность к троцкистской оппозиции; 11.10.1928 г. восстановлен. Арестован 23.03.1935 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР 04.11.1935 г. приговорён к заключению в ИТЛ на 3 года. Содержался в Томском центре. 27.01.1942 г. арестован. Особым совещанием при НКВД СССР 11.07.1942 г. приговорён к расстрелу. Расстрелян 18.07.1942 г. Реабилитирован 13.09.1958 г. постановлением президиума Ростовского областного суда.

НЫРЧУК Михаил Антонович. Родился в 1900 г.

Руководитель философского отдела Киевского филиала ВУАМЛИН.

Арестован 08.10.1935 г. Осуждён 22.10.1936 г. Расстрелян 22.10.1936 г. Реабилитирован 01.09.1956 г.

ПИКЕЛЬ Ричард Витольдович. Родился в 1896 г.

Автор книги о Демокрите (1923).

Арестован 16.06.1936 г. Осуждён 24.08.1936 г. Военной коллегией Верховного суда СССР. Расстрелян 25.08.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 13.07.1988 г. Пленумом Верховного Суда СССР.

ПОТЕХИН Юрий Николаевич. Родился в 1888 г.

Консультант Института «Атлас Мира». Один из лидеров сменовеховства.

Арестован 22.11.1937 г. Осуждён 29.11.1937 г. Тройкой УНКВД по Московской области. Расстрелян 02.12.1937 г. Похоронен на Бутовском полигоне. Реабилитирован в сентябре 1956 г.

ПЛОТНИКОВ Исаак Соломонович. Родился в 1888 г.

Старший руководитель кафедры политэкономии Военно-политической академии им. Н.Г.Толмачёва. Специалист по социально-философской и политико-экономической мысли XVIII века (Гольбах, Петти). Автор книги о Гольбахе. Участник дискуссии об азиатском способе производства. Арестован 28.09.1936 г. Осуждён к расстрелу 19.12.1936 г. Военной коллегией Верховного суда СССР и в тот же день расстрелян. Реабилитирован 18.08.1956 г. Военной коллегией Верховного суда СССР.

ПРИГОЖИН Абрам Григорьевич. Родился в 1896 г.

В 1934–35 гг. был директором МИФЛИ. Подлинный создатель знаменитой «пятичленки» советского истмата, на «изучении» которой десятилетиями паразитировали те, кто объявил Пригожина «троцкистским террористом».

Арестован 05.08.1936 г. Осуждён 07.03.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 08.03.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 25.04.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

РАСПЕВАКИН Сергей Петрович. Родился в 1900 г.

Преподаватель кафедры философии Горьковского пединститута.

Арестован 03.04.1936 г. Осуждён к расстрелу 02.10.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 03.10.1936 г. Похоронен на Донском кладбище. Реабилитирован 06.06.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

РОХКИН Григорий Евсеевич. Родился в 1890 г.

Автор книги о Фейербахе (1925).

Арестован 23.09.1932 г. По постановлению Коллегии ОГПУ от 11.10.1932 г. заключён в ИТЛ на 5 лет. Содержался в Ухтомско-Печорском концлагере. Арестован 28.03.1937 г. Осуждён 10.09.1937 г. Военной коллегией Верховного суда СССР. Расстрелян 10.09.1937 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 08.06.1988 г. Судебной коллегией по уголовным делам Верховного Суда СССР по приговору 1932 г. Реабилитирован 13.06.1988 г. Пленумом Верховного Суда СССР по приговору 1937 г.

РУБАНОВСКИЙ Лазарь Михайлович. Родился в 1901 г.

Специалист по философским проблемам физики. Представитель течения механистов.

В 1937 г. арестован и расстрелян. Реабилитирован посмертно.

СЕМКОВСКИЙ (БРОНШТЕЙН) Семён Юльевич. Родился в 1882 г.

Академик АН УССР. Выдающийся специалист по философским проблемам физики. Одним из первых дал философскую интерпретацию теории относительности.

Арестовывался в 1920 г. Киевской губернской ЧК.

Арестован 13.03.1936 г. Осуждён Военной коллегией Верховного Суда СССР и расстрелян 08.03.1937 г. Реабилитирован 08.12.1956 г.

СЕТНИЦКИЙ Николай Александрович. Родился в 1888 г.

Научный сотрудник Института мирового хозяйства и мировой политики. Один из идеологов русского космизма.

Арестован 01.09.1937 г. Осуждён к расстрелу 04.11.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 04.11.1937 г. Похоронен на Донском кладбище. Реабилитирован 01.12.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

СМИРНОВ Алексей Васильевич. Родился в 1903 г.

Преподаватель кафедры философии Военно-медицинской академии. Арестован 05.10.1936 г. Осуждён 28.12.1936 г. к 10 годам ИТЛ Военной коллегией Верховного суда СССР. Содержался в Соловецком лагере особого назначения. Осужден к расстрелу Особой Тройкой УНКВД по Ленинградской области 10.10.1937 г. Расстрелян 04.11.1937 г. в Сандармох Карельской АССР. Реабилитирован 12.05.1956 г. Военной коллегией Верховного суда СССР

СМИРНОВ Михаил Георгиевич. Родился в 1898 г.

Директор и декан философского факультета МИФЛИ и ЛИФЛИ. Стронник дебординской школы. В 1936 г. в журнале «Под знаменем марксизма» в статье Ф.В.Константинова объявлен членом «террористической шайки троцкистов и меньшевистствующих идеалистов».

Арестован 26.04.1936 г. Осуждён 25.12.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к 8 годам ИТЛ. Содержался в Соловецкой тюрьме. Осуждён к расстрелу 10.10.1937 г. по постановлению Тройки УНКВД по Ленинградской области. Расстрелян 04.11.1937 г. Реабилитирован 27.06.1957 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

СОЛОВЬЁВ Пётр Петрович. Родился в 1901 г.

В 1927 г. преподаватель Новочеркасского педагогического института. В 1927–1931 гг. преподаватель Северо-Кавказского коммунистического университета. Автор статьи «Об исторических взглядах Б.Н.Чичерина» в книге «Русская историческая литература в классовом освещении (1927).

29.12.1927 г. исключён из ВКП(б) за принадлежность к зиновьевской оппозиции; 25.06.1929 г. восстановлен. Арестован 28.11.1935 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР 09.03.1935 г. приговорён к заключению в ИТЛ на 5 лет. 14.06.1938 г. арестован 11.07.1942 г. приговорён к расстрелу Военной коллегией Верховного Суда СССР и в тот же день расстрелян. Реабилитирован 19.11.1959 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР по обвинению в террористической деятельности, 28.02.1963 г. Верховным Судом РСФСР по обвинению в участии в так называемом зиновьевском центре.

ТАЛАНКИН Александр Александрович. Родился в 1898 г.

Заведовал кафедрой философии Военно-политической академии им. Толмачёва. Отличился в критике философствующих психологов дебординской школы: Франкфурта, Сапира, Куразова.

Арестован 04.06.1937 г. Выездной сессией Военной коллегии Верховного суда СССР 31.08.1937 г. осуждён к расстрелу. Расстрелян 31.08.1937 г. Реабилитирован 08.10.1957 г. Военной коллегией Верховного суда СССР

ТЕР-ВАГАНЯН Вагаршак Арутюнович. Родился в 1893 г.

Первый главный редактор журнала «Под знаменем марксизма».

Арестован 14.03.1935 г. Приговорён 26.05.1935 г. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР к 5 годам ссылки в Тургай. Приговорён 19.06.1935 г. во изменение постановления от 26.05.1935 г. к 5 годам ссылки в Семипалатинск. Осуждён 24.08.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 25.08.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 13.07.1988 г. решением Пленума Верховного Суда СССР.

ТЯХТ Ганс Павлович. Родился в 1894 г.

Профессор кафедры философии Куйбышевского педагогического института. Арестован 10.09.1937 г. Осуждён 10.05.1938 г. Верховным судом СССР. Расстрелян 20.05.1938 г. в Куйбышеве. Реабилитирован в ноябре 1955 г. Верховным судом СССР.

УСТРЯЛОВ Николай Васильевич. Родился в 1890 г.

Профессор Московского института инженеров железнодорожного транспорта. Лидер сменевеховства.

Арестован 06.06.1937 г. Осуждён к расстрелу 14.09.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 14.09.1937 г. Похоронен на Донском кладбище. Реабилитирован 20.09.1989 г. Пленумом Верховного Суда СССР.

ФЕДОТОВ Иван Кузьмич. Родился в 1900 г.

Выпускник ИКП философии. Директор Горьковского пединститута.

Арестован 10.01.1936 г. Осуждён 02.10.1936 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР. Расстрелян 03.10.1936 г. Похоронен в Москве на Донском кладбище. Реабилитирован 06.06.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович. Родился в 1882 г.

С 1921 г. профессор Высших художественно-технических мастерских.

Летом 1928 г. выслан на три месяца в Нижний Новгород. 25.02.1933 г. арестован. В июле 1933 г. осуждён к 10 годам заключения и этапирован в Восточную Сибирь в лагерь «Свободный». 01.09.1934 г. переведён в Соловецкий лагерь. Осуждён к расстрелу 25.11.1937 г. Тройкой НКВД по Ленинградской области. Расстрелян 08.12.1937 г. Реабилитирован 05.05.1958 г. Президиумом Московского городского суда.

ЧЕРНИН Лазарь Борисович. Родился в 1895 г.

Профессор кафедры диалектического материализма Киевского госуниверситета.

Арестован в 1936 г. Осуждён в 1937 г. Реабилитирован в 1956 г.

ЧИЧИКАЛОВ Анатолий Харитонович. Родился в 1903 г.

Профессор кафедры философии Азербайджанского государственного университета.

В октябре 1937 г. осуждён и расстрелян на основании решения Политбюро ЦК ВКП(б) от 03.10.1937 г.

ШПЕТ Густав Густавович. Родился в 1897 г.

Первый директор Института научной философии МГУ.

Арестован 14.03.1935 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР сослан на 5 лет в Енисейск, в ноябре 1935 г. переведён в Томск. Арестован 27.10.1937 г. Осуждён 09.11.1937 г. Тройкой НКВД. Расстрелян 16.11.1937 г. Реабилитирован 07.04.1992 г.

2. УМЕРШИЕ В ЗАКЛЮЧЕНИИ

ГАЧЕВ Дмитрий Иванович. Родился в 1902 г.

Зав. Редакцией Госиздата. Специалист в области музыкальной эстетики. Автор книги «Эстетические взгляды Дидро» (М., 1936).

Арестован 24.02.1938 г. Осужден Особым совещанием при НКВД СССР 14.05.1938 г. к 8 годам ИТЛ. Содержался на Колыме, на руднике «Хетта», на прииске «Золотистый», в Оротукане, в Нексикане. Повторно осужден Военным трибуналом войск НКВД при «Дальстрое» 26.11.1945 г. Умер 02.01.1946 г. в Адыгалахе Магаданской обл. Реабилитирован в 1955 г. Военным трибуналом Дальневосточного военного округа.

ГОГИБЕРИДЗЕ Моисей Иванович. Родился в 1897 г.

Профессор Тбилисского университета. Историк философии.

Арестован в августе 1942 г. Отбывал срок заключения в Актюбинских лагерях. Умер 10.10.1949 г. Реабилитирован посмертно.

ГОРСКИЙ Александр Константинович. Родился в 1886 г.

Один из идеологов русского космизма.

Арестован 10.06.1927 г. Помещён в Бутырскую тюрьму. Освобождён 17.08.1927 г. Арестован 11.01.1929 г. Помещён в Бутырскую тюрьму. По постановлению Особого совещания при Коллегии ОГПУ от 22.07.1929 г. заключен в ИТЛ сроком на 10 лет. В 1937 г. досрочно освобождён за «ударный труд на строительстве Беломоро-Балтийского канала». Направлен в ссылку в Калугу. Арестован 04.02.1943 г. Помещён в тюрьму № 1 УНКВД по Тульской области. 24.08.1943 г. умер в Тульской тюремной больнице. Реабилитирован 19.09.1992 г. Генеральной прокуратурой Российской Федерации по приговору 1929 г., 15.04.1999 г. Прокуратурой Московского военного округа по обвинению, предъявленному в 1943 г.

ГРЕДЕСКУЛ Николай Андреевич. Родился в 1865 г.

Профессор Петроградского политехнического института.

Репрессирован в 1933 г. Умер в 1941 г.

КАРСАВИН Лев Платонович. Родился в 1882 г.

Профессор Петербургского университета. В 1922 г. выслан из России. Профессор Каунасского, Вильнюсского университетов.

Арестован 09.07.1949 г. Осуждён 20.04.1950 г. к 10 годам ИТЛ. Этапирован в лагерь Абезь Коми АССР, где умер 20.07.1952 г. от туберкулёза.

ЛЕВИН Даниил Давидович. Родился в 1897 г.

Заведовал кафедрой исторического материализма в МИФЛИ. Подвергнут преследованиям при участии С.А.Покровского.

Арестован 2 ноября 1936 г. В мае 1937 г. приговорён Военной коллегией Верховного Суда СССР к 10 годам ИТЛ. В январе 1942 г. умер в заключении. Реабилитирован в 1956 г.

МЕГРЕЛИДЗЕ Константин Романович. Родился в 1900 г.

Сотрудник Института языка и мышления АН СССР.

В феврале 1938 г. арестован. В декабре 1939 г. освобождён. Работал в Грузинском филиале АН СССР. В 1940 г. сослан в Сибирь. Умер в 1944 г. Реабилитирован в 1958 г.

МУРАВЬЁВ Валерьян Николаевич. Родился в 1885 г.

Преподаватель Лесотехнического института. Один из идеологов русского космизма.

В августе 1920 г. арестован; приговорён к расстрелу. Смертная казнь была заменена тюремным заключением; в ноябре 1920 г. освобождён по амнистии. В 1929 г. арестован и в 1930 г. выслан в Нарым на Оби, где в 1932 г. умер от тифа.

НОВИК Павел Иванович. Родился в 1903 г.

Директор Свердловского института марксизма-ленинизма. Принадлежал к шабалкинской группе.

Арестован 16.01.1937 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 01.12.1937 г. осуждён к 8 годам ИТЛ. Умер 03.09.1942 г. в Севвостлаге НКВД СССР. Реабилитирован 04.12.1958 г. постановлением Президиума Свердловского областного суда.

ПОНТОВИЧ Эдуард Эдуардович. Родился в 1886 г.

Преподавал в Иваново-Вознесенске (1919–1923 гг.), в Москве в Институте народного хозяйства им. Г.В.Плеханова (1923–1925 гг.). В 1925–1935 гг. консультант ЦИК СССР, в 1935 г. сотрудник Всесоюзной книжной палаты. Автор книги «Философия права. Общее учение о праве» (1920) и работы по философии Гегеля (частично опубликована в «Историко-философском ежегоднике» за 1990 г. (М., 1991).

Арестован в январе 1936 г. Осужден на 3 года ссылки в Турт-Куль, затем возвращен в Москву и отправлен в лагерь в Магадан. Умер 01.01.1941 г. от туберкулеза.

СОЛОВЬЁВ Владимир Михайлович. Родился в 1898 г.

Профессор кафедры философии Военно-политической академии.

Арестован 16.10.1943 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 19.02.1944 г. осуждён к 10 годам ИТЛ. Умер, отбывая наказание 07.06.1954 г. Реабилитирован 04.12.1954 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

ТОПОРКОВ Алексей Константинович. Родился в 1882 г.

Профессор. Редактор философского отдела Соцэкза. Автор книги «Элементы диалектической логики».

Арестован 31.12.1932 г. Осуждён 01.02.1933 г. постановлением Коллегии ОГПУ к 10 годам ИТЛ. Умер 21.12.1934 г. Реабилитирован 06.03.1958 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

3. ДАЛЬНЕЙШАЯ СУДЬБА НЕИЗВЕСТНА

БЕРКОВИЧ Вольф Исаакович. Родился в 1897 г.

Сотрудник Украинского института марксизма. Преподаватель истмата Харьковского института народного хозяйства. Репрессирован.

БИЛЫК Яков Гаврилович. Родился в 1889 г.

Научный сотрудник кафедры философии и секретарь философско-социологического отделения Украинского института марксизма. Репрессирован.

ЗУНИН Анатолий-Иосиф Юльевич. Родился в 1909 г.

Доцент кафедры диалектического материализма Харьковского госуниверситета. Арестован в 1937 г. Осуждён 13.06.1937 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. Реабилитирован 04.05.1956 г.

4. ДОЖИВШИЕ ДО РЕАБИЛИТАЦИИ

АБОВИН-ЕГИДЕС Пётр Маркович. Родился в 1917 г.

В 1941 г. окончил МИФЛИ и ушёл на фронт в составе 1-го Московского добровольческого отряда. Раненым в бессознательном состоянии попал в плен, через две недели бежал. Вернулся в свою часть, но был арестован. В 1942–1948 гг. заключённый в лагерях. В 1948 г. реабилитирован. В 1949–1953 гг. преподавал в педучилище. В 1959 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Проблема смысла жизни» и работал в вузах Иркутска, Брянска, Ростова-на-Дону. В 1970 г. арестован, осуждён и до 1972 г. содержался в психиатрической больнице. В 1980 г. был вынужден эмигрировать. В 1990 г. восстановлен в советском гражданстве.

Умер в 1997 г.

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович. Родился в 1906 г.

Сотрудник Московского музея связи.

Арестован 21.04.1947 г. Содержался в Лефортовской тюрьме. Осуждён 30.10.1948 г. Особым совещанием при МГБ СССР к 25 годам ИТЛ и 27.11.1948 г. этапирован во Владимирскую тюрьму № 2. Комиссией Президиума Верховного Совета СССР 23.08.1956 г. срок наказания снижен до 10 лет. Приговор 1948 г. отменён 17.11.1956 г. Верховным Судом СССР. Освобождён 23.04.1957 г. Реабилитирован 21.06.1957 г. Верховным Судом СССР.

Умер в 1959 г.

АНЦИФЕРОВ Николай Павлович. Родился в 1889 г.

Сотрудник Петроградского экскурсионного института.

Арестован в 1929 г. В июле 1929 г. осуждён к 3 годам ИТЛ. Содержался в Соловецких лагерях. В 1930 году был этапирован в Ленинград на следствие по «академическому делу», после чего был отправлен на строительство Беломоро-Балтийского канала. Освобождён в 1933 г. Арестован в 1937 г. Содержался в лагере в Усурийском крае. Освобождён в 1939 г.

Автор работ по социокультурному изучению жизни города.

Умер в 1958 г.

БАЗИЛЕВСКИЙ Борис Иванович. Родился в 1902 г.

Профессор Института красной профессуры философии. Принадлежал к шалкинской группе.

В январе 1937 г. арестован. В марте 1938 г. освобождён.

Преподавал философию в московских вузах.

Умер в 1981 г.

БАХТИН Михаил Михайлович. Родился в 1895 г.

Преподаватель Ленинградского госуниверситета.

Арестован 24.12.1928 г. По болезни переведён 05.01.1929 г. под домашний арест. Осуждён 22.07.1929 г. к 5 годам заключения в Соловецком лагере. По болезни приговор заменён на 5 лет ссылки в Кустанай. Освобождён в 1936 г. Работал профессором Мордовского госуниверситета.

Умер в 1975 г.

БЛУДОВ Яков Семёнович. Родился в 1897 г.

С 1928 г. ассистент, доцент, с 1930 г. – профессор кафедры диалектического и исторического материализма во Всеукраинской ассоциации марксистско-ленинских институтов (ВУАМЛИН), профессор и руководитель кафедры диалектического и исторического материализма в Харьковском физико-химико-математическом институте и в Харьковском университете. Ответственный редактор журнала «За марксистсько-ленінське природознавство», член редколлекции журнала «Під прапором марксизму-ленінізму».

Арестован 01.01.1935 г. Приговорен 21.06.1935 г. к 3 годам ИТЛ. 27.07.1935 г. прибыл в Воркутлаг, где отбывал наказание. В лагере получил ещё пять лет. Освобождён 04.03.1939 г. благодаря заступничеству бывших соратников по революционному движению. Жил в Купянске, где работал инструктором райпотребсоюза и горсовета, председателем горплана. С 1948 г. по 1957 г. работал на машино-ремонтном заводе плановиком, сменным инженером, технологом, начальником планово-производственного отдела. Добивался восстановления в партии. В 1953 г. секретарь коллегии КПК Леонов, который рассматривал его апелляцию, поданную на имя XIX съезда КПСС, заявил: «Ишь, чего захотел, вернуть его в партию. Ходишь по советской земле и будь этим доволен. Иди отсюда». В 1955 г. реабилитирован в судебном порядке, в 1956 г. в партийном отношении.

В 1957–1958 гг. старший преподаватель, с 1958 г. по 1961 г. – профессор, с 1961 г. профессор-консультант кафедры философии Харьковского госуниверситета. Двумя изданиями (Харьков, 1963; Киев, 1968) вышла его книга (в соавторстве с А.М. Степанченко) по вопросам этики «О простоте и скромности».

Умер в 1984 г.

БОССЭ Георгий Густавович. Родился в 1887 г.

Заместитель директора Государственного НИИ им. К.А. Тимирязева. Директор Института ботаники МГУ. Один из лидеров механистов.

Арестован 19.02.1938 г. Освобождён 21.02.1938 г.

Работал в научно исследовательских учреждениях. Профессор Орехово-Зуевского пединститута. Доктор биологических наук.

Умер в 1965 г.

ВАГНЕР Георгий Карлович. Родился в 1908 г.

Заведующий художественным отделом Рязанского краеведческого музея.

Арестован 21.01.1937 г. Осуждён 08.06.1937 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам лишения свободы. Содержался в лагере Дальстроя НКВД СССР в г. Хатыннах Магаданской области. После окончания срока работал вольнонаёмным там же. В 1947 г. вернулся в Рязань на прежнюю работу. Арестован 04.01.1949 г. Осуждён 13.04.1949 г. Особым совещанием при НКВД СССР к высылке в Красноярский край без указания срока. Вернулся из ссылки в 1955 г. Реабилитирован 26.10.1956 г. Президиумом Рязанского облсуда.

С 1955 г. работал в Институте археологии РАН. Доктор искусствоведения. Лауреат Государственной премии СССР. Специалист по древнерусскому искусству. В его работах раскрывались идейная направленность, семантика и философский смысл древнерусской и средневековой русской скульптуры. Автор книг «Тысячелетние корни» (1991) и «В поисках Истины: религиозно-философские искания русских художников середины XIX – начала XX в.» (1993).
Умер в 1995 г.

ВАСЯЕВ Федор Матвеевич. Родился в 1906 г.

Заведующий кафедрой философии Горьковского индустриального института. В 1930 г. подвергался аресту. Арестован 23.11.1937 г. Осуждён 23.12.1940 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам ИТЛ. После освобождения работал преподавателем Горьковского областного института усовершенствования учителей. Арестован 10.02.1949 г. Осуждён 20.04.1949 г. Особым совещанием при МВД СССР к ссылке на поселение в Красноярский край. После освобождения работал на кафедре философии Горьковского политехнического института.

ВЫДРИН Даниил Иосифович. Родился в 1905 г.

Преподаватель диалектического материализма Ленинградского горного института. Осуждён 03.03.1934 г. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР к 3 годам ссылки в Казань. Реабилитирован 03.08.1956 г. постановлением Ленинградского городского суда.

ГОЛОСОВКЕР Яков Эммануилович. Родился в 1890 г.

В 1922–1929 гг. преподавал во 2-м МГУ, на Высших литературных курсах и в Высшем литературно-художественном институте. Переводил «Так говорил Заратустра» Ницше. В 1936 г. арестован. В 1936–1939 гг. содержался в лагере в Воркуте. В 1939–1942 г. в ссылке в Александрове. С середины 1950-х гг. опубликовал ряд работ. В 1963 г. вышла его книга «Достоевский и Кант».
Умер в 1967 г.

ГОЛЬДЕНТРИХТ Семён Семёнович. Родился в 1909 г.

Доцент МГУ. Репрессирован в 1948 г. Реабилитирован в 1954 г. Работал профессором кафедры философии гуманитарных факультетов МГУ. В 1965 г. защитил докторскую диссертацию.
Умер в 1992 г.

ГРИГОРОВ (МОНАСТЫРСКИЙ) Григорий Исаевич. Родился в 1900 г.

Профессор кафедры философии Института аспирантуры ВАСХНИЛ (Ленинград). Преподавал эстетику. Автор статьи о гегельянстве Белинского в журнале «Новый мир» (1931). В 1928 г. был арестован, содержался на Лубянке, в Бутырской тюрьме, был сослан в с. Суэрское Тюменской области. В 1930 г. возвращён из ссылки. В 1934 г. арестован, осуждён и отправлен в Воркуто-Печёрские концлагеря.

В 1939 г. освобождён. В 1944 г. приговорён к 10 годам ИТЛ. В апреле 1952 г. вновь приговорён к 10 годам ИТЛ и 1 году заключения лагерной тюрьмы. Освобождён в 1955 г.

В 1989 г. уехал в Израиль.

Умер в 1994 г.

ГЮЛИКЕВХАН Гайк Гаврилович. Родился в 1886 г.

Философ, литературовед, специалист по армянской литературе.

В заключении с 1937 г. по 1940 г.

Умер в 1951 г.

ЗУЕВ Иван Ефимович. Родился в 1906 г.

Заведовал кафедрой философии пединститута в Ростове-на-Дону.

В 1937 г. арестован. Содержался в Пятигорской тюрьме. Осуждён и отправлен на Колыму. В 1946 г. освобождён. В 1955 г. реабилитирован.

С 1955 г. преподавал философию в вузах Смоленска. В 1967 г. защитил докторскую диссертацию.

Умер в 1977 г.

ИВАНОВ Алексей Иванович. Родился в 1911 г.

Кандидат философских наук, преподаватель Высших всеармейских военно-политических курсов.

Арестован в 1943 г. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР 19.02.1944 г. осуждён к 10 годам ИТЛ. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР 25.07.1946 г. срок заключения снижен до 5 лет. Судимость снята 28.05.1952 г. По освобождении из заключения был выслан из Москвы.

Реабилитирован 04.12.1954 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

С 1956 г. заведовал кафедрой философии Саратовского университета.

В 1961 г. защитил докторскую диссертацию.

Умер в 1964 г.

КОЗЛОВ Дмитрий Фёдорович. Родился в 1911 г.

Заведовал кафедрой философии МГПИ им. Ленина.

В мае 1948 г. осужден. Заключение отбывал в Коми АССР. Реабилитирован 26.05.1954 г. КГБ при Совете Министров СССР.

Работал зав. кафедрой философского факультета МГУ, профессором ИПК МГУ. В 1962 г. защитил докторскую диссертацию. Возглавил организацию «Мемориала» в МГУ.

Умер в 1992 г.

КОЛЕСНИКОВ Тимофей Михайлович. Родился в 1904 г.

Преподаватель диалектического и исторического материализма Ленинградского высшего морского инженерного училища. Арестован 09.01.1934 г.

Осуждён 03.03.1934 г. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ СССР к 3 годам ссылки в Горький. В 1936 г. осужден Горьковским крайсудом к 7 годам ИТЛ.

В 1949 г. осужден Особым совещанием при МГБ СССР к ссылке на поселение в Караганду. В 1950 г. осужден Особым совещанием при МГБ СССР к 10 годам ИТЛ.

Реабилитирован 03.08.1956 г. постановлением Ленинградского городского суда.

ЛЕОНОВ Иван Данилович. Родился в 1897 г.

Преподаватель философии Всесоюзной промышленной академии. Принадлежал к шабалкинской группе.

Арестован в марте 1936 г. Осуждён 15.08.1936 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ и отправлен в Норильск. Освобожден в марте 1941 г. Реабилитирован 09.06.1956 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

Умер в 1980 г.

ЛЕПЕШЕВ Пётр Михайлович. Родился в 1903 г.

Директор Саратовского института марксизма-ленинизма. Принадлежал к шабалкинской группе.

Арестован 05.04.1936 г. Осуждён 19.09.1937 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР к 10 годам ИТЛ. Содержался в тюрьме в Саратове, Москве, на Соловках, с августа 1939 г. в Норильске. Освобожден в апреле 1944 г. Постановлением Особого совещания при МГБ СССР от 12.03.1952 г. переведён на положение ссыльнопоселенца в Норильске. Реабилитирован 01.10.1955 г. Военной коллегией Верховного Суда СССР.

Умер в 1978 г.

ЛОСЕВ Алексей Федорович. Родился в 1893 г.

Профессор Московской консерватории.

Арестован 18.04.1930 г. Содержался во внутренней тюрьме на Лубянке. Приговорен 20.09.1931 г.

Приговорён к 10 годам ИТЛ. Этапирован в Кемь, затем содержался на Свирьстрое на Беломорско-Балтийском канале, посёлок Важины, в Медвежьей Горе. Освобожден 07.09.1932 г. постановлением коллегии ОГПУ. Судимость снята 04.08.1933 г. постановлением ЦИК СССР.

Преподавал в МГУ им. М.В.Ломоносова и МГПИ им. В.И.Ленина.

Умер в 1988 г.

МАКСИМОВ Николай Андреевич. Родился в 1918 г.

В январе 1937 г. будучи студентом, арестован в Калинин за чтение запрещённых стихов Есенина и четыре месяца находился под следствием. Его отец написал апелляцию и поехал добиваться справедливости в Москву в Приёмную М.И. Калинина. 25 мая 1937 г. оправдан по решению Верховного Суда СССР.

Участник Великой Отечественной войны. В 1958 г. защитил в ЛГУ кандидатскую диссертацию по философии. В 1963–1983 гг. зав. кафедрой философии Калининского мединститута, в 1986–1987 гг. зав. кафедрой философии Калининского госуниверситета.

Умер в 1996 г.

МАНЬКОВСКИЙ (ГОРЕНШТЕЙН) Лев Александрович. Родился в 1900 г.

Заведовал кафедрой философии Горьковского государственного университета.

Арестован 04.01.1938 г. Находился под следствием в тюрьме г. Горького. Осуждён 10.09.1940 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам ИТЛ. Находился в заключении в Котласе на строительстве железной дороги в Севдвинлаге. Освобожден 29.04.1944 г. Реабилитирован в 1956 г.

Профессор МГПИ им. Ленина. Автор работ по диалектике «Капитала» Маркса.

Умер в 1964 г.

МЕЙЕР Александр Александрович. Родился в 1874 г.

Профессор Высших естественнонаучных курсов им. П.Ф.Лесгафта.

Арестован 11.12.1928 г. Приговорён к расстрелу, заменённому 10 годами ИТЛ. Содержался в Соловецких лагерях. В 1930 г. был этапирован в Ленинград на следствие по «академическому делу», после чего был отправлен на строительство Беломоро-Балтийского канала. Освобождён в 1935 г.

Умер в 1939 г.

НАЛИМОВ Василий Васильевич. Родился в 1910 г.

В 1936 г. арестован, сидел в Бутырской тюрьме. Приговорён в 5 годам ИТЛ и отправлен в лагерь на Колыму. Работал на лесоповале и промывке золота. В 1943 г. условно освобождён. В 1949 г. арестован и выслан в Казахстан. В 1955 г. вернулся в Москву. В 1965 г. реабилитирован.

С 1965 г. работал в МГУ. Разработал вероятностно ориентированную герменевтику.

Умер в 1997 г.

ПОМЕРАНЦ Григорий Соломонович. Родился в 1918 г.

Преподаватель Тульского пединститута.

В 1949 г. арестован и осуждён к 5 годам ИТЛ. В 1950-1953 гг. содержался в Каргопольлаге. В 1953 г. освобождён по амнистии. В 1958 г. реабилитирован. Работал библиографом в ИНИОН РАН.

ПОПОВ Павел Сергеевич. Родился в 1892 г.

Старший научный сотрудник Института научной философии МГУ-РАНИОН. Специалист по истории философии и логике.

В 1931 г. арестован по делу московского кружка имяславцев. Ввиду вмешательства его жены – внучки Л.Н.Толстого, дело было выделено в особое производство, и вскоре он был освобождён из-под стражи. Сроком на три года ему было запрещено жить в Москве и Московской области.

В 1943 г. защитил кандидатскую диссертацию по философии Аристотеля.

С 1943 г. преподавал на философском факультете МГУ.

Умер в 1964 г.

ПОСТНИКОВ Сергей Порфирьевич. Родился в 1883 г.

Член Учредительного собрания. В 1921 г. эмигрировал. С 1923 г. зав. отделом печатных изданий Русского заграничного исторического архива в Праге. Составил библиографию работ русской эмиграции в области идеологии и политики.

Арестован 30.06.1945 г. в Праге органами контрразведки «СМЕРШ» 1-го Украинского фронта. Осуждён 12.11.1945 г. Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. Срок отбывал в Северо-Уральске Свердловской области. 15.06.1950 г. освобождён. В начале 1960-х гг. выехал в Чехословакию.

Умер в 1964 г.

ПУМПЯНСКИЙ Лев Васильевич. Родился в 1891 г.

Сотрудник Института русской литературы РАН.

В ноябре 1928 г. подвергся аресту.

Профессор Ленинградской консерватории.

Умер в 1940 г.

РАХМАН Давид Аронович. Родился в 1892 г.

Профессор Московского планового института. Автор научно-популярной брошюры о философии Локка и знаменитой статьи «Спиноза и юдаизм».

Арестован 11 июня 1946 г. Осуждён 8 марта 1947 г. Особым совещанием при МГБ СССР к 8 годам ИТЛ. Содержался в лагере в Коми АССР. Досрочно освобождён по болезни в 1954 г. Реабилитирован 19.05.1956 г. Верховным Судом СССР.

Умер в 1988 г.

РЕЗНИКОВ Лазарь Осипович. Родился в 1905 г.

Заведовал кафедрой философии Ростовского госуниверситета. В 1948 г. защитил докторскую диссертацию.

В 1949 г. арестован, осуждён, находился в ссылке. В 1955 г. реабилитирован. Работал на философском факультете ЛГУ.

Умер в 1970 г.

РУБИН Виталий Аронович. Родился в 1923 г.

Сын А.И.Рубина. Студент МИФЛИ.

С ноября 1942 г. по январь 1944 г. за трёхдневное пребывание в плену работал в спецлагере на угольной шахте.

В 1960 г. защитил кандидатскую диссертацию по китайской философии.

В 1976 г. эмигрировал в Израиль.

Умер в 1981 г.

СОКОЛОВ Владимир Петрович. Родился в 1895 г.

Лектор Горьковского ОблОНО. Осуждён Особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ИТЛ. После освобождения работал учителем неполной средней школы в д. Кисловка Работкинского района Горьковской области. В 1949 г. осуждён Особым совещанием при МВД СССР к ссылке на поселение в Красноярский край.

После освобождения работал на кафедре философии Горьковского политехнического института.

ШАКСЕЛЬ Юлий Юльевич. Родился в 1887 г.

Зав. лабораторией Института морфологии животных АН СССР. Специалист по философии биологии. Принимал участие в подготовке к печати «Диалектики природы» Ф.Энгельса.

В 1938 г. Арестован. В 1939 г. освобожден.

Умер в 1943 г.

ЭМДИН Моисей Вульфович. Родился в 1905 г.

Заведовал кафедрой философии Ленинградского государственного института усовершенствования врачей. Подвергался осуждению при участии М.Я.Раската.

В марте 1950 г. арестован по «Ленинградскому делу». Находился в заключении в карагандинских лагерях. Реабилитирован 25.10.1954 г. решением Прокуратуры СССР, МВД СССР и КГБ при Совете Министров СССР.

Работал на философском факультете ЛГУ.

Умер в 1977 г.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ОРЛОВ Е.В. ФИЛОСОФСКИЙ ЯЗЫК АРИСТОТЕЛЯ¹

Монография Е.В.Орлова поражает насыщенностью, обстоятельностью и глубиной анализа огромного спектра вопросов, связанных с изучением первого – и потому во многом парадигматического для всей традиции – законченного языка европейской философии.

Одна из главных проблем, рассматриваемых в книге Е.В.Орлова, возможность адекватного перевода философского текста, в применении к переводам на русский язык стоит очень остро, и в первую очередь в том, что касается как раз текстов избранного им для анализа античного философа, Аристотеля. Автор без труда демонстрирует (например, с. 10–11 рукописи), насколько отдаляет читателя от однозначности мысли, выраженной в оригинале, малейшая терминологическая небрежность перевода, непоследовательность в русской передаче одних и тех же терминов греческого текста. Отсюда формулируется принцип перевода, да и любой вообще интерпретации философского текста (с. 10): «Надо выявлять в исследуемом тексте случаи *технического словоупотребления*, и по этим случаям пытаться понять соответствующие “смыслы”». Этот первый шаг бесспорен; дальше можно двигаться разными путями. Е.В.Орлова привлекает путь «квадратных скобок», часто позволяющий добиться в той части текста, что остается вне скобок, почти буквального следования оригиналу. Здесь наш автор ссылается на опыт своих отечественных предшественников, а также американца М.Ферта, который, признавая за подобным методом перевода очевидные всем недостатки, оправдывает его тем, что результат, за счет наглядности добавлений, открыт для проверки и критики. На мой взгляд, американский ученый излишне оптимистичен, и я подозреваю, что его мнение основано на ограниченном знакомстве с подлинниками греческих авторов помимо Аристотеля: в противном случае он знал бы, что усеянный квадратными скобками текст для проверки и критики ничуть не пригоднее, чем обычный перевод, просто критика становится более громоздкой и трудоемкой, для достижения той же степени разъяснения контекста и заблуждения переводчика.

Восхищаясь тем, с какой изобретательностью и эрудицией Е.В.Орлов отстаивает необходимость буквальных переводов, я все же не могу согласиться с его выводами. Прежде всего, условны сами понятия «перевод» и «пересказ». Аристотель – не текст закона; здесь, как и везде, встает вопрос о готовности или неготовности переводчика брать на себя ответственность. Нежелание (а если сказать честнее, и неумение) переводчиков (точнее, чаще всего не переводчиков, а издателей) бытующего ныне «рыжего» русского Аристотеля брать на себя такую ответственность привело к тому, что мы имеем: а именно, текст куда менее понятный, чем оригинал (это буквально так, например, в случае с «Топикой»). Самое смешное, что означенный «метод скобок» на деле нисколько не страхует от прячущихся за ним ошибок, чему множество

¹ Отв. ред. В.П.Горан. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.

свидетельств дает как раз избыливающий скобками «рыжий» Аристотель.

Мне кажется, что автор вообще несколько, если можно так выразиться, «гипостазирует» проблему возможности точного перевода: это справедливо на уровне слов, словосочетаний и фраз, но применяя этот принцип, в предельном его виде, к законченным смысловым единицам и блокам текста, мы вынуждены будем прийти к ошибочному, на мой взгляд, выводу о полной невозможности ни перевода, ни понимания мысли автора. А тем не менее понять и Аристотеля, и любого другого философа можно, и об этом говорит убедительнее всего вся философская традиция. Если же понимание возможно, пусть оно и остается только индивидуальным (следовательно, индивидуально-искажающим) пониманием, честный переводчик должен не увиливать от ответственности, а излагать свое видение смысла. Благодаря такой его работе мы получим некий образ мысли, запечатленной в оригинале, с сильным дополнительным отпечатком мысли переводчика – ну и что? Как раз из суммы разных переводов, несущих в себе печать разных личностей, и рождается некое бытование того или иного философского текста в данной культуре. Пытаться заменить это многообразие одним якобы «объективным» переводом – претензия столь же наивная, как и попытка создать ничем не окрашенную «объективную» интерпретацию музыкального произведения. Мне кажется, что можно утверждать даже нечто большее: ценное в философском тексте не зависит от произвола философа – не он автор тех истин, которые он стремится изложить. Философский текст не есть плод его фантазии и произвола. Поэтому сам философ не может по определению дать идеальное изложение своего текста, не может создать текст вполне «качественный». Следовательно, переводчик, делая выбор, который он всякий раз должен совершить, отбросив тем самым некую, часто не бессмысленную, альтернативу, не обязательно должен непременно попасть ровно в ту точку, в какую метил автор. Если угодно, путь переводчика – это всегда путь постоянного отбора, на свой страх и риск, вариантов понимания – но это индивидуальный путь переводчика к той же истине, к какой своим путем идет автор.

Даже углубление в проблемы теории перевода – а Е.В.Орлов и в этом предмете проявляет удивительные познания, украшенные массой собственных остроумных наблюдений, – не решает вопроса в пользу «скобочного» буквального перевода. На стр. 24 мы читаем: «Интерпретация оригинального философского текста, будучи первой фазой перевода, в то же время является “упражнением” именно по философской контрастивной лингвистике в рамках двух (и более) философских языков. “Перевод” философских имен (и глаголов) является собственно не переводом, а сопоставлением языковых единиц двух (и более) философских языков. “Интерпретация текста”, по крайней мере философского, как первая фаза перевода и как “упражнение” по философской контрастивной лингвистике, будучи связанной с контекстами *технического словоупотребления* автора исходного текста, предполагает выход за рамки не только данных контекстов, но и всего текста и даже за рамки творчества данного философа. Ибо интерпретация оригинального текста включает в себя (или по крайней мере, учитывает) сопоставление философских языков». Эти мысли безусловно справедливы, но они очерчивают лишь нижний уровень искусства перевода, владение которым столь же необходимо «обычному» переводчику, сколь и «буквалисту». Ведь дело, к сожалению, далеко не сводится к словоупотреблению и его контекстам. В любом языке, и в особенности в древних, имеются огромные отличия от любого современного (по крайней мере, европейского) языка в том, что условно можно назвать

«способами выражения мысли», или, если угодно, в самом стиле мысли. Наречия, служебные слова, даже прилагательные, хотя все они и имеют, разумеется, в каждом случае вполне определенный набор детерминированных контекстами переводов, на деле постоянно должны переводиться не буквально так, как указывает словарь, точнее, они вообще не могут переводиться сами по себе, но лишь в сочетании с содержанием всего мыслительного эпизода, в передаче которого они участвуют. Греческий язык особенно любит разделять грамматический и смысловой акцент, и никакими квадратными или иными скобками тут делу не поможешь – единственная надежда на успех кроется в двух качествах переводчика (того редкого переводчика, который ими обладает): в его способности хорошо понимать оригинал (в применении к Аристотелю сюда входят в равной степени умение «видеть» греческий текст и умение мыслить «по-аристотелевски») и в его владении философской речью по-русски (что тоже, к сожалению, есть большая редкость, особенно учитывая слабую разработанность способов философского высказывания в русском языке). Вот характерный пример: на стр. 54 Е.В.Орлов следующим образом переводит известное высказывание Аристотеля из 3-й главы VI книги «Никомаховой этики» о способах достижения истины: «Пусть будет пять по числу [способов, какими] душа истинствует, утверждая и отрицая» и т. д. Словом «истинствует» переводится глагол *alêtheuei*, однако тем самым достигается лишь мнимая точность, т. к. по-русски «истинствует» просто ничего не значит – это всего лишь мнимо-величавое слово, своей нарочитой противостоительностью напоминающее пресловутое «мухоедство». Человек, знакомый с греческим узусом, распознает в нем оригинал – но зачем нужна такая копия, когда оригинал доступен? Другой же, не знающий по-гречески, будет только введен в заблуждение, т. к. в данном случае мы имеем дело именно с различием в типичных способах выражения, не допускающих буквального перевода: греческие глаголы с суффиксом *-eu-* (например, *aristeuô*) часто служат для выражения образа действия, акцент во фразе с них смещен в пользу действия, выраженного причастием. Чаще всего такие конструкции соответствуют русскому глаголу (который несет значение, в оригинале вложенное в причастие) с наречием или иной обстоятельственной конструкцией, вплоть до придаточного предложения (эта конструкция передает значение деакцентированной личной формы греческого глагола). В сущности, Аристотель говорит здесь, что истинность утверждений и отрицаний свойственна пяти познавательным статусам, тогда как два других («допущение», в терминологии Е.В.Орлова, и мнение) истинности не гарантируют.

Впрочем, Е.В.Орлов отдает себе отчет в мере применимости и потенциальной ценности буквального перевода, а его размышления о специфике перевода именно философского текста по сравнению с текстом «обычным», предложенные им уточнения к общей теории перевода, которые способны составить нечто вроде частной теории философского перевода, одинаково важны и для буквалиста, и для сторонника традиционных переводов. Вся монография Е.В.Орлова может служить богатейшим источником блестящих частных наблюдений и переводческих (естественно, тем самым и интерпретационных) рецептов. Повсеместно это требовало от автора углубления в самое существо давно ведущихся теоретических дискуссий, и здесь он неизменно оказывается на высоте: всю монографию отличает превосходное знание всего объема научной литературы по каждому частному вопросу и по глобальным проблемам, в рамках которых тот или иной вопрос встает; при этом очевидно, что в уме у него давно выстроена иерархия значимости и по-

тенциальной достоверности суждений и аргументов, высказанных разными исследователями², что позволяет достичь замечательной краткости в изложении труднейших задач интерпретации и создает обманчивую видимость легкости, с какой Е.В.Орлов приводит своего читателя к твердому и обоснованному результату. Значение выполненной им работы трудно переоценить: всякий, кому приходилось переводить хотя бы одну неслучайную (т. е. теоретически насыщенную) цитату из Аристотеля для своей статьи – не говоря уже о тех, кто лелеет более амбициозные планы поправить наконец печальное состояние дел с отечественными переводами Стагирита, – всякий такой специалист на опыте знает это чувство растерянности и беспомощности, когда для перевода одного из группы близких аристотелевских терминов ему приходится колебаться между набором случайных русских соответствий, которыми его предшественники пользовались каждый по своему произволу.

Особенно важно то, что терминологические ряды соответствий между языком Аристотеля и языком русских переводов Е.В.Орлов выстраивает, опираясь на исключительно точное и глубокое знание теории Аристотеля: каждое частное решение, им предлагаемое, исходит из скрупулезного анализа использования данного корня в оригинале логических и иных трудов философа, и оценки возможностей языка перевода. Не все полученные в ходе такого процесса конечные результаты выглядят одинаково убедительно для всех читателей³, но все они равно полезны для будущего русского переводчика, который по ознакомлении с монографией нашего автора будет лучше вооружен в главной части своего ремесла, чем любой из его предшественников. В частности, мне кажется абсолютно точной и весьма поучительной найденная Е.В.Орловым формула различия между аристотелевской семантикой корней, которые характерны для слов знания, связанных с глаголами *gignôskô* и *epistamai*: «Аристотелевская дистинкция «знания-познания» актуализируется в связи с проблематичностью отношения чувственного восприятия и знания... Позиция Аристотеля по этому вопросу такова: чувственное восприятие есть какое-то познание (*гносис*), но не знание (*эпистема*)» (с. 41–42).

Это вообще важнейшая и замечательная черта книги Е.В.Орлова: он неизменно стремится раскрыть философский смысл аристотелевских терминов и понятий: так, индукция (Аристотелево «наведение») в этой системе может быть обоюдонаправленной (т. е. фактически включать в себя и дедукцию) лишь потому, что с точки зрения самого Стагирита это лишь разновидности одной операции – наведения универсального на единичное, – и возможна такая трактовка только в силу того, что посылки аристотелевских силлогизмов всегда берутся из универсальных терминов. Е.В.Орлов совершенно прав, полагая, что только приведя терминологический словарь Аристотеля в систему можно полноценно судить о назначении отдельных терминов; это позволяет исследователю мимоходом вносить очень ценные коррективы в интерпретацию и перевод иных авторов – так, совершенно справедливы замечания

² Взять хотя бы первый же – и очень убедительный – пример с термином *epistêmê*, разбираемом в книге на с. 31–33; но и далее на том же уровне выполнен анализ и всех прочих аристотелевских терминов знания. Е.В.Орлов совершенно справедливо настаивает на необходимости выстроить в русском языке слова этой группы (как и любой другой группы терминов Аристотелевой философии) в связную систему, так или иначе – но по возможности строго – соответствующую системе оригинала. Нельзя не согласиться и с наделием равноправной с другими техническими словами знания ролью глагола *λαμβάνω* и его производных.

³ Например, корневой эквивалент «ведать», предлагаемый для греческого *eidenai* (с. 41), в литературном русском языке несет скорее чисто стилистическую окраску, нежели сколь-нибудь заметную смысловую нагрузку по сравнению с другими глаголами знания.

Е.В.Орлова по поводу переводов слов предзнания/предпознания в «Источнике познания» Иоанна Дамаскина (с. 47).

В кратком отзыве нет никакой возможности откликнуться на все невероятное богатство интереснейших наблюдений Е.В.Орлова над терминологией Аристотеля, которая, как не устает самым убедительным образом из раза в раз показывать наш автор, вырастает из предложенных Стагиристом решений философских проблем, от самых общих до частных. Отныне братья за перевод Аристотеля на русский язык, не изучив с должным усердием монографию Е.В.Орлова, будет не только недопустимо, но и смешно: здесь задается настолько высокий стандарт точности в передаче языка Аристотеля, что все существующие переводы нужно признать временными и ограниченно применимыми.

В дополнение ко всему сказанному необходимо подчеркнуть, что эта рецензия создаст совершенно ложное впечатление, если прочитавший её решит, будто достоинства монографии Е.В.Орлова исчерпываются предложениями, касающимися способов передачи Аристотелевой терминологии, сколь бы замечательным это достижение ни было само по себе. В действительности содержание книги неизмеримо богаче: сама последовательность анализа терминов, помноженная на выдающиеся знания и опыт автора, позволяет видеть в его труде нетривиальное и очень насыщенное введение в философию Аристотеля и, во многих разделах, углубленную ее интерпретацию. Пожалуй, такое введение будет слишком трудным для новичка: чтобы одолеть книгу Е.В.Орлова, читатель должен обладать знаниями по философии вообще и, в частности, по античной философии (хотя бы настолько, чтобы иметь достаточное представление о ее классических проблемах); не менее желательно и знакомство его с древнегреческим языком. Но иное в настоящее время порусски и невозможно: чтобы тексты Аристотеля, с базовым комментарием, можно было рекомендовать для общего введения в философию, как это нередко делают в английских колледжах, вначале надо преодолеть концептуальную отсталость русских переводов Стагирита и создать надежную традицию бытования его текстов в русском изводе. Монография Е.В.Орлова – самая серьезная заявка на роль краеугольного камня в этом предприятии из всего, что мне известно.

Книга написана уверенной рукой, за каждой фразой чувствуется присутствие мастера и знатока предмета, умеющего всякий раз найти самую эффективную и экономную формулировку для выражения своей мысли. Лично для меня труд Е.В.Орлова отныне станет настольным пособием при работе с текстами Аристотеля. Надо поздравить автора с блестящей, очень нужной всем исследователям античной – и не только – философии книгой; это исследование мирового класса, ставящего аристотелевские штудии в нашей стране на принципиально новый уровень.

М.А.Солопова

***Vita brevis*: к толкованию первого афоризма Гиппократ**

В статье предлагается интерпретация афоризма Гиппократ, известного по первым словам «Жизнь коротка, искусство долго» (*Vita brevis, ars longa*). После предварительного терминологического анализа текста и традиционных его толкований, представленных в античных комментариях, автор обсуждает аргументы в пользу толкования *vita brevis* в том смысле, что коротка жизнь пациента, которого лечит врач. В связи с основной темой также обсуждаются вопросы коммуникации врача с пациентом. В заключение дается обзор истории цитирования афоризма Гиппократ.

Ключевые слова: история античной философии и медицины, Гиппократ, Гален, Платон, интерпретация текста, этика, коммуникация, античное наследие в истории культуры.

В.П.Визгин

Философия французская и философия немецкая: заметки к теме

Статья представляет собой полемику с позицией Франсуа Везена, переводчика «Бытия и времени» Хайдеггера на французский язык, о соотношении философии французской и философии немецкой. Автор считает, что высказанный Везеном тезис о продолжавшемся два столетия отставании французской философии от немецкой в результате сатирического выпада Вольтера («Кандид», 1759) против Лейбница искажает историческую реальность и страдает односторонностью, если не тенденциозностью. В статье особое внимание уделено таким фигурам, как г-жа де Сталь (1766–1817) и Габриэль Марсель, без анализа связей которых с немецкой философией разговор о франко-немецком философском диалоге вряд ли можно назвать основательным.

Ключевые слова: национальные философские традиции, философия французская, философия немецкая, Вольтер, Лейбниц, госпожа де Сталь, Габриэль Марсель, Франсуа Везен.

А.В.Смирнов

Философия перевода и перевод философии

Вопрос «благодаря чему возможен перевод?» заставляет говорить об области чистого смысла как о посреднике между двумя языковыми формами, служащими исходной и результирующей сторонами перевода. Понятие чистого смысла концептуализировано через категории связности и целостности. Дан набросок применения полученных результатов к проблеме перевода философских текстов.

Ключевые слова: перевод, смысл, философия, язык, речь, связность, целостность.

В.Г.Горохов

Галилео Галилей как философ техники (социокультурный подвиг, который изменил мир)

В статье анализируется роль Галилея не только в развитии новой методологии конструирования в естествознании, но и в создании новой философии техники, основанной на науке. Проводится сравнение Леонардо да

Винчи и Галилея и влияния на Галилея инженеров-художников эпохи Возрождения. Рассмотрено решение проблемы соотношения «естественного» и «искусственного» в Галилеевой методологии и его значение для современной науки и техники.

Ключевые слова: Галилей, философия техники, конструирование в науке, естественное и искусственное.

Н.Н.Селезнев

Средневековый восточнохристианский экуменизм как следствие исламского универсализма

В эпоху расцвета средневековой мусульманской культуры в кругах восточных христиан проявляется объединительная тенденция: в сочинениях ряда авторов христианские конфессии не полемически противопоставляются друг другу, но, напротив, сводятся к общим вероучительным основам. Настоящая статья представляет собой попытку проследить связи между этим явлением и его культурным контекстом.

Ключевые слова: христианский Восток, несториане, мелькиты, яковиты, копты, экуменизм, ислам, средневековая мусульманская культура.

Го Сяоли

Бинарность и тернарность: сравнительный анализ принципов мышления двух культур через призму произведений Достоевского, Конфуция и Лао-Цзы

Анализируя особенности мировоззрения Достоевского, Конфуция и Лао Цзы, автор приходит к выводу, что Достоевскому как представителю русской культуры свойственен бинарный, в то время как упомянутым китайским философам присущ тернарный способ мышления. Автор показывает, в чем, с ее точки зрения, состоит сущность этих двух типов мышления, проводит различие между ними.

Ключевые слова: бинарность, тернарность, мышление, Ф.Достоевский, Конфуций, Лао-Цзы.

Г.Б.Шамилли

Классическая музыка исламского мира в аспекте проблемы соотношения части и целого

Предпринятый автором анализ поведения базовой структуры музыкальной композиции (*мақām*) выявил два типа музыкального мышления в классической исламской культуре. Один хорошо описывается на основе известной аристотелевской парадигмы соотношения части и целого. Другой предполагает введение понятия «процессуального целого», сформулированного в логико-смысловой теории. Представляющие его жанровые образцы исламской классической музыки основаны на прогрессирующем расширении масштабов действия принципа '*асл-фар*' «корень-ветвь», который реализуется как в наименьшей единице музыкальной речи — синтагме-*джумла*, так и в масштабе целой композиции (*дастгāх*, *мўзāм-дастгāх*, *мақām ал-'ирāкӣ*).

Ключевые слова: ислам, классическая музыка, музыкальная речь, часть и целое, музыкальное мышление, логико-смысловая теория.

С.Н.Корсаков

Политические репрессии в Институте философии (1930-е – 1940-е годы)

В статье рассматриваются причины и ход массовых репрессий в отношении советских философов в сталинский период. Проанализированы различные формы репрессий. Прилагается список репрессированных философов.

Ключевые слова: советские философы, деборинская школа, сталинские репрессии.

А.А.Россиус. Рецензия на книгу: Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля

В рецензии на книгу Е.В.Орлова «Философский язык Аристотеля» отмечается исключительная глубина проникновения автора в систему Аристотелевых категорий, отдается должное небывалому качеству анализа понятий и стоящих за ними проблем перипатетической философии. Вместе с тем показан проблематичный характер предложенной в монографии теории перевода философского текста. Сочинение Е.В.Орлова, по мнению рецензента, является исключительным достижением отечественной школы истории античной философии.

Ключевые слова: Аристотель, категории, теория перевода, знание, метафизика, язык философии.

M.A.Solopova

Vita brevis: an interpretation of Hippocrates' first Aphorism

The article proposes an interpretation of Hippocrates' famous first Aphorism, *Vita brevis, ars longa*. After a terminological survey of the text and the explanations it has received traditionally, the author puts forward some arguments in favour of understanding the *vita brevis* dictum in the sense that it is the life of the patient, treated by the doctor, which is too short. In connection with this main thesis she also takes into consideration the problems of communication between the two. To conclude the paper there follows an outline of the history of Hippocrates' aphorism in quotations.

Keywords: history of ancient philosophy and medicine, Hippocrates, Galen, Plato, interpretation of text, ethics, communication, ancient legacy in the history of culture.

V.P.Vizguin

Philosophy the French and the German way: some notes

The author enters in polemics with the opinion on the relationship between French and German philosophy expressed by François Vezin, the translator of Heidegger's *Sein und Zeit* into French. He tries to demonstrate that Vezin, who maintained that Voltaire's satirical onslaught against Leibniz (*Candide*, 1759) had been the cause of the alleged backwardness of the French philosophy in respect to the progress of its German peer which was to last for two centuries, gave a distorted and a one-sided rendition of the real story, if not a tendentious one. He further examines the influence that German philosophy had on such thinkers as Mme de Staël (1766-1817) and Gabriel Marcel, which is an indispensable factor in any discussion of the dialogue between the two philosophies.

Keywords: national traditions in philosophy, French philosophy, German philosophy, Voltaire, Leibniz, Mme de Staël, Gabriel Marcel, François Vezin.

A.V.Smirnov

The philosophy of translation and translating philosophy

An attempt to answer the question 'What makes translation possible?' can be successful only if we postulate a domain of pure meaning, devoid of any language-related character, as an intermediate ground between source and target language expressions. The pure meaning concept is elaborated within the framework based on notions of 'coherence' and 'integrity'. Results are applied to a proposed methodology of translation of philosophical texts.

Keywords: translation, meaning, coherence and integrity, philosophy, language, discourse.

V.G.Gorokhov

Galileo as philosopher of technology (socio-cultural achievement that changed the world)

The paper studies Galileo's role in development of a new methodology in science as well as a new science-based philosophy of technology. It compares Galileo with Leonardo and studies how he was influenced by the Renaissance artist-cum-engineers. It investigates the problem of relationships between natural and artificial in Galileo's methodology and its importance for contemporary science and technology.

Keywords: Galileo, philosophy of technology, modeling in science, natural vs. artificial.

N.N.Seleznev

Ecumenism in Eastern Christendom of the Middle Ages as a consequence of Islamic universalism

In the heyday of Moslem culture of the Middle Ages, one could observe a unifying tendency among Eastern Christians: a number of authors were less likely to polemically contrast various confessions but rather pointed to shared foundations of the Faith. This paper is an attempt to follow this phenomenon in its cultural context.

Keywords: Eastern Christianity, Nestorians, Melchites, Coptic Christians, ecumenism, Islam, Islamic culture of the Middle Ages.

Guo Xiaoli

Binary vs. ternary: a comparative analysis of the principles of thought between two cultures through the prism of Dostoevsky's works, Confucius and Lao-Tzu

Analyzing the worlds of Dostoevsky, Confucius and Lao Tzu, the author concludes that Dostoevsky as a representative of the Russian culture tends to be binary, whereas Chinese philosophers show inherent ternary way of thinking. The author shares her views on the essence of these two types of thinking and draws a distinction between them.

Keywords: Binary, ternary, thinking, Dostoevsky, Confucius, Lao-Tzu.

G.B.Shamilli

Classical music of the Islamic world from the viewpoint of the relation between the part and the whole

The analysis of the behaviour of the basic structure of musical composition (*makām*) undertaken by the author has revealed two types of musical thinking in classical Islamic culture. The first of these can be adequately described in terms of the aristotelian paradigm of the relation between the part and the whole. The other one necessitates the introduction of the notion of “process-dependent” as formulated in the logic-and-meaning theory (A.V. Smirnov). The genre specimens of Islamic classical music representing the latter are based on the progressive expansion of the scale of applicability of the principle *aṣl-far* (“the root-branch”) which gets implemented in the smallest entity of musical discourse, the *jumla* syntagma, as well as on the level of the musical composition as a whole (*dastgah*, *mugham-dastgah*, *maqam al-iraqi*).

Keywords: Islam, classical music, musical discourse, the part and the whole, musical thinking, logico-semantic theory.

S.N.Korsakov

Political persecution in the Institute of Philosophy in 1930s and 1940s

The paper examines the causes and the course of mass repressions against Soviet philosophers in the Stalin era. The author offers an analysis of the various forms of persecution and provides a list of the repressed philosophers.

Keywords: Soviet philosophers, the school of Deborin, Stalin's repressions.

E.V.Orlov. "Aristotle's philosophical language" (Reviewed by A.A.Rossius)

While pointing to limitations inherent in the theory of translation of philosophical texts as proposed by the author of the book, the reviewer praises the exceptional quality of the analysis of the system of Aristotle's categories which it offers. Mr. Orlov's monograph clearly marks a new and more advanced stage in aristotelian scholarship in Russia; it is bound to become an indispensable basic work for all those who undertake the study of the Peripatetic school.

Keywords: Aristotle, categories, theory of translation, knowledge, metaphysics, the language of philosophy.

Визгин Виктор Павлович – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор философских наук; kfomina@yandex.ru

Горохов Виталий Георгиевич – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор философских наук; vitaly.gorokhov@mail.ru

Го Сяоли – профессор Хэбэйского педагогического университета (КНР), доктор филологических наук; xg_lili@sina.com

Корсаков Сергей Николаевич – старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат философских наук; snkorsakov@yandex.ru

Россиус Андрей Александрович – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филологических наук; rossius@yandex.ru

Селезнев Николай Николаевич – сотрудник Центра сравнительного изучения культур Востока и Запада Российского Государственного Гуманитарного Университета, доцент, кандидат исторических наук; nns@rggu.ru

Смирнов Андрей Вадимович – заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН, доктор философских наук; ori@iph.ras.ru

Солопова Мария Анатольевна – старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат философских наук; msolopova@yandex.ru

Шамилли Гюльтекин Байджановна – ведущий научный сотрудник Государственного института искусствознания, доктор искусствоведения; shamilli@yandex.ru

Философский журнал № 1(8)

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 24.04.12.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 11,5. Уч.-изд. л. 13,51. Тираж 1 000 экз. Заказ № 010.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
 - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
 - б) ключевые слова,
 - в) сведения об авторе:
 - фамилия, имя отчество полностью;
 - место работы;
 - ученые степени и звания;
 - контактный телефон, e-mail;
 - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: phjrn1@yandex.ru
тел.: (495) 697-66-01

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**